

Promueve, dirige y gestiona:

Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO)

Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

www.lippoupo.org
Universidad Pablo de Olavide
Ctra. de Utrera, km 1
41013 Sevilla, España.

Imprime: Aconcaqua Libros.
Sevilla, España.
infoaconcaqualibros@gmail.com
www.aconcaqualibros.net

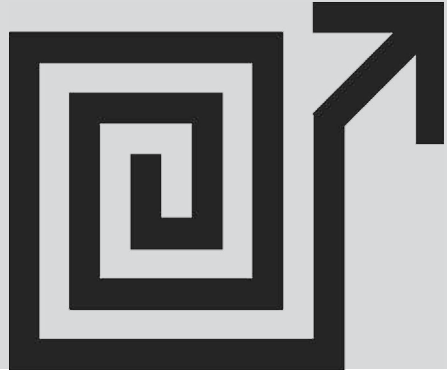
Colaboran:
Fundación Tercer Milenio
Universidad de Huelva
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

ISSN 1885-589X
D.L.: SE-6612-05



International Journal of Political Thought

Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número 16
2021

Revista Internacional de Pensamiento Político



Bases de indexación de la revista:

WEB OF SCIENCE (ESCI)

FECYT

IN-RECS

CIRC

RESH

DICE

ISOC

DOAJ

LATINDEX

DULCINEA

ERIH PLUS

DIALNET

MIAR

CARHUS PLUS

REDIB

HEINONLINE

PROQUEST SOCIAL SCIENCE JOURNALS

PROQUEST POLITICAL SCIENCE

PHILOSOPHER'S INDEX

VLEX

ICDS de la revista: 9.7

RIPP se adhiere a las directrices EASE (European Association of Science Editors) y de COPE (Comitee on Publications Ethics)

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Resumen en español:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES



Monográfico 1º: Derechos humanos, pueblos indígenas, naturaleza y buen vivir en contextos de pandemia

- Sánchez Rubio, David: PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO Pág.15
- Carvalho Dantas, Fernando Antonio de: SISTEMAS DE VIDAS INDÍGENAS E POSITIVAÇÃO CONSTITUCIONAL NA AMÉRICA LATINA: SUPERAÇÃO DA COLONIALIDADE JURÍDICO-POLÍTICA, LUTAS E PRÁTICAS DO COMUM Pág. 25
- Cruz Zúñiga, Pilar: DERECHOS HUMANOS, GLOBALIZACIÓN Y PROCESOS DE LUCHA Y RESISTENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA Pág. 41
- Martínez de Bringas, Asier: LOS COMUNES-INDÍGENAS ANTE LA GLOBALIZACIÓN. TRAMAS PARA ENTENDER LAS LUCHAS POR LA DESCOLONIZACIÓN Pág. 65
- Salamanca Serrano, Antonio: LO COMÚN EN LA PRAXIS INTERCULTURAL, FILOSÓFICA, ÉTICA Y JURÍDICA Pág. 91

Monográfico 2º: Feminismos: Mujeres y hombres en la historia de las ideas igualitarias

- Arriaga Flórez, Mercedes y Marín Conejo, Sergio: PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO Pág. 109
- Aguilar González, Juan: EN TORNO A LA ACADEMIA DEL ARCADIA: ILUSTRES ADMITIDAS E ILUSTRES EXCLUIDAS Pág. 113
- Arriaga Flórez, Mercedes y Cerrato, Daniele: LA QUERELLA DE LAS MUJERES EN ITALIA Y ESPAÑA. UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA Pág. 125
- Boubara, Ada: LODOVICO DOLCE NELLA STORIA DELLE IDEE FEMMINISTE Pág. 149
- Duraccio, Caterina: LE VOCI DELLE INTERSEZIONI: POSTCOLONIALISMO E FEMMINISMO: QUANDO LA SUBALTERNA PUÒ PARLARE Pág. 161
- González de Sande, Estela: CRISTINA TRIVULZIO DI BELGIOIOSO, LA PRINCESA ITALIANA SOCIALISTA Y FEMINISTA Pág. 177
- González de Sande, Mercedes: LA *BREVE DIFESA DEI DIRITTI DELLE DONNE*: POR UNA REIVINDICACIÓN EFECTIVA E IGUALITARIA DE LOS DERECHOS DE LAS CIUDADANAS Pág. 193
- Martín-Clavijo, Milagro: SPERONE SPERONI Y LA DEFENSA HUMANISTA DE LA LACTANCIA MATERNA Pág. 215
- Moreno-Lago, Eva: NUEVAS PROPUESTAS PARA LA CRÍTICA LITERARIA FEMINISTA: DE LA *CRITICA DELLE VARIANTI* A LA GINOGENÉTICA Pág. 233

Pacheco Costa, Verónica: TEATRO Y POLÍTICA: TEATRO SUFRAGISTA ESTADOUNIDENSE Pág. 247

Rodríguez-Mesa, Francisco José: GIOVANNI SABADINO DEGLI ARIENTI: UN INTELLECTUAL BOLOÑÉS ENTRE HUMANISMO CORTESANO Y «QUERELLE DES FEMMES» Pág. 259

Seco Martínez, José María: MISOGINIA ESTÉTICA EN EL «ART NOUVEAU». EL MIEDO A LA MUJER NUEVA EN LA SOCIEDAD DE «FIN-DE-SIGLO»: DE LA SALOME DE HUYSMANS A LA LULÚ DE WEDEKIND Pág. 277

Stefanuto, Clelia: LUDOVICO DOMENICHI NELLA «QUERELLE DES FEMMES» Pág. 301

Zucchi, Valentina: SIBILLA ALERAMO. UNA NUOVA DONNA Pág. 315

Estudios Varios

Alnasir, Samer: LAICISMO: TRAMPA DE IDOLATRÍA O NIHILISMO CONSTITUCIONAL Pág. 333

Bachmann Fuentes, Ricardo Ignacio y Navarro Caro, Valentín: DERECHOS DE LA NATURALEZA Y PERSONALIDAD JURÍDICA DE LOS ECOSISTEMAS: NUEVO PARADIGMA DE PROTECCIÓN MEDIOAMBIENTAL. UN ENFOQUE COMPARADO Pág. 357

Compte Nunes, Guillem: APUNTES PARA UNA REFUNDAMENTACIÓN DE LA DEMOCRACIA Pág. 379

De Castro Redondo, Luis: LOS NEOCONS ESPAÑOLES: SUS IDEAS Y SU INFLUENCIA EN LA POLÍTICA EXTERIOR DE JOSÉ MARÍA AZNAR. UN PENSAMIENTO VICARIO Pág. 403

Dorado Sánchez, Antonio: EL USO DE LAS REDES SOCIALES COMO INSTRUMENTO DE CAMPAÑA ELECTORAL. LA EXPERIENCIA NORTEAMERICANA Pág. 427

Garcés Arce, Giancarlo: REPUBLICANISMO: UNA ACTUALIZACIÓN COMO TEORÍA DE LOS ESTADOS LIBRES Pág. 453

Grass, Kacper: GEOPOLITICS IN THE WESTERN HEMISPHERE AFTER TRUMP: HAS THE UNITED STATES ABANDONED HEGEMONY IN LATIN AMERICA? Pág. 473

Jiménez García, Héctor: LA CRÍTICA AL CONCEPTO DE DIOS Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS EN EL PENSAMIENTO ANARQUISTA POST FEUERBACHIANO Y POST-HEGELIANO: MIJAÍL BAKUNIN Y MAX STIRNER Pág. 493

López de Lizaga, José Luis: CINISMO POLITICO. UN NUEVO ESTILO DISCURSIVO EN LAS DEMOCRACIAS LIBERALES Pág. 517

Molina Campano, Eduardo M.: REPENSANDO LAS TEORÍAS DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES A COLACIÓN DEL FRACASO DE EEUU EN AFGANISTÁN. UNA MIRADA MATERIALISTA ECLÉCTICA Pág. 537

Nadal Masegosa, Antonio: EVALUACIÓN DE LA ESCUELA MODERNA EN LA DIDÁCTICA DE LAS IDEAS IGUALITARIAS. ¿UNA PRIMITIVA EDUCACIÓN FEMINISTA? Pág. 563

- Narváez León, Angelo: LA POLÍTICA CONTRA *EL CAPITAL*. DE LA TEORÍA CLÁSICA DEL PLUSVALOR A LA LINGÜÍSTIFICACIÓN DE BORIS GROYS. Pág. 579
- Puente Gallegos, María Isabel: ¿ES POSIBLE CONSTRUIR UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA FEMINISTA? Pág. 595
- Seco Martínez, José María: BEYOND THE MODERN SHAPES OF THE EQUALITY PRINCIPLE. NOTES FOR A TRANSITION Pág. 611

Inéditos

- Mora Galiana, José y Rodríguez Camacho, Álvaro: EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS. ACTUALIDAD DE IGNACIO ELLACURÍA Pág. 633
- Ellacuría, Ignacio: LOS DERECHOS HUMANOS EN CENTROAMÉRICA (NOTAS MANUSCRITAS) Pág. 637
- Ellacuría, Ignacio: LOS DERECHOS HUMANOS EN CENTROAMÉRICA (TEXTO MECANOGRAFIADO) Pág. 647

Notas bibliográficas

- Jorge Francisco Aguirre Sala, *¿Qué es la democracia electrónica? La transición política por la transformación digital de la democracia* (Tirant lo Blanch, México, 2021) Pág. 655
- Mario López Areu, *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018) Pág. 659
- Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973* (Tecnos, Madrid, 2021) Pág. 663
- Martha C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal* (Paidós, Barcelona, 2020) Traducción: Albino Santos Mosquera Pág. 665
- David Sánchez Rubio, Sergio Marín-Conejo y Jorge Olvera García, *Derechos humanos desde la interdisciplinariedad en ciencias sociales y humanidades* (Dykinson, Madrid, 2020) Pág. 670
- Ramón Luis Soriano Díaz, *Teoría y práctica de la guerra justa del presidente Obama* (Aconcagua Libros, Sevilla, 2018) Pág. 674

- Reseñas biográficas de los autores** Pág. 679

Normas para los autores (www.upo/revistas/index.php/ripp)

Guidelines for authors (www.upo/revistas/index.php/ripp)

Publicaciones del LIPPO (www.upo/revistas/index.php/ripp)

Formulario de evaluación (www.upo/revistas/index.php/ripp)

Summary

Issue 1: Human rights, indigenous peoples, nature and good living in the context of pandemics

- Sánchez Rubio, David: PRESENTATION OF THE MONOGRAPH Pág. 15
- Carvalho Dantas, Fernando Antonio de: INDIGENOUS LIFE SYSTEMS AND CONSTITUTIONAL POSITIVIZATION IN LATIN AMERICA: OVERCOMING LEGAL-POLITICAL COLONIALITY, STRUGGLES AND COMMON PRACTICES Pág. 25
- Cruz Zúñiga, Pilar: HUMAN RIGHTS, GLOBALIZATION AND THE PROCESSES OF STRUGGLE AND RESISTANCE OF INDIGENOUS WOMEN IN LATIN AMERICA Pág. 41
- Martínez de Bringas, Asier: THE COMMON-INDIGENOUS IN THE FACE OF GLOBALIZATION. PLOTS TO UNDERSTAND THE STRUGGLES FOR DECOLONIZATION Pág. 65
- Salamanca Serrano, Antonio: THE COMMON IN THE PHILOSOPHICAL, ETHICAL AND LEGAL INTERCULTURAL PRAXIS Pág. 91

Issue 2: Feminisms: Women and men in the history of egalitarian ideas

- Arriaga Flórez, Mercedes y Marín Conejo, Sergio: PRESENTATION OF THE MONOGRAPH Pág. 109
- Aguilar González, Juan: AROUND THE ACADEMY OF ARCADIA: ILLUSTRIOUS ADMITTED AND ILLUSTRIOUS EXCLUDED Pág. 113
- Arriaga Flórez, Mercedes y Cerrato, Daniele: THE WOMEN'S QUESTION IN ITALY. A BIBLIOGRAPHICAL REVIEW Pág. 125
- Boubara, Ada: LODOVICO DOLCE IN THE HISTORY OF FEMINIST IDEAS Pág. 149
- Duraccio, Caterina: THE VOICES OF THE INTERSECTIONS. POSTCOLONIALISM AND FEMINISM: WHEN THE SUBORDINATE CAN SPEAK Pág. 161
- González de Sande, Estela: CRISTINA TRIVULZIO DI BELGIOIOSO, THE SOCIALIST AND FEMINIST ITALIAN PRINCESS Pág. 177
- González de Sande, Mercedes: THE *BREVE DIFESA DEI DIRITTI DELLE DONNE*: FOR AN EFFECTIVE AND EQUAL CLAIM OF THE RIGHTS OF FEMALE CITIZENS Pág. 193
- Martín-Clavijo, Milagro: SPERONE SPERONI AND THE HUMANISTIC DEFENSE OF MATERNAL BREASTFEEDING Pág. 215
- Moreno-Lago, Eva: NEW PROPOSALS FOR FEMINIST LITERARY CRITICISM: FROM *CRITICA DELLE VARIANTI* TO GYNO-GENETICS Pág. 233

Pacheco Costa, Verónica: THEATRE AND POLITICS: SUFFRAGIST THEATRE IN THE UNITED STATES	Pág. 247
Rodríguez-Mesa, Francisco José: GIOVANNI SABADINO DEGLI ARIENTI: A BOLOGNESE INTELLECTUAL BETWEEN COURTLY HUMANISM AND «QUERELLE DES FEMMES»	Pág. 259
Seco Martínez, José María: ART NOUVEAU AND AESTHETIC VIOLENCE AGAINST WOMEN. FEAR OF THE NEW WOMAN IN FIN DE SIÈCLE SOCIETY: FROM SALOME (BY HUYSMANS) TO LULU (BY WIDEKIND)	Pág. 277
Stefanuto, Clelia: LODOVICO DOMENICHI IN THE «QUERELLE DES FEMMES»	Pág. 301
Zucchi, Valentina: SIBILLA ALERAMO. A NEW WOMAN	Pág. 315

Several Studies

Alnasir, Samer: LAICISM: IDOLATRY TRAP OR CONSTITUTIONAL NIHILISM	Pág. 333
Bachmann Fuentes, Ricardo Ignacio y Navarro Caro, Valentín: NATURE RIGHTS AND LEGAL PERSONHOOD OF ECOSYSTEMS: NEW PARADIGM OF ENVIRONMENTAL PROTECTION. A COMPARATIVE APPROACH	Pág. 357
Compte Nunes, Guillem: NOTES FOR A REGROUNDING OF DEMOCRACY	Pág. 379
De Castro Redondo, Luis: THE SPANISH NEOCONS: THEIR IDEAS AND THEIR INFLUENCE EN THE FOREIGN POLICY FOR JOSÉ MARÍA AZNAR. A VICARIOUS THOUGHT	Pág. 403
Dorado Sánchez, Antonio: THE USE OF SOCIAL NETWORKS AS AN ELECTORAL CAMPAIGN TOOL. THE AMERICAN EXPERIENCE	Pág. 427
Garcés Arce, Giancarlo: REPUBLICANISM: AN UPDATE AS A THEORY OF FREE STATES	Pág. 453
Grass, Kacper: GEOPOLITICS IN THE WESTERN HEMISPHERE AFTER TRUMP: HAS THE UNITED STATES ABANDONED HEGEMONY IN LATIN AMERICA?	Pág. 473
Jiménez García, Héctor: THE CRITIQUE TO THE CONCEPT OF GOD AND ITS POLITICAL CONSEQUENCES IN THE POST-FEUERBACHIAN AND POST-HEGELIAN ANARCHIST POLITICAL THOUGHT: MIKHAIL BAKUNIN AND MAX STIRNER	Pág. 493
López de Lizaga, José Luis: POLITICAL CYNICISM. A NEW DISCURSIVE STYLE IN LIBERAL DEMOCRACIES	Pág. 517
Molina Campano, Eduardo M.: RETHINKING INTERNATIONAL RELATIONS THEORIES IN LIGHT OF THE U.S. FAILURE IN AFGHANISTAN. AN ECLECTIC MATERIALIST VIEW	Pág. 537
Nadal Masegosa, Antonio: ASSESSMENT OF THE MODERN SCHOOL IN THE DIDACTICS OF EGALITARIAN IDEAS. A PRIMITIVE FEMINIST EDUCATION?	Pág. 563

Narváez León, Angelo: POLITICS AGAINST *CAPITAL*. FROM THE CLASSIC THEORY OF SURPLUS-VALUE TO THE LINGUISTIFICATION OF BORIS GROYS Pág. 579

Puente Gallegos, María Isabel: IS IT POSSIBLE TO CREATE A FEMINIST THEORY OF JUSTICE? Pág. 595

Seco Martínez, José María: BEYOND THE MODERN SHAPES OF THE EQUALITY PRINCIPLE. NOTES FOR A TRANSITION Pág. 611

Unpublished material

Mora Galiana, José y Rodríguez Camacho, Álvaro: IN DEFENSE OF THE HUMAN RIGHTS. CURRENT ISSUES BY IGNACIO ELLACURÍA Pág. 633

Ellacuría, Ignacio: THE HUMAN RIGHTS IN CENTRAL AMERICA (MANUSCRIPTED NOTES) Pág. 637

Ellacuría, Ignacio: HUMAN RIGHTS IN CENTRAL AMERICA (TYPED TEXT) Pág. 647

Bibliographic notes

Jorge Francisco Aguirre Sala, *¿Qué es la democracia electrónica? La transición política por la transformación digital de la democracia* (Tirant lo Blanch, México, 2021) Pág. 655

Mario López Areu, *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018) Pág. 659

Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973* (Tecnos, Madrid, 2021) Pág. 663

Martha C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal* (Paidós, Barcelona, 2020) Traducción: Albino Santos Mosquera Pág. 665

David Sánchez Rubio, Sergio Marín-Conejo y Jorge Olvera García, *Derechos humanos desde la interdisciplinariedad en ciencias sociales y humanidades* (Dykinson, Madrid, 2020) Pág. 670

Ramón Luis Soriano Díaz, *Teoría y práctica de la guerra justa del presidente Obama* (Aconcagua Libros, Sevilla, 2018) Pág. 674

Biographical sketches of the authors Pág. 670

Guidelines for authors, etical agreement and licenses (spanish)

(www.upo/revistas/index.php/ripp)

Guidelines for authors, etical agreement and licenses

(www.upo/revistas/index.php/ripp)

LIPPO publications (www.upo/revistas/index.php/ripp)

Evaluation form (www.upo/revistas/index.php/ripp)

Revista Internacional de Pensamiento Político

Numero 16

2021

Comité Científico

Benjamin Barber [Universidad de Nueva York,
Estados Unidos]

Norberto Bobbio [Universidad de Turín, Italia]

Noam Chomsky [Instituto Tecnológico de
Massachusetts, Estados Unidos]

Eltas Díaz [Universidad Autónoma de Madrid, España]

Luigi Ferrajoli [Universidad de Roma III, Italia]

Franz Hinkelammert [Departamento Ecu­ménico de
Investigaciones, San José, Costa Rica]

William Kymlicka [Universidad de la Reina,
Kingston, Canadá]

Martti Koskenniemi [Universidad de Helsinki,
Finlandia]

Edgar Morin [Centro Nacional de la Investigación
Científica, París, Francia]

David Kennedy [Universidad de Harvard,
Estados Unidos]

Anthony Pagden [Universidad de California,
Los Ángeles, Estados Unidos]

Antonio E. Pérez Luño [Universidad de Sevilla España]

Quentin Skinner [Universidad de la Reina Mary,
Londres, Reino Unido]

James Tully [Universidad de Victoria, Canadá]

Revista Internacional de Pensamiento Político

Comité de Programación y Redacción

Director:

Ramón Luis Soriano Díaz, catedrático emérito de Filosofía del Derecho y Política [Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España].

Director adjunto:

David Sánchez Rubio, profesor titular de Filosofía del Derecho y Política [Universidad de Sevilla, Sevilla, España].

Secretario:

Sergio Marín Conejo, Profesor de Filología Inglesa [Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España].

Vicesecretaria:

María Nieves Saldaña Díaz, profesora titular de Derecho Constitucional [Universidad de Huelva, Huelva, España].

Vocalías:

Pierre Brunet [Université Paris X Nanterre-La Défense, Francia].

Ignacio de la Rasilla del Moral [Wuhan University Institute of International Law, Wuhan, China].

Stefan Gandler [University of California, EE.UU.].

Giuseppe Lorini [Università degli studi di Pavia, Italia].

Vincent Mosco [Queen 's University, Reino Unido].

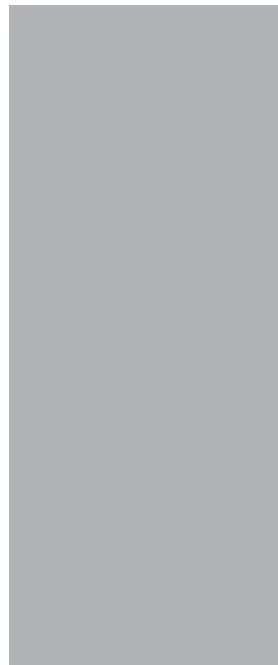
Jaime Rafael Nieto López [Universidad de Medellín, Colombia].

Gloria Trocello [Universidad de San Luis, Argentina].



Monográfico Iº

Derechos humanos, pueblos
indígenas, naturaleza y
buen vivir en contextos
de pandemia



Presentación del Monográfico

PUEBLOS INDÍGENAS Y CAPITALISMO: ¿QUÉ JUEGO JUGAR Y CON QUÉ REGLAS?

Este monográfico de la *Revista Internacional de Pensamiento Político* (RIPP), dedicado a los pueblos indígenas surge de la mesa redonda “Derechos de los pueblos indígenas, lo común y la Naturaleza en contextos de pandemia”, que organizamos en el Salón de Grados de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla el día 4 de julio de 2019, dentro del *I Congreso Derechos Humanos y Globalización*.

Por lo general, las mesas redondas que se celebran en los seminarios o congresos suelen perder su real sentido de lugar de diálogo, de saber escuchar, de intercambio de ideas y de discusión interactiva entre los miembros que la componen. Normalmente, cada integrante de la mesa realiza una especie de micro-conferencia unidireccional en la que cada uno suelta su discurso sin ninguna intención de debatir con los otros integrantes, y los oyentes se limitan a oír y, a veces, se les abre el turno de preguntas. Además, cuando alguien avisa que será breve, suele mentir y se explaya más de la cuenta, sin sentido de la limitación del tiempo. Para romper esa costumbre, Pilar Cruz Zúñiga y yo, decidimos recuperar el formato originario de lo que debe ser una verdadera mesa redonda. Pensamos que el moderador o la moderadora debían realizar una serie de preguntas sobre los pueblos indígenas, los derechos humanos y la globalización. Los miembros invitados debían contestar dialogando y conversando unos con otros, teniendo en cuenta un determinado tiempo razonable de intervención. En este caso,

yo fui el moderador de la mesa de diálogo y los contertulios fueron Pilar Cruz Zúñiga, profesora de sociología en la Universidad Pablo de Olavide, Fernando Antonio de Carvalho Dantas, profesor especialista en pueblos indígenas en la Universidad de Goiás, Asier Martínez de Bringas, profesor de la Universidad de Deusto y Juan Carlos Cayo, abogado chileno asesor de pueblos indígenas. Todo se desarrolló dinámicamente, con agilidad, creativamente y teniendo al público bien entretenido. El director de esta revista, Ramón Soriano, que estuvo presente en la mesa redonda, me sugirió hacer un monográfico sobre lo debatido y, si era posible, con los mismos participantes. Todos aceptaron al principio, pero al final, solo tres han aportado sus trabajos al monográfico: Pilar Cruz, Fernando Antonio de Carvalho y Asier Martínez de Bringas. Lamentablemente, Juan Carlos Cayo Rivera no ha podido por el denso trabajo que tiene como asesor de algunos actores indígenas protagonistas del proceso constituyente chileno. Por esta razón le ha sustituido Antonio Salamanca, iusfilósofo cordobés y exprofesor del Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador (IAEN), quien, gentilmente, aceptó mandar su aporte.

Las preguntas planteadas ese día fueron seis y se situaron dentro del tema central del congreso. Al inicio, realicé una reflexión introductoria e interpeladora para los cuatro interlocutores y todos los presentes sobre cuál era el mundo o en qué mundo era en el que queríamos vivir con la Humani-

dad y la Naturaleza, si en un mundo en el que cupiésemos tod@s, con calidad de vida digna, incluyente, o en un mundo en el que cupieran solo unos pocos, para una minoría privilegiada, excluyente junto con o sin la Naturaleza. Seguidamente iniciamos la discusión deteniéndonos con cada pregunta planteada escalonada y secuencialmente. Fueron estas:

1. ¿Qué papel pueden tener los derechos humanos en ese mundo que queremos, con sus luces y oscuridades? Comentar sus posibles rostros: su rostro emancipador y su rostro colonial como caballo de Troya del capitalismo.

2. Lo común como una propuesta de nuevo principio político ¿puede ser una salida, alternativa o límite a la dinámica del capitalismo corporativo y depredador? ¿Enfrenta el euro-centrismo y el occidental-centrismo de los derechos humanos y su cara colonial, patriarcal y racista? ¿Puede quebrar la cultural individualista propia de los derechos humanos en su versión liberal? ¿O es un simple maquillaje reformador y no transformador de la globalización capitalista?

3. Desde un punto de vista intercultural, ¿qué pueden aportar los pueblos indígenas y sus proyectos de vida, cosmovisiones y su modo de entender la lucha por la dignidad de cara a un mundo en el que quepan muchos mundos y desde procesos de reconocimiento de las diversidades incluyentes y no excluyentes?

4. El Buen vivir (*Suma Qamaña*, *Ñandareco* y *Sumak Kawsay*, entre otras propuestas) ¿podría interpretarse como un modo intercultural de entender lo común desde la diversidad cultural y la pluralidad de proyectos de vida que trazan caminos distintos de entender las relaciones humanas de forma colaborativa, solidaria,

fraterna, comunal, de reconocimientos mutuos y en armonía expresa con la Naturaleza? ¿Cómo evitar el peligro de reducir conceptual y metodológicamente su significado a una dimensión occidental positivista y normativa?

5. ¿Qué repercusiones tiene la autonomía para los pueblos indígenas y su relación con la lucha política y la praxis de lo común visto desde miradas no occidentales?

6. ¿Qué consecuencias puede tener el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos y, más en concreto, el reconocimiento judicial de los ríos como entidades sujeto de derechos biocultural tal como ha sucedido en Ecuador, Colombia, la India y Nueva Zelanda?

La riqueza y la profundidad de las intervenciones fueron y aportaron interesantes perspectivas a las cuestiones planteadas. En ese momento no se nos ocurrió realizar algo por escrito, pero, posteriormente, para el monográfico del RIPP sugerido por Ramón Soriano y que ahora presento, se les dio a todos los autores libertad y flexibilidad en el modo como querían realizar sus trabajos, teniendo presentes y de manera latente, los contenidos sugeridos por las cuestiones lanzadas en la mesa redonda. No tenían que desarrollar cada una de ellas de manera detenida o detallada, sino solo tenerlas en cuenta del modo como quisieran. El monográfico que ahora tienen ante sí los lectores es el resultado.

Por otra parte, entrando en sendas de contenidos más profundas, para presentar a modo de introducción los artículos de este monográfico, quisiera aludir a la metáfora deportiva que Erik Olin Wright retoma, en su libro *Comprender las clases sociales* (2018), dentro de la discusión que tiene con el concepto de “micro-clases” de David Grusky y Kim Weeden,

quienes la emplean para construir un análisis de clases sobre la base de categorías ocupacionales que se encuentra en situación de alta desagregación. Salvando las distancias y sin intención de trivializar, yo la proyectaré sobre los artículos de este monográfico y su eje aglutinador de los pueblos indígenas, lo común, lo intercultural y los derechos humanos.

En concreto, Erik Olin Wright utiliza la tipología de luchas políticas en las sociedades capitalistas de Robert Alford y Roger Friedland, relacionadas con tres formas diferentes de poder: a) poder sistémico; b) poder estructural / institucional; y c) poder situacional. Para ello, los autores de *The Powers of Theory: Capitalism, the State and Democracy*, mencionan la metáfora de los juegos para explicar cada una de esos conflictos. Erik Olin Wright los proyecta sobre el mundo del deporte como recurso pedagógico y aclaratorio, partiendo de la premisa de que entiende la política como algo orientado a los diferentes niveles del juego que llamamos sistema social. Ello le sirve para intentar coordinar, en la medida de lo posible, las formas de análisis sociológico de clase marxistas, weberianos y durkheimianos:

a) La lucha de poder sistémico sería una lucha por establecer el juego que hay que jugar. En este caso, la lucha política entre revolución y contrarrevolución sería el ejemplo de una lucha acerca de cuál es el juego que debe realizarse. En la relación capital / trabajo, durante el siglo XIX y hasta la década de los años treinta del siglo XX, la disputa entre capitalistas, socialistas y comunistas se situaba en qué juego había que establecerse y en el que había que jugar: si el ofrecido por la clase trabajadora y su defensa de un modo de producción en el que los productores son propietarios de los productos, o el ofreci-

do por la clase empresarial y defensora de un modo de producción expropiatorio del producto generado por el proletariado y, también, de un modo entender la propiedad privada en términos excluyentes y de exclusividad.

b) La lucha por el poder institucional, se centraría en las reglas del juego ya determinado. Las políticas de reformas y las políticas reaccionarias constituirían las luchas por las reglas del juego establecidas dentro del capitalismo. Tras el triunfo de las clases oligárquicas propietarias, un único juego se impuso, el del mercado capitalista, y únicamente había que moverse dentro de él, disputándose únicamente las reglas. Ahora, el conflicto se desarrolla entre las distintas fuerzas sociales propietarias y proletarias para establecer las reglas más adecuadas y más beneficiosas para cada clase o grupo social y, también, para regular la institución del Estado dentro del gran juego del mercado y del capital. Ya no hay posibilidades de establecer otro juego. Solo se puede jugar dentro de los tipos de regulación permitidos e impuestos por el capitalismo. En esta nueva situación, mientras los sindicatos tengan fuerza, algunas reglas podrán negociarse y establecerse con cierto margen de modificación y cambio. El papel del Estado será el de mediador de unos u otros, buscando consensos que favorecen más o menos a cada una de las partes.

c) Finalmente, las luchas sobre el poder situacional se ubicarían en los movimientos que, dentro del juego y sus normas, se pueden realizar. Aquí nos encontraríamos con las políticas de los grupos de interés en donde las luchas de las fuerzas sociales se empeñan en moverse, en función de sus intereses, dentro de las reglas fijadas y las normas establecidas que ya no se podían cambiar. Así como ejemplo,

dentro de la hegemonía absoluta y globalizada del capitalismo, el margen de conflicto se redujo por parte del mundo del trabajo y los trabajadores únicamente a someterse a las reglas impuestas por el gran capital. Se podía jugar sin cuestionar ni las reglas del juego ni el juego en sí. No había otra opción. Los más listos, serían los que más partido sacarían a la lógica del sistema hegemónico.

Pues bien, a pesar de que Erik Olin Wright habla de las tres luchas sistémicas, institucionales y situacionales en términos de clase, creo que también pueden proyectarse sobre las luchas, demandas y reivindicaciones que, históricamente, los pueblos o naciones indígenas vienen realizando contra los excesos y perversidades producidas por la cultura occidental capitalista, ya que sus dinámicas de poder tácticas y estratégicas se mueven en todos los niveles. No obstante, en términos de sistemas de dominación, también la tipología trinitaria podría aplicarse sobre otros tipos o sistemas de sujeción como pueden ser el dominio patriarcal y el dominio colonial, considerando que todos suelen estar imbricados por la interseccionalidad. De todas formas, desde mi punto de vista, los cuatro trabajos del monográfico, por su modo de situar y analizar a los actores y los colectivos indígenas en el ámbito de los derechos humanos, lo común y lo intercultural, se pueden incardinar en los tres tipos de luchas políticas mencionadas, pero con matices. Cada uno resalta más un modo de lucha sobre el resto.

Por un lado, todos los artículos se refieren al hecho de que los pueblos indígenas con sus proyectos de vida y sus particulares sistemas de necesidades y capacidades, han jugado y juegan un juego distinto al que el capitalismo les quiere imponer y, en muchos casos, les impone.

Pese a formar parte del sistema social de los países americanos cuya pertenencia se sitúa dentro del capitalismo periférico y semi-periférico del sistema-mundo, son colectivos cuyas culturas, historias y formas de vida son anteriores a la llegada de los europeos al continente con el bagaje genocida y epistémico sufrido y acumulado hasta nuestros días. Por tanto, poseen “sus propios juegos de vida y de existencia”, eso sí, re-significados para bien y/o para mal por la influencia de la cultura occidental capitalista, sin que ello impida múltiples y heterogéneas acciones estratégicas con las que intentan cambiar las reglas de juego. En este sentido, tal como dice Erik Olin Wright, *un sistema social que constituye una sociedad no es una totalidad singular e integrada en la que todo encaja perfectamente*, porque se parece más a un ecosistema flexible organizado en el que interactúan variedades de procesos contingentes y en donde se juegan múltiples juegos simultáneamente, sin que sea claro a veces la distinción entre un cambio de reglas o un cambio de un juego a otro. Por ello, en lo que toca a las sociedades multiculturales y con presencia indígena, los espacios y lugares en los que actúan los pueblos indígenas también se mueven en los distintos niveles de poder y utilizando tácticas y estrategias distintas y combinadas, siendo a veces difíciles de clasificar si son sistémicas, institucionales o situacionales. Los cuatro trabajos del monográfico, tal como he dicho, también expresan estas características.

En primer lugar, creo que los trabajos de Asier Martínez de Bringas y de Antonio Salamanca, reflejan muy bien la lucha sistémica de las naciones indígenas frente a las lógicas y dinámicas del capitalismo. Para ambos, la interculturalidad no es

únicamente un problema de establecer las reglas de diálogo dentro del predominio mono-cultural de la tradición liberal e individualista, ni en función del particular sistema de necesidades y capacidades de la cultura occidental. Decía Raimundo Panikkar (1990) que nunca habrá una real pluralidad cultural si no hay un reconocimiento efectivo de la pluralidad en los modos de producción y de la diversidad económica. Muchas veces, se oculta esta realidad, generando una aparente sensación de respeto de la diversidad poniéndose solo el foco en lo simbólico e identitario, omitiéndose el soporte socio-material, socio-económico y existencial.

Si consideramos que el juego de vida de los pueblos indígenas se fundamenta en los derechos colectivos de auto-organización, autonomía política y jurídica, autogestión económica y cultural, junto con la titularidad y administración de sus propios recursos y territorios comunales, Asier Martínez de Bringas defiende que los comunes-indígenas son el núcleo desde donde entender el planteamiento de transformación y resistencia comunitaria de los pueblos indígenas y, además, funcionan como modelos alternativos coherentes que explican cómo se puede crear y sostener valor significativo fuera del sistema de mercado. Gracias a ellos, se des-mercantiliza la economía crematística capitalista que destruye el medio-ambiente por su egoísmo individualista, consumista y codicioso. Incluso el iusfilósofo vasco afirma que los comunes-indígenas son un modelo evolutivo, dinámico y funcional de autogestión y abastecimiento de recursos y formas de vida que combina modelos productivos, junto con prácticas socio-colectivas de vida y sociabilidades, en interdependiente tensión con relaciones culturales y espirituales con el territorio y sus diferentes formas

vivientes. Aquí aparece la significancia de la Naturaleza y el reconocimiento de sus derechos que es expresión del sistema de vida basado en un bio-centrismo radicalmente opuesto al antropocentrismo abstracto, fetichista e idolátrico de la cultura occidental burguesa capitalista.

En la misma línea, Antonio Salamanca subraya que los comunes-indígenas manifiestan la estructura del sistema de necesidades y capacidades sobre el que basa el derecho de los pueblos y, en este caso, de los pueblos indígenas en armonía con la Naturaleza. Los satisfactores concretos creados por sus culturas y proyectos de vida, determinan la pluralidad de modos de especificar el sistema de necesidades y de capacidades que fundamenta la naturaleza humana y que no se reducen a los moldes establecidos por Occidente. El juego del capitalismo impone unos modos de entender el sistema de necesidades y capacidades común a la naturaleza humana, anulando los juegos distintos expresados en los modos concretos que los indígenas desarrollan para satisfacer el sistema de necesidades y de capacidades que son especificados en función de sus contextos históricos, culturales y relacionales. Las comunidades indígenas y los pueblos con sus prácticas milenarias, acotan como bienes merecedores de especial protección para la producción y reproducción de la vida, las sociabilidades, entornos relacionales y tramas sociales basadas en el respeto por la Naturaleza y el vínculo armónico comunal, colectivo, fraterno y basado en el buen vivir, siendo muy diferente a los bienes y medios satisfactores de la cultura capitalista que priorizan los derechos individuales, junto con los dogmas del libre mercado, el crecimiento económico, la depredación del medioambiente y la competitividad.

Tanto Asier Martínez de Bringas como Antonio Salamanca denuncian la política colonizadora, explotadora, ladrona y expropiatoria de la cultura occidental. Incluso, la capacidad que tiene el capitalismo de apropiarse de discursos y productos culturales de otras sociedades, abstrayendo, simplificando y amputando los heterogéneos significados, pone en peligro el sentido de lo común y el modo de entender a la Naturaleza como sujeto, al reducir sus ricos y complejos contenidos, traduciéndolos en términos cientificistas y mercantiles, además de colocar al Estado en el principal mediador que facilita sus intereses. El caso de la economía extractiva es un claro ejemplo y la dificultad que, incluso gobiernos progresistas, tienen para confrontarla pues terminan por aceptarla. Por ello, los dos autores defienden que los pueblos indígenas son los legítimos garantes y guardianes de la diversidad biológica y cultural, de toda una ecología de seres vivientes y no vivientes, de saberes y de epistemologías que van más allá de los intereses extractivistas que tanto daño hacen.

Un ejemplo del reduccionismo sesgado e ideologizado de los conceptos y de las instituciones, lo podemos comprobar en el principio de consentimiento previo, libre e informado que obliga a los estados y a otros actores del mundo mercantil, a contar siempre con el consentimiento de los colectivos indígenas antes de realizar cualquier tipo de acción en sus lugares de vida. Pese a que se pueda considerar positivo, el hecho es que en la mayoría de las ocasiones no se suele aplicar, quedando en papel mojado. De todos modos, soy de los que piensan que ese principio debería invertirse, en el sentido de que los pueblos indígenas son los que deben establecer las reglas de consulta que otorgarían a los estados y a las empresas para

participar en los asuntos consentidos por las naciones indígenas, siendo ellas las que decidan cuándo y sobre qué se les da la palabra a sus interlocutores estatales y mercantiles. La decisión última sería la que los indígenas tomaran, no las hechas por los estados y sus aliados capitalistas.

En segundo lugar, el artículo de Fernando Antonio de Carvalho Dantas, aunque también tiene como trasfondo la lucha sistémica de los pueblos indígenas, se sitúa en las acciones estratégicas institucionales que éstos realizan en el ámbito jurídico-constitucional para disputar las reglas de juego del capitalismo. El denominado nuevo constitucionalismo latinoamericano, tiene como finalidad última transformar la lógica del mercado y el sentido del Estado tradicionalmente subordinado a él, utilizando los medios constitucionales del derecho para enfrentar el horizonte monocultural y jurídico-monista, desde el reconocimiento de la diversidad cultural, la plurinacionalidad y el pluralismo jurídico.

De esta manera, las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia representarían el puente por el que conectar y unir las luchas sistémicas con las luchas institucionales, enfrentando las violencias históricas y estructurales sufridas y cuestionando el tratamiento desigual, asimétrico y destructivo de la cultura jurídica y política tradicionalmente ejercida contra ellos en América Latina. El nuevo constitucionalismo latinoamericano recupera el carácter demo-diverso y liberador de los derechos colectivos de los pueblos indígenas junto con los derechos de la Naturaleza. El reconocimiento constitucional de los proyectos de vida a partir de la multiculturalidad, la pluriversalidad, lo pluricultural, lo intercultural y la plurinacionalidad objetivan modos de ser, de saber-conocer, de hacer y de poder comunales, cuyos siste-

mas de vida indígenas se sostienen en el buen vivir bio-céntrico y geocéntrico (p.e. el *sumak kawsay* andino, el *suma qamaña* aymara y el *ñandereko* guaraní). No se trata solo de disputar las reglas de juego, sino introducir la vigencia de otros juegos distintos al del capitalismo, por muchas dificultades que se presenten.

Finalmente, el trabajo de Pilar Cruz Zúñiga, se refiere principalmente a las luchas y las resistencias situacionales de las mujeres indígenas, en el marco y en el contexto de la expansión capitalista global y los conflictos socio-ambientales que provoca en los territorios indígenas con sus políticas desarrollistas y centradas en la acumulación por desposesión. Los costos sociales y ecológicos para las comunidades y la Naturaleza, incluido el cambio climático, son muy altos con motivo de la economía extractiva eco-cida. La historiadora quiteña describe los contextos de extrema violencia que sufren los pueblos indígenas debido a la explotación de los recursos naturales del gran capital, la apropiación intensiva en gran volumen y de alta intensidad para su exportación. Como reacción, nos encontramos con un acertado análisis de las experiencias situadas y complejas de las propias mujeres indígenas con las que, desde sus compromisos políticos y de liderazgos respaldados por sus organizaciones, sus cosmovisiones y sus luchas cotidianas, abren espacios que van construyendo reconocimiento, pese a los elevados riesgos que asumen por esos contextos tan adversos y violentos dominados por sujeciones y poderes paternalistas, machistas, racistas, clasistas y coloniales.

El daño histórico y estructural producido con el expolio de materias primas, las explotaciones mineras, de hidrocarburos, las madereras, los monocultivos, así como la concesión del agua de los ríos y la cons-

trucción de grandes infraestructuras para el desarrollo industrial, turístico, urbano, portuario (los megaproyectos) por los estados y las empresas transnacionales, tiene su respuesta en múltiples procesos y experiencias de movilización, demandas, reclamaciones y luchas en América Latina que se construyen desde abajo, desde los márgenes y desde pueblos históricamente oprimidos, que con sus acciones y los apoyos solidarios que reciben cuestionan y también transforman –poco a poco– las realidades instauradas, en las cuales predomina como metas y valores fundamentales el progreso, el desarrollo y la obtención del máximo beneficio.

Pilar Cruz Zúñiga visibiliza, principalmente, las estrategias que las mujeres indígenas realizan dentro de las reglas de juego del capitalismo opresor, en los pocos y pequeños márgenes de libertad que se abren, incluso frente a los aparatos del Estado, que se manifiestan como brazos armados de las multinacionales y las grandes corporaciones extractivistas. Asimismo, la autora realiza un cuestionamiento de la insuficiencia que posee el concepto general y monocultural de derechos humanos que se utiliza oficialmente en Occidente, complementándola con una perspectiva compleja, socio-material, multi-garantista, intercultural y pre-violatoria de los derechos humanos. Cruz Zúñiga aúna las luchas y las multigarantías de las acciones, prácticas y relaciones cotidianas que las mujeres indígenas levantan para que la efectividad de los derechos humanos se ejecute no solo por medio de la instancia estatales, sino también a través de medios jurídicos de garantía de derechos no estatales (pluralismo jurídico) y la acción social y cultural organizadas desde las tradiciones y cosmovisiones indígenas (garantías socio-políticas).

Para finalizar, me gustaría aludir al cuento del león, la becerria, la oveja y la cabra narrados primero por Esopo y, después por La Fontaine. El relato es el siguiente:

La becerria, la cabra y su hermana, la oveja, con un orgulloso y fiero león, señor del entorno, dicen que, en tiempo pasado, formaban una sociedad y pusieron en común las ganancias y las pérdidas. En los lagos de la cabra, un ciervo quedó atrapado. Una vez llegados, el león contó con los dedos y exclamó: "Somos cuatro para compartir la presa". Luego repartió en tantas partes el ciervo: tomó para él la primera en su calidad de Señor: "Debe ser para mí, dijo, y la razón es que me llamo León: a eso no hay nada que replicar; la segunda, por derecho, también es mía. Este derecho, ustedes lo saben, es el derecho del más fuerte; y por ser el más valiente y valeroso, aspiro a la tercera parte; si alguno de ustedes osa tocar la cuarta parte, antes lo estrangularé y en mis garras morirá. (La Fontaine, 2007)

Christian de Duve (Morin, 2003), refiriéndose al capitalismo y en el contexto actual de la globalización, afirmaba que la Humanidad había creado un monstruo pluricéfalo que amenaza con devorarla a ella y a todo el planeta. Lo que quiero expresar con el cuento es que siempre prima la ley del más fuerte, dentro del juego político y las relaciones de poder. En toda relación humana con voluntad de poder, hay leones. A nivel global y planetario, el león o los leones se unieron para convertirse en un monstruo de múltiples cabezas.

Utilizando el relato como pretexto, considero que todo estado de naturaleza, sociedad ideal o todo contrato social que forman parte de nuestros marcos categoriales fundantes y enraizados en la tradición occidental y ensalzados por el pensamiento moderno, busca el consenso de todos los miembros de una comunidad o

sociedad, pero siempre oculta e invisibiliza la jerarquía y la estructura desigual sobre la que se articula. Con el león, la ternera o la becerria, la cabra y la oveja quiero subrayar el hecho de que, por lo general, en todo acuerdo las cartas están marcadas por parte de quien tiene el mando en gestionar el espacio y el tiempo de las reglas de juego que le interesa poner sobre la mesa. Dogmáticamente nunca dejará negociar aquellos intereses y derechos que considera irrenunciables y que todos deben aceptar. Si observamos, en el relato hay algo muy curioso: se reparte un ciervo entre un animal que es carnívoro y tres que son herbívoros, con una expropiación y un robo previo ya que el ciervo estaba en territorio de la cabra. Muchas veces las condiciones de un contrato son asimétricas, no son neutrales y objetivas, sino que están mediatizadas por el imaginario de quien tiene más poder o le interesa defender sus intereses. Pero no solo eso, siempre aparecen colectivos que quedan fuera del contrato, como ocurrió con las mujeres y las denominadas razas de color no blanco. Pues bien, esto es lo que ha sucedido y sigue sucediendo con los pueblos indígenas.

Con los cuatro trabajos de este monográfico tenemos un elenco de las luchas sistémicas, institucionales-estructurales y situacionales que las naciones indígenas vienen realizando en defensa de sus culturas, tradiciones, creencias, epistemologías y modos de vivir. Evidentemente, para hacerse fuertes y consolidarse, necesitarían articularse con otras luchas no capitalistas desarrolladas por movimientos sociales cuya finalidad es construir un mundo en el que quepan muchos mundos y en el que quepamos tod@s, con varios juegos de vida y no solo con un solo juego hegemónico y unipolar. Hacer que el

monstruo pluricéfalo deje de ser carnívoro y pase a ser herbívoro como la becerra, la oveja y la cabra requieren múltiples estrategias que sepan enfrentar, no una sola de las cabezas, sino todas simultáneamente. Un primer paso para ello sería reconocer que los pueblos indígenas son los titulares y quienes deben gestionar y administrar sus territorios, entre otras razones, porque nadie mejor que ellos, por lo general, protegen la biodiversidad y el medioambiente, pese a los claroscuros que en todo lo humano podemos encontrar. Sus modos de vida, sus sistemas de necesidades y capacidades y sus satisfactores, junto con las sociabilidades basadas en lo común y lo comunal, la reciprocidad, el reconocimiento mutuo y la fraternidad, el modo de articular y trascender los derechos humanos desde el apoyo mutuo, las luchas anti-patriarcales, anticoloniales y de no mercantilizar crematísticamente la existencia humana y no humana, el respeto de la Naturaleza y el reconocimiento de sus derechos, etc., serían concreciones y ejemplos de que existe la esperanza y la realidad de que otro mundo más justo, digno y plural, es posible.

A pesar de que los indígenas son uno de los colectivos humanos que más ha sufrido y continúa sufriendo una vulneración sistemática de sus derechos en forma de genocidio y epistemicidio, a lo largo del tiempo han demostrado, pese a este drama, una aleccionadora capacidad de supervivencia, en donde el respeto y la conservación de la biodiversidad aparecen como garantía de la supervivencia de todo el planeta. Para ellos, la Naturaleza nunca ha sido un recurso natural, y siempre han tenido que enfrentar las tentativas de destrucción propias del colonialismo capitalista para preservar su mundo. La Naturaleza es indisoluble de la sociedad, la

tierra es la fuente y la raíz de sus culturas y sus cosmologías generalmente interpretan la realidad a partir de una interrelación de no superioridad del ser humano con la Tierra y los seres que la habitan. Por esta razón, no sería descabellado ni tampoco osado defender que sean ellos los titulares y gestores de la biodiversidad y de los bienes comunes que forma parte de lo que, denomino, como recreaciones, entornos o espacios comunes de la Humanidad. Incluso mejor sería hablar de una herencia local (de los cuidados, las obras y las recreaciones que los pueblos indígenas desarrollan en sus relaciones con la Naturaleza) que nos beneficiaría a tod@s (para la totalidad de la Humanidad) y con sus propias reglas de un juego no capitalista. Pero esto es un tema que ahora no voy a tratar.

Bibliografía

La Fontaine, Jean (2007). *Fábulas de La Fontaine*, Madrid, Atlas Editores.

Morin, Edgar (2003). *El método. La humanidad de la humanidad*, vol. V, Madrid, Cátedra.

Panikkar, Raimundo (1990). *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Wright, Erik Olin (2018). *Comprender las clases sociales*, Madrid, Akal.

David Sánchez Rubio

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
dsanche@us.es

SISTEMAS DE VIDAS INDÍGENAS E POSITIVAÇÃO CONSTITUCIONAL NA AMÉRICA LATINA: SUPERAÇÃO DA COLONIALIDADE JURÍDICO-POLÍTICA, LUTAS E PRÁTICAS DO COMUM

INDIGENOUS LIFE SYSTEMS AND CONSTITUTIONAL POSITIVIZATION IN LATIN AMERICA: OVERCOMING LEGAL- POLITICAL COLONIALITY, STRUGGLES AND COMMON PRACTICES

Fernando Antonio de Carvalho Dantas

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiás, Brasil
fdantas@ufg.br

Recibido: junio de 2021
Aceptado: septiembre de 2021

Palavras-chave: Direito indígena, Constitucionalismo Latino-americano, Filosofia, Libertação.

Keywords: Indigenous law, Latin American Constitutionalism, Liberation philosophy.

Resumo: Este artigo trata dos processos culturais e sócio-político-jurídicos da negação dos direitos dos Povos Indígenas latino-americanos. O direito monista como produto cultural ocidental destruiu vidas, práticas, institucionalidades e pensamentos diferenciados hegemonizando cosmovisões e epistemes coloniais. Movimentos críticos orientados pela ação da reflexão desvelaram essas violências institucionalizadas, desencadeando processos de constitucionalização multicultural, pluricultural e plurinacional que positivaram modos de ser, conhecer e agir comunitários dos pluriversos sistemas de vida indígenas de base no bem viver (*sumak kawsay*, *suma qamaña* e *ñandereko*). O Novo Constitucionalismo Latino-americano recupera o caráter democrático e libertador dos direitos.

Abstract: This article deals with the cultural and socio-political-juridical processes of the denial of the rights of Latin American Indigenous Peoples. Monist law as a Western cultural product destroyed lives, practices, institutionalities and differentiated thoughts, hegemonizing colonial cosmovisions and epistemes. Critical movements guided by the action of reflection unveiled these institutionalized violences, triggering processes of multicultural, pluricultural and plurinational constitutionalization that positiveized ways of being, knowing and acting in the community of the “pluriverses” indigenous life systems based

on good living (sumak kawsay, suma qamaña and ñandereko). The New Latin American Constitutionalism recovers the democratic and liberating character of rights.

1. Introdução

A proposta deste artigo é realizar uma reflexão inicial, portanto, não acabada, sobre os processos culturais e sócio-político-jurídicos que invisibilizaram, negaram, desvelaram e reconheceram, na realidade latino-americana, a existência concreta e os direitos dos “Povos Indígenas”. Os direitos são “produtos culturais” na perspectiva de Joaquín Herrera Flores (2005) e a cultura jurídica ocidental, fundada e abstratamente absolutizada no monismo jurídico, tornou-se universal nos movimentos coloniais e colonizadores. Ele destruiu vidas e pensamentos. A racionalidade colonial permanece como “colonialidade” do ser, do conhecimento, do poder, como teoriza Aníbal Quijano. Permanece, efetivamente arraigada, em cosmovisões e epistemes coloniais na perspectiva de Catherine Walsh (2017).

Os movimentos que desvelaram esses processos de violência institucionalizada podem ser observados nas perspectivas da teologia e da filosofia da libertação latino-americana orientados ao resgate de visões de mundo fundadas na perspectiva comunitária. No campo jurídico, configuraram-se os “processos de constitucionalização”, segundo Agustín Grijalva Jiménez (2012), constitucionalização de modos de ser, conhecer e agir comunitários na perspectiva de Fernando Huanacuni Mamani (2010) e de constitucionalismo plurinacional a partir dos sistemas de vida do bem viver (*sumak kawsay*) de Raul Llasag Fernández (2018).

Os múltiplos e plurais espaços desvelados, social e juridicamente, constituem a realidade concreta, portanto, pluriverso na perspectiva de David Sanchez Rubio, que recupera o caráter instituinte e libertador dos direitos (2015; 2020). Neste sentido Antonio Carlos Wolkmer (1994: 195) o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico implica na *multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais*.

Assim, é possível pensar que as lutas pelo reconhecimento de direitos no Novo Constitucionalismo Latino-americano têm papel fundamental na Filosofia da Libertação, no Constitucionalismo Democrático e nas Teorias Críticas do Direito. Segundo Gerardo Pisarello (2012), Ruben Martínez Dalmau e Roberto Viciano Pastor (2010) a participação popular constitui o pilar fundamental do resgate dos processos constituintes democráticos e transformadores. As Constituições do Brasil (1988), Colômbia (1991), Equador (2008) e Bolívia (2009), entre outras, integram os ciclos constitucionais que Raquel Yrigoyen Fajardo (2010) chama, respectivamente, de constitucionalismo multicultural, pluricultural e plurinacional, caracterizados, respectivamente, pelo reconhecimento inter-relacionado da diversidade cultural, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.

As ações e reflexões desse novo paradigma jurídico baseado nas visões de mundo indígenas são guiadas pela perspectiva concreta e real da vida e sua representação conceitual e normativa. Do ponto de vista metodológico, ele dialoga com a historização e formação de conceitos (Senent de Frutos, 2013). Aborda-se a

constituição, como norma jurídica, sua qualidade e eficácia, a partir de investigações teóricas, documentais e empíricas relativas ao Brasil, Equador e Bolívia, para decodificar a profunda alteração no sentido formal da Constituição como norma ao contemplar e positivar as relações necessárias à vida em sociedade em contextos plurais e complexos.

Conclui-se que os processos de ação da reflexão orientados por movimentos como a teologia e a filosofia da libertação, o indigenismo crítico e o pensamento críticos contribuíram decisivamente para o reconhecimento e positivação de direitos étnicos diferenciados em escala constitucional em contextos latino-americanos.

2. O desencobrimento do outro diferenciado configurado nas subjetividades indígenas

O Século XX foi palco de grandes e diferentes movimentos de libertação. Pode-se dizer que foi uma articulação inter-relacional de ações de libertação nos campos econômico, político, social, cultural, étnico e de gênero, dentre outros. Segundo Eduardo Devéz-Valdéz (2017), ao refletir sobre o “pensamento periférico” na Ásia, África, América Latina e Eurásia nos últimos três séculos, essas regiões submetidas a violentos processos de invasão e colonização, se insurgem reflexivamente contra os processos de dominação colonial, empreendendo movimentos integracionistas e anti-imperialistas.

Essas ações, segundo o autor, refletem um problema proposto pela intelectualidade sul-americana, africana, asiática, eslava, balcânica e ibérica, subjacentes

aos processos de libertação, descortinado na disjuntiva de ser como o centro em contraposição com ser nós mesmos.

Os processos políticos e jurídicos que resultaram no reconhecimento dessas subjetividades coletivas e diferenciadas que os povos indígenas latino-americanos configuram são complexos e envolvem três perspectivas: pastoral / teológico, político / sindical e epistêmico / filosófico. Nesta perspectiva a metodologia analética da filosofia política crítica de Enrique Dussel (1974; 2007) guia as reflexões no sentido de identificar nas práticas de libertação dos povos indígenas, um movimento político que se insurge contra as relações de opressão da ação institucional tanto do estado como do direito. Por outro lado, busca aproximar essas práticas aos movimentos críticos de libertação relacionados com a teologia, filosofia, sindicalismo, movimentos sociais e processos políticos.

A teologia/filosofia da libertação constitui-se em processo de comprometimento político, ético, moral e espiritual que extrapola o âmbito meramente acadêmico, escrito, para transformar-se na “ação da reflexão” que caracterizou a atuação comprometida da igreja católica na América Latina contra as opressões institucionalizadas para com os povos e comunidades em contextos de colonialidade.

É neste sentido que Raul Fonet Betancourt (2019), ao tratar do pensamento crítico de Ignacio Ellacuría, reafirma que o compromisso da espiritualidade com a transformação social configura um *movimento cognitivo e reflexivo* de pessoas e instituições que geram ações libertadoras.

Esses movimentos, na América Latina e, especialmente, no Brasil se estruturaram em bases de ação como as pastorais arqui-diocesanas da igreja católica vincula-

das a questões fundamentais de educação e direitos humanos, razão de existir dos movimentos sociais, em processos de libertação relacionados à terra, ao trabalho, ao ambiente, aos povos e comunidades, às identidades, gênero, entre outros.

Segundo Luis Carlos Susin (2013: 1679) a teologia da libertação nasce ecumênica, nas igrejas periféricas, bem como pública e política, na interlocução com o povo oprimido nas periferias do mundo ocidental. Para ele a teologia da libertação é uma “experiência espiritual e intelectual” o que coincide com a posição “fornetiana” apontada anteriormente.

O autor afirma (Susin, 2013: 1686) que enquanto ação institucionalizada da igreja em defesa da vida dos pobres e oprimidos, a teologia da libertação, além da defesa da vida, realiza a defesa daquilo que faz a vida ter dignidade: os conhecidos popularmente meios de vida. Esses meios são os materiais, as relações e os lugares que possibilitam a vida em todos os seus sentidos, portanto, os seres vivos e os meios para sua manutenção, reprodução e projeção futura. Para tanto a metodologia empregada nas *práxis* de libertação, segundo o autor citado, envolvem três mediações: sócio-analítica, hermenêutica e prática. Na primeira, conhece-se a realidade, na segunda a vincula a formas cristãs e a terceira a transforma.

A complexidade do real e uma ação plural que o reflexe não pode atuar de forma vertical, nem de cima para baixo, de acordo com as metodologias dedutivas convencionais hegemônicas, nem de baixo para cima, segundo os cânones críticos convencionalizados, senão de modo horizontal por meio da epistemologia da libertação.

Este foi o rumo que tomou a teologia da libertação em seus movimentos de ex-

pansão e apropriação pelas denominadas teologias contextuais. As diferentes formas de teologia, como feminista, trabalhista, indígenas, negra (*Black Theology*), de diversidade sexual (*Gay e Queer*), ecoteologia e de libertação animal, entre outras (Susin, 2013: 1687). Compreendendo que encontra-se nesse movimento de expansão, o encontro, a conexão, com os denominados grandes movimentos de libertação do século XX como afirmou, recentemente, ao se referir à influência teologia da libertação na sua formação, a filósofa e teórica feminista Donna Haraway (2019: 4), uma das mais influentes intelectuais da contemporaneidade e professora emérita de História da Consciência da Universidade da Califórnia-Santa Cruz.

No itinerário contemporâneo das práticas de libertação a teologia reencontra a filosofia.

Enrique Dussel (2007) ao tratar da história da política na perspectiva da filosofia política crítica dos povos latino-americanos, descortina a colonialidade dos marcos analíticos que orientam o pensar a história e a política a partir de categorias helênicas, ocidentais e europeias configurando como limites ao pensamento crítico, os marcos do “helenocentrismo”, “ocidentalismo” e “eurocentrismo” na construção da Modernidade. O autor escalona a Modernidade em dois momentos: jovem e madura. A Modernidade jovem, que envolve a cristandade hispano-americana, a cristandade lusitana diante da alteridade do escravo africano e as cristandades do norte da Europa.

Para a análise que se pretende neste trabalho, interessam as bases da primeira ou “jovem” Modernidade, hispânica e lusitana, uma vez que a Modernidade europeia relaciona ao nascimento da filosofia

política em Ginés de Sepúlveda, a crítica à expansão colonial e a crítica à escravidão de Bartolomé de las Casas, a justificação da ordem colonial de Francisco de Vitória e o deslocamento da alteridade do indígena para o mestiço latino-americano, bem como a legitimação da escravidão na interpretação burguesa liberal de John Locke (Dussel, 2007: 187-236).

Na atualização crítica de Jesus Antônio de la Torre Rangel, (2013: 133) a modernidade europeia é unívoca e o direito moderno, univocista, assim a acompanha. O autor propõe, fundado em Antonio Carlos Wolmer (2006), um rompimento epistemológico com essa perspectiva para tratá-lo analogicamente como uma racionalidade que aceita o plural, o diverso, sem perder o essencial da juridicidade que é a justiça, configurados no campo do pluralismo jurídico.

A imposição da realidade de maneira equívoca, ocultando o essencial expressados em narrativas próprias dos povos de *Abya Yala* foi um projeto da modernidade para o então denominado novo mundo. O amauta andino Fausto Reinaga (2006, 25) contesta de modo veemente esse projeto quando diz: *La etnologia contemporânea acaba de descobrir que fue el índio de Preamércia quien inventó la palabra humana*, e enfatiza que: *el índio maya es el creador del lenguaje hablado. Buda y Cristo hablarón el maya*. Essa assertiva amáutica reprovava o caráter colonial de expressões paradigmáticas hegemônicas e naturalizada como verdades absolutas como: *Antes era o verbo [...] fundante da cosmovisão cristã universalizada no mundo cristão moderno, ou no budismo, As palavras têm o poder de ferir e de curar. Quando elas são boas, têm o poder de mudar o mundo [...]* que historicamente acompanham os modos de vida contemporâneos no mundo ocidental.

Importante ressaltar a carga cultural dessas palavras, no significado, no simbolismo e na intencionalidade que carregam. A interpretação das palavras não cabe a quem as pronuncia e sim aos seus destinatários. O processo colonial foi vernalizado. Naturalizou suas palavras e apagou palavras das narrativas diversas. As palavras proferidas na primeira missa do Brasil, exaltaram em latim a religiosidade cristã representada na Santa Cruz de modo absoluto, como um referente cultural. Entretanto, a apreensão do ato simbólico e sua ritualidade, segundo a concepção indígena tupinambá, produziu efeito contrário: não foi a exaltação da Santa Cruz (significante da religiosidade cristã) e sim o culto à natureza morta, às árvores mortas representadas na cruz de cristo. Segundo o historiador Francisco Alfredo Guimarães (2013) a expressão *I kew arabutan jucapira*, frase tupi-guarani pronunciada pelos Tupinambá durante o ato, manifestava a surpresa com o colonizador que cultua árvores mortas, madeira, objeto.

Por outro lado, o ato marca a introdução da racionalidade binária em relação à Natureza, com a ideia da natureza transformada, objetificada, apropriada e, funcionalmente santificada, idolatrada como objeto de mercado na perspectiva de Franz J. Hinkelammert e Hugo Assmann (1989), própria da racionalidade capitalista instrumental e mecanicista. Racionalidade inculcada ao longo do processo colonial para legitimar o a invasão e o saque do novo mundo, denominado jurídica e politicamente de conquista.

A primazia do mercado e da cultura cristã, seus sujeitos e ações marcaram o processo colonial. Tudo o que não fosse oriundo das concepções de pessoa, ações e conhecimento modernos e cristãos deveria

ser ocultado, invisibilizado, morto. Assim se deram os processos de genocídio, etnocídio e epistemicídio ao longo da história colonial da América Latina.

Começaram com a desconsideração e negação da humanidade dos povos originários, superada, formalmente, com a edição da Encíclica Papal Sublime Deus (1537) que reconheceu a condição de verdadeiramente humanos aos índios, já demonstrado em trabalhos anteriores (de Carvalho Dantas, 1999; 2003; 2016). O reconhecimento institucional da humanidade dos índios pela autoridade da igreja operou no campo ético-moral como um limite ao extermínio físico, genocídio, dos povos originários. Não impediu, porque na prática, implementaram-se processos de desqualificação das culturas originárias não cristãs orientadas por políticas e ações de assimilação e aculturação forçada o que significou a destruição das identidades étnicas, os etnocídios. Estas práticas estenderam-se até o século XX tendo sido superadas, mais uma vez, do ponto de vista formal, pelo reconhecimento de direitos étnico em escalas nacional e internacional, de acordo com Carlos Frederico Marés de Sousa Filho (2006). Mortes físicas e mortes culturais culminaram na morte de corpos de conhecimentos, os denominados epistemicídios na complexa conceituação atual de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009).

Para Rosane Freire Lacerda (2014) foi exatamente a contribuição dos movimentos indígenas, fundadas no pensamento amáutico e no sindicalismo, que superou o mito do Estado-Nação na América Latina ao propor e positivar a plurinacionalidade, especialmente no Equador e Bolívia. Esta plurinacionalidade não como mero reconhecimento de direitos

diversos e específicos e sim como modelo de comunidade política com bases éticas, axiológicas e institucionais plurais espelhadas no conhecimento e nas diferentes concepções políticas e jurídicas próprias/específicas das diferentes comunidades nacionais originárias.

Este é um fato notável. A construção formal do Estado Plurinacional é uma realidade jurídico/constitucional latino-americana. A sua concreta efetividade depende de relações de poder que não podem prescindir dos saberes e sistemas de vida indígenas: os *sumak kawsay* na perspectiva *Kicwa* de Raul Llasag Fernandes (2018) que sustenta as transformações do constitucionalismo plurinacional desde as bases, desde as realidades concreta dos sistemas de vida.

Conceitual e concretamente, o Estado plurinacional não se limita a uma categoria formal includente de diferenças étnicas e culturais. Comporta identidades individuais e coletivas diferenciadas, culturas, saberes, sistemas de vida, sujeitos políticos não sujeitados (Guatari, 2005) e defesa multi-garantista do comum com a combinação do político e jurídico, institucionalidades e práticas instituintes na perspectiva de David Sánchez Rubio, (2018). Ademais, aponta para um futuro mais democrático que supere processos violentos de exclusão.

Um sistema novo de direitos onde a pluri-versidade reconfigura o estado, os sujeitos, delimita direitos, contempla relações de respeito e justiça convivencial democrática.

3. O Novo Constitucionalismo Latino-americanos e mudanças paradigmáticas: biocentrismo, sujeitos e institucionalidades diferenciadas

O Novo constitucionalismo Latino-americano configura, no tocante aos direitos dos povos indígenas, uma profunda alteração no sentido formal da Constituição como norma jurídica. Em primeiro lugar, por rechaçar os modelos coloniais de organizar o estado e o direito; em segundo, por contemplar as normatividades necessárias para a vida na sociedade plural e complexa, reconhecendo diferentes identidades, territorialidades, juridicidades, democracias, estatalidades, cosmogonias.

Estas são contribuições a partir da América Latina para a construção de uma epistemologia constitucional do sul, e, como denomina Boaventura de Sousa Santos (2010: 72) um *constitucionalismo desde abaixo* que evidenciam expansão do campo político mas allá del horizonte liberal compreendendo: a) *una nueva institucionalidad, del estado nacional al estado plurinacional*; b) *una territorialidad nueva configurada em las autonomías asimétricas*; c) *nuevas subjetividades individuales y colectivas, del sujeto individual de la modernidad a las subjetividades complejas que transitan del individuo a las comunidades, naciones, pueblos y nacionalidades*; d) *una legalidad nueva, del monismo al pluralismo jurídico* e, por último, e) *un régimen político nuevo de la forma representativa de democracia hacia las formas participativas comunitarias y interculturales*.

Neste sentido, o constitucionalista argentino Alejandro Marcelo Medici (2016: 139-210) afirma que encontram-se no Novo Constitucionalismo Latino-americano o verdadeiro propósito de realizar o giro decolonial para combater os modelos de direito estado monocultural eurocêntrico, trazendo uma nova teoria constitucional horizontal e decolonial no sentido de recuperar uma inacabada ideia de constitucionalismo de *Nuestra América*, por meio de um pensamento situado em nossa realidade histórica, não submetido à naturalização e universalização das experiências hegemônicas europeias. Para o autor, essa virada depende de três exercícios: a) aplicar o princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida como critério material, não abstrato, de prioridade entre princípios, normas e valores; b) adotar a alteridade como exercício de análise constitucional e d) não sub-sunção da práxis sócio-histórica crítica ao sistema jurídico hegemônico.

As Constituições do Brasil (1988), da Colômbia (1991), do Equador (2008) e Bolívia (2009), integram os ciclos constitucionais que Raquel Yrigoyen Fajardo (2015: 35-58)¹ denomina, respectivamente, de cons-

1. Según la autora al configurar este sistema como un nuevo paradigma para el estado y para los estados latinoamericanos, las experiencias del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano fueron articuladas en lo que clasifica de tres ciclos constitucionales: a) Ciclo del “Constitucionalismo Multiculturalista” (1982-1988): reconocimiento de la diversidad cultural (Guatemala, 1985; Nicaragua, 1987 e Brasil, 1988); b) Ciclo del “Constitucionalismo Pluricultural” (1989-2005): reconocimiento de formas de pluralismo jurídico (Colômbia, 1991; Paraguai, 1992; Peru, 1993; Argentina, 1994; Bolívia, 1994; Equador, 1998; México, 1998-2001 e Venezuela, 1999) y c) Ciclo del “Constitucionalismo Plurinacional” (2006-2009): procesos de refundación del estado (Equador 2008 e Bolívia 2009). Yrigoyen Fajar-

titucionalismo multicultural, pluricultural e plurinacional, caracterizados pelo reconhecimento da diversidade cultural, do pluralismo jurídico e da plurinacionalidade.

A plurinacionalidade e o pluralismo jurídico, são consequências do debate que perpassou toda a década de 1980 sobre o multiculturalismo. Supera-o. Para o autor Peter McLaren (1997: 33), existem diferentes correntes de multiculturalismo, que perpassaram ao longo da história gerando distintas concepções a que chama de: a) multiculturalismo conservador, que reconhece as diferenças mas, ao mesmo tempo, estabelece uma política de assimilação com a finalidade de integrar o distinto no grupo universal; b) multiculturalismo liberal, que supõe uma igualdade natural entre as raças e grupos; c) multiculturalismo liberal de esquerda, que essencializa as diferenças, enquanto experiência própria alheia ao contexto social, e d) multiculturalismo crítico ou de resistência, segundo o qual os significados históricos e culturais são cambiantes e fixados temporalmente dependendo de lutas discursivas, históricas e políticas, ou sejam: lutas sociais.

As constituições recentes da América Latina atuais integram o que Gilberto Bercovi (2015: 122-123) denomina constituições transformadoras do século XX e início do século XXI. Para o autor, essas constituições buscam a transformação social e a diminuição de desigualdades ao analisar realidades constitucionais de países como Brasil, Índia, África do Sul, Portugal, Espanha, Equador, Bolívia, Venezuela. María Concepción Pérez Villalobos, (2015: 1308-1309), afirma que se o

do, R. (2015). “Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista”, en Baldi, C. A. *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.

constitucionalismo do início do século XX, com destaque para a constituição mexicana de 1917, foi caracterizado de constitucionalismo social. Por sua vez, reitera a autora, que o final do século XX provocou uma virada de perspectiva e, pode-se dizer que, baseado nas experiências do reconhecimento dos direitos coletivos e sociais, o constitucionalismo do final do século vinte e início do XXI é o constitucionalismo indígena. Estado pluricultural, identidade intercultural e plurinacional, territorialidades coletivas e seus regimes especiais, jurisdição e justiça comunitária são alguns dos aspectos que configuram esse constitucionalismo indígena.

Reconhecimento de subjetividades diferenciadas significa reconhecimento de sujeitos históricos, políticos e ações sociais e participativas igualmente diferenciadas. A participação popular indígena é uma característica distintiva do Novo Constitucionalismo Latino-americano que constitucionalizou as culturas indígenas, na perspectiva de um novo paradigma jurídico-constitucional (Bagni, 2017: 173-198).

Roberto Viciano Pastor e Ruben Martínez Dalmau, (2015: 1233-1241), com base no pensamento crítico de Carlos de Cabo Martín, resgatam e demonstram, segundo o constitucionalismo crítico, as diferenças entre o constitucionalismo do Norte, que sofre erosão e retrocesso em aspectos essenciais como formalização e desjuridização entre outros, e o Constitucionalismo do Sul como um processo de renovação e fortalecimento com dinamismo criativo e autenticidade democrática, reforço progressivo da normatividade constitucional, eficácia e força da constituição pelo empoderamento das maiorias que despoñtam como “guardiãs” sociais da constituição. Este raciocínio pode ser aplicado às minorias indígenas que se apegam ao texto constitucional e ao seu sentido nor-

mativo para exigir da sociedade e do estado o respeito e a efetividade dos direitos diferenciados reconhecidos. Os autores se referem à pluralização dos processos participativos com a valorização dos processos democráticos comunitários próprios das nações e grupos diferenciados (Martínez Dalmau e Viciano Pastor, 2010).

Nesta perspectiva é importante ressaltar as práticas de lutas pelo direito levadas a cabo pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), especialmente por meio do “Acampamento Terra Livre (ATL)”. A APIB, criada em 2005, aglutina os movimentos indígenas no Brasil com o propósito de fortalecer a convergência de lutas por meio da união e da articulação dos povos e seus movimentos para a exigência e efetivação de direitos reconhecidos bem como a luta pelo reconhecimento e positivação de novos direitos. Um dado da maior relevância, que demonstra a diferença de atuação no exercício da democracia comunitária, é que o ATL, ou seja, uma ação de luta por direitos, é configurado institucionalmente como sua instância superior.²

Assim sendo, os direitos reconhecidos e positivados necessitam de vigilância permanente pela sua manutenção e, principalmente, efetivação. São direitos inacabados e inconclusos, como visto anteriormente. Para Nuria Tabanera García (2016: 37-48) os novos movimentos indígenas na América Latina, seguindo o lema zapatista *nunca más un México sin nosotros*, transformam a utopia em realidade ao conseguir positivar na constituições do

2. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) que luta, permanentemente, em defesa da Constituição como se extrai da falado seu coordenador executivo Dinaman Tuxá. Disponível em: <http://apib.info/apib/> e <https://www.facebook.com/apiboficial/videos/1988965334706959/>. Acesso no dia 10 de outubro de 2019.

sul, direitos étnicos diferenciados, entretanto, critica a autora, o catálogo de direitos reconhecidos constitucionalmente como a plurinacionalidade, o pluralismo jurídico ou a tomada de poder por líderes indígenas não melhoraram substancialmente as condições de vida desses povos.

Para David Sánchez Rubio (2020) é fundamental e imprescindível manter o poder constituinte popular, como esfera instituinte de direitos, diante da crise do estado constitucional de direitos e dos movimentos tendentes a desconstitucionalização

A seguir resgata-se o afirmado no início deste tópico para discorrer resumidamente sobre os avanços paradigmáticos do Novo Constitucionalismo Latino-americano relacionado às cosmovisões biocêntricas de saberes e sistemas de vida dos povos originários e da configuração conceitual dos sujeitos e institucionalidades diferenciadas com destaque para as formas de estado, território, democracia, direitos, justiça.

3.1 Filosofias biocêntricas de vida

Os direitos da Natureza encontram-se em um lugar de máxima complexidade pois são configurados a partir da relação entre os diferentes seres móveis e inertes (bióticos e abióticos) que integram a Cosmos-Natureza, nela convivem em coordenação harmônica, com integralidade, inter-relacionalidade e são fundamentos reais de narrativas sobre práxis sócio-históricas, conforme Germana de Oliveira Moraes (2018). Estas ideias foram condensadas na apresentação do livro *Direitos da Natureza: teoria, política e prática*, que reúne inéditas reflexões de diversos autores sobre este que é considerado um dos maiores avanços epistêmicos do direito nas primeiras duas décadas deste século.

Deste modo, para uma possível conceitualização desses direitos é necessário reconhecer que os as dimensões “naturais” e as dimensões “humanas” da Natureza, classicamente separadas, envolvem seres que estão em constante simbiose (Herrera Flores, 2005; Becker, 2006).

Decodificar essas relações significa compreender sua organicidade e, acima de tudo, compreender que circunscrevem-se em racionalidades diferenciadas, cosmogonias e epistemologias concretas de povos e comunidades que possuem perspectivas integradoras e indissociáveis da Natureza à cultura e desta à Natureza. Uma relação dialética de complementaridade como explica Cristiane Derani (2017: 277) para quem *o direito e apolítica devem empregar signos e significados compatíveis com a ideia de natureza dinâmica e integrada, dotada de um valor intrínseco, fonte de toda a vida, na qual o ser humano se conecta e dela depende*. Entender também que envolvem conteúdos racionais, éticos, morais e espirituais integrados, que configuram as cosmovisões e filosofias indígenas do *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* e *Ñandereko*. Esses conceitos significam, respectivamente, bem viver em línguas Kicwa, Aymara e Guarani. Significam modos de vida harmônicos e situados com o seu lugar, que foram constitucionalizados no Equador e na Bolívia.

Nesta perspectiva, compreender essa realidade constitucional diferenciada requer, em primeiro lugar, observar o resgate de filosofias andina e amazônicas, conhecimentos indígenas suplantados no processo colonial pela racionalidade ocidental hegemônica, que começaram pela negação da humanidade dos povos originários, seguida da negação de culturas e de qualquer direito, como disposi-

ção, como esforço teórico, metodológico e prático pós-colonial; em segundo, a construção compartilhada em diálogos, de um novo campo epistêmico e político de direitos uma vez que oferece para a teoria do direito uma inovadora perspectiva de concreta no âmbito da criação, posituação, interpretação e efetivação dos conhecidos e genéricos direitos econômicos, sociais e culturais uma vez que dão sentido ao “pluriverso” que é o mundo real, para além das fronteiras epistêmicas europeias. Mundo concreto e complexo nas relações harmoniosas entre seres conviventes com a terra, animais humanos e não humanos relacionados aos processos de satisfação de necessidades materiais e espirituais imprescindíveis para a vida.

Reiteradamente afirmamos que essa relação harmoniosa implica em cuidados e deveres para com a Natureza nos âmbitos da precaução e da sustentabilidade, portanto, implica em limites. Joaquín Herrera Flores (2004: 80-89) chamou de “dever de precaução e sustentabilidade”.

Os direitos da Natureza, fundados na *ideologia do buen vivir* (Caria e Domínguez, 2016) ao mesmo tempo, rompem com uma tradição jurídica consolidada e fundada no humanismo abstrato que binariamente categoriza pessoas, coisas e relações ideais, que fomentam ideologias instrumentais e mecanicistas de relação predatória com a Natureza.

A separação entre “homem” e “natureza” é uma dessas relações binárias universalizadas com êxito porque funcional ao sistema capitalista que o Novo Constitucionalismo Latino-americano contribui para sua superação, ao introduzir na escala constitucional perspectivas de inalienabilidade e proteção dos comuns em perspectiva paradigmática pós-capitalista (Houtart, 2015).

O alcance dos direitos da Natureza, enquanto princípio e norma constitucional, compreende consciências, ações de religião, de compreensão da interdependência e da integralidade sistêmica dos seres que integram o espaço de todas as formas de vida. Isto implica – como tratado nesta reflexão – em diferentes sujeitos, ações e institucionalidades, em diversos e heterogêneos modelos de desenvolvimento, pautados na harmonia e no cuidado para e com a Natureza.

Por outro lado, no contexto da justiça, a jurisprudência de tribunais tem referendado os direitos da Natureza. Já somam oito (8) os rios reconhecidos como sujeitos no mundo: Vilcabamba, no Equador, o pioneiro; Ganges e Yamuna, na Índia; Whanganui River, na Nova Zelândia; Atrato, Coelho, Combeina e Cocora, na Colômbia, neste, além do reconhecimento recente da sua Amazônia como sujeito de direito. Rios no mundo e Amazônia Colombiana reconhecidos como sujeitos de direito biocultural.

Este movimento – genuinamente fundado em cosmovisões indígenas de Abya Yala (latino-americanas), com raízes fincadas nas ações e essências comunitárias de culturas biocêntricas de povos não antropocêntricos, não capitalistas – é uma tendência em instituições fundamentais no contexto internacional contemporâneo como as Nações Unidas (ONU) e a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

O Programa “Harmony with Nature” da ONU, realiza os diálogos para a elaboração da Declaração Universal dos Direitos da *Pachamama*, *Madre Tierra* ou Natureza; a Opinião Consultiva OC-23/17, da Corte Interamericana de Direitos Humanos³

3. Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). (2017). *Opinião Consultiva OC-23/17, sobre o Meio Ambiente e os Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/sitios/>

sobre Meio Ambiente e Direitos Humanos relaciona o direito ambiental e direito humano de modo integrador e fundamental. Por sua vez, o Vaticano publicou a Encíclica Papal *Laudato Si* (2015) do Papa Francisco que preceitua o cuidado com a Casa Comum⁴. Todos os casos tratam da *Pachamama*, *Madre Tierra*, Natureza, Terra como mãe, como “casa comum” e da imperiosa necessidade do seu cuidado.

3.2 Sujeitos e institucionalidades diferenciadas

Como afirmado anteriormente, subjetividades e institucionalidades diferenciadas caracterizam dimensões categoriais e conceituais paradigmáticas nas quais o Novo Constitucionalismo Latino-americano rechaça os modelos racionais eurocêntricos.

O reconhecimento constitucional dos direitos indígenas representa, no plano formal, o fim da exclusão jurídica dos índios e de suas sociedades. Constituem garantias que devem ser efetivadas e, principalmente, novo paradigma tanto para a interpretação e aplicação multi-garantista do direito positivado em nível infraconstitucional mediante leitura constitucional como para regulação específica que atenda aos múltiplos aspectos da complexidade e dinâmica que configuram os povos indígenas em suas relações com a sociedade envolvente e o Estado.

libros/todos/docs/infografia-por.pdf. Consultado em 25/08/220.

4. Bergoglio, Jorge. Santo Padre Francisco. (2015) *Carta Encíclica “Laudato Si” do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum*. Cidade do Vaticano. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Neste sentido, as noções de sujeito como pessoa da modernidade⁵, sujeitos diferenciados como pessoas concretas e diversas, institucionalidades que as conceituam e abrigam, sua desconstrução e a elaboração dialógica de novos paradigmas são essenciais para os propósitos desta reflexão.

A noção de pessoa enquanto sujeito histórico engendrado pela modernidade e baseado no individualismo está inculcada na colonialidade do ser, do poder, do saber (Quijano, 2000) e da visão de mundo (Walsh, 2015: 343-360) hegemônicos no processo colonial. As influências que este conceito exerceu no direito ocidental moderno, moldou e universalizou os contornos jurídicos do sujeito de direito abstrato, unívoco, descontextualizado e formalmente igual, baseada na pessoa individual. Segundo Louis Dumont (1985) a ideia de indivíduo autônomo somente se mostra com a Reforma, pois o protestantismo introduz a concepção de indivíduo autônomo, com vontade. A vontade é o que caracteriza o indivíduo, mediante o exercício pleno da razão.

Os povos indígenas, sociedades e comunidades tradicionais constroem a noção de

5. A noção de racionalidade moderna que a seguir tomaremos, foi retirada de Luiz Fernando Dias Duarte: *Os três séculos que mediam entre o Renascimento e a Revolução Francesa são o tempo unanimemente designado da Grande Ruptura ou Transformação. Neles se condensam e evidenciam as demonstrações ideológicas da visão de mundo moderna e neles se difundem e consolidam as implicações concretas – políticas, econômicas e sociais – da nova ordem. Três palavras significativas expressam o sentimento de mudança radical que pósteros e contemporâneos atribuem ao conturbado período: Renascimento, Reforma e Revolução. Re-fazer o mundo contra uma tradição de que se suspeita, contra hábitos que se renega.* Duarte, L. F. D. e Giumbelli E. A. (1995). “As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade”. *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 77-78.

pessoa e as subjetividades com vontade coletiva, configurações e características distintas daquelas do sujeito da modernidade, aproximando-os conceitualmente dos atuais e diferenciados sujeitos históricos, coletivos e concretos, como define François Houtart (2004).

A categoria Estado é produto da modernidade que configura, na perspectiva sociológica, o sistema político, envolvendo governantes e governados. Internamente, enquanto organizador do poder o Estado tem estruturas que o identifica em três perspectivas: a) Estado Unitário, quando se tem um único centro decisório constituinte e legislativo; b) Estado Federal quando tem múltiplas escalas e centros decisórios constituintes e legislativos e, c) Estado Regional ou Autônomo, com múltiplos centros decisórios políticos e com autonomia legislativa (Ferrando, 1986).

O Estado Moderno diante da desconexão entre a abstrata proposta formal nacional unívoca, os elementos do Estado, que já não são mais os mesmos de outrora; os pilares, justiça, força e economia que de tão sólidos se esmaecem, e os princípios, igualdade, liberdade, propriedade, que de tão sinônimos carecem revista em função do concreto subjacente: a realidade social.

A realidade sociocultural latino-americana é plural e complexa. Os povos indígenas compõem essa pluriversidade que foi historicamente negada em razão das diferenças étnicas e culturais em confronto com a sociedade nacional hegemônica. Reconhecê-los, expressamente, foi o desafio dos processos democráticos contemporâneos marcados pela identificação das violências no contexto da sociedade plural e estado nacional. O Novo Constitucionalismo Latino-americano ao reconfigurar o estado com plurinacional ensaia

uma forma intercultural de realização da justiça social, uma vez que essas sociedades indígenas diferenciavam-se substancialmente do padrão moderno de Estado e de direito unívocos e uniformizadores.

O Estado-nação, (de Carvalho Dantas, 2019), é configurado tendo como ideia central a homogeneidade social e cultural. Universalizou um *padrão das grandes histórias para categorizar o modelo europeu ocidental de organização da comunidade política. A universalização desse modelo cultural, –ou como Benedict Anderson (2000)– prefere quadros axiomáticos universais*. Os estados nacionais latino-americanos, em seu processo de formação, suplantou *formas diversificadas da vida e organização social dos povos indígenas*, e se constituíram a partir do modelo europeu hegemônico.

O novo constitucionalismo latino-americano promoveu uma ruptura com essa ideia de Estado-nação padrão e por isso é denominado constitucionalismo transformador. Em primeiro lugar porque realiza uma oposição aos modelos liberal e neoliberal (Pisarello, 2010); em segundo, porque cria novos paradigmas baseados nas cosmogonias indígenas do Bem Viver: *Sumak Kawsay, Suma Qamaña e Ñandereko* (Grijalva Jiménez, 2010 e Huanakuni Mamani, 2015) e em terceiro, porque rejeita o humanismo abstrato e normativo ideais e contempla pressupostos teórico-práticos concretos e participativos da utopia andina (Ávila Santamaría, 2015).

Para José Luiz Quadros de Magalhães (2012: 377) o *estado plurinacional constitui uma alternativa para uma nova ordem democrática mundial*. Em primeiro lugar porque encampa uma democracia

6. Questão tratada por Anderson, B. Introdução. En: Balakrishnan G. (2000). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.

dialógica participativa, em segundo porque supera o modelo de estado e direito apropriados e a serviço da e para a manutenção dos privilégios das minorias oligárquicas, em terceiro porque recupera valores, saberes e formas de organização social como complexo de representações simbólicas de povos e comunidades que transitam nos planos identitários, políticos, econômicos, jurídicos, entre outros.

4. Conclusões

Por tudo o que foi exposto, conclui-se que o reconhecimento jurídico das diferenças que constituem as pessoas e sociedades indígenas formalizadas e positivadas nas Constituições e os respectivos processos de efetivação, deverão seguir as garantias de processos informais ou institucionalizados, democráticos, interculturais e heterogêneos de efetivação. Obrigatoriamente, esses processos deverão com a participação política e institucional no âmbito do e com o Estado; autonomia na definição do território e na gestão dos seus bens; e de atuação segundo suas juridicidades valores e práticas sociais, que conduzem a um tipo diferenciado de desenvolvimento, espelhados, primordialmente, na organização social interna de cada povo, e, sucessivamente, tanto na ordem constitucional interna dos estados reconfigurados quanto no conjunto integrado dos direitos humanos.

Bibliografia

- Anderson, B. (2000). “Introdução”. En Balakrishnan G. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- APIB. (2019). Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <http://apib.info/apib/>

- Ávila Santamaría, R. (2015). “La utopia andina” in Baldi, C. A. *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.
- Bagni, S. (2017). *Il popolo legislatori*. Bolonia: Bolonia University Press.
- Bercovici, G. (2015). “La Constitution Brésilienne de 1988, les constitutions transformatrices et le nouveau constitutionnalisme Latino-Américain”, en Herrera, C. M. *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd’hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?* Paris: Éditions Kimé.
- Bergoglio, Jorge. Santo Padre Francisco. (2015). *Carta Encíclica “Laudato Si” do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum*. Cidade do Vaticano. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Caria, S. e Domínguez, R. (2016). “Equador’s Buen Vivir: a new ideology for development”. *Latin American perspectives*, v. 43, n. 1, 18-33.
- De Carvalho Dantas, F. A. (2019). “El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano como uma proposta jurídica decolonial”, en Julios-Campuzano, A. *Constitucionalismo. Un modelo jurídico para la sociedad global*. Pamplona, Editorial Aranzadi, S.A.U.
- De Carvalho Dantas, F. A.; Estupiñan Achury L.; Martínez Dalmau, R. e Storini C. (2019). *Derechos de la Naturaleza. Teoría, política y práctica*, Valência, Pireo.
- De Carvalho Dantas, F. A. (1999). *O sujeito diferenciado: a noção de pessoa indígena no direito*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Direito da UFPR.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2017). *Opinión Consultiva OC-23/17, sobre o Meio Ambiente e os Derechos Humanos*. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/sitios/libros/todos/docs/informacion-por.pdf>. Consultado em 25/08/2020.
- Derani, C. (2017). “Reflexões sobre o dia da comemoração da mãe terra nas Nações Unidas em 21 de abril de 2017”. *Abya Yala. Revista sobre o acesso à justiça e direitos nas Américas*. v.1, n.2, abr./jul., 273-277
- Devés-Valdés, E. (2017). *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Duarte, L. F. D. e Giumbelli E. A. (1995). “As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade”. *Anuário Antropológico* / 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 77-78.
- Dumont L. (1985). *O Individualismo; uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna*, Rio de Janeiro: Rocco.
- Dussel, E. (1992). *Método para una filosofía de la liberación*. 2.a ed., México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrando B. J. (1986). *El Estado unitario, el Federal y el Estado Autonomico*. Madrid: Tecnos.
- Fornet Betancourt, R. (2019). *Simposio Internacional: Ignacio Ellacuría, 30 aniversario de su martirio – Espiritualidad, saberes y universidad para la transformación social*, Universidad Loyola de Sevilla.

- Grijalva Jiménez, A. (2013). “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador”, en Sousa Santos, B. & Grijalva Jiménez, A. (Eds). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Guattari F; Rolnik, S. (2005). *Micropolíticas: cartografias do desejo*. 7. ed. Petrópolis: Vozes.
- Guimarães, F. A. M. (2013). *A primeira missa no Brasil: uma análise*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kda5dnHw1Js> . Acesso em 5 de maio de 2021.
- Haraway, D. (2019). *Si dejamos de criticar, estamos muertos*. Disponível em: <https://www.elperiodico.com/es/mas-periodico/20190914/donna-haraway-si-dejamos-de-criticar-estamos-muertos-7631428>
- Herrera Flores, J. (2004). “Cultura y naturaleza: la construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso”. *Hileia. Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, Manaus, v. 1., n. 2, 80-89.
- Hinkelammert F. J. (1983). *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Editora Paulinas.
- Hinkelammert F. J. e Assmann H. (1989). *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Coleção Teologia e Libertação. Série V. Desafios da Vida em sociedade. São Paulo: Vozes.
- Houtart, F. (2004). “Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico”, en *Hiléia: Revista de direito ambiental da Amazônia*, Ano 2, n. 3. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 25-70.
- Houtart, F. (2015). South/South collaboration for a post-capitalist paradigm. Disponível em: <http://www.alainet.org/pt/node/102298>.
- Huanacuni Mamani, F. (2015). *Vivir bien, buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. 6ª. Edição. La Paz: Instituto Internacional de Integración.
- Lacerda, R. F. (2014). *Volveré, y Seré Millones: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília.
- Llasag Fernández, R. (2018). *Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes*. Quito: Huaponi Ediciones.
- Magalhães, J. L. Q. (2012). *O estado plurinacional e o direito internacional moderno*. Curitiba, Juruá.
- McLaren: (1997). *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Editora Cortez.
- Medici, A. M. (2016). *Otro nomos. Teoría del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*. San Luis Posí: Editorial CENEJUS – UASLP.
- Oliveira Moraes, G. (2018). *Harmonia com a Natureza e direitos de Pachamama*. Fortaleza, Edições UFC. _
- Pérez Villalobos, M. C. (2015). “Constitucionalismo Latinoamericano y Derechos Indígenas”, en Garcia Herrera, M. A.; Asensi Sabater, J.; Ballaguer Callejón, F. (Coord.). *Constitucionalismo crítico. Liber amicorum Carlos de Cabo Martín*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Pisarello, G. (2011). *Un largo termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*. Barcelona: Editorial Trotta.

- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, (comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Reinaga, F. (2006). *Tesis índia*. La Paz: Edición especial em homenaje a Fausto Reinaga em el centenario de su nacimiento (1906-2006).
- Sánchez Rubio, D. (2015). "Derechos humanos, no colonialidade y otras luchas por la dignidade: uma mirada parcial e sistuadada". *Campo Jurídico*, vol. 3, n. 1: 181-213.
- Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Madrid, Akal.
- Sánchez Rubio, D. (2020). Materiales preliminares para un análisis crítico del poder constituyente, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 23, 47-77.
- Senent de Frutos, J. A. S. (2013). "El Método de la Historicización de los Conceptos Normativos", en: Sánchez Rubio D. Senent de Frutos, J. A. S. *Teoría Crítica del Derecho: nuevos horizontes*. México, DF, Teoría Crítica del Derecho: nuevos horizontes.
- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS.
- Sousa Santos, B. e Meneses, M. P. (Orgs.). (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Souza Filho, C. F. M. (1999). *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá.
- Susin, L. C. (2013). "Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?" *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32: 1678-1691, out./dez.
- Tabanera García, N. (2016). "Utopies i realitats. Els nous moviments indígenes a Amèrica Llatina. Afers. Fulls de recerca i pensament". *Dossier Cultures de mobilització a Amèrica (segle XX)*. Catarroja, v. XXXI, n. 83, 37-51.
- Torre Rangel, J. A. (2013). "Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años". *Revista Direito e Práxis*, Vol. 4, n. 6, 129-163.
- Viciano Pastor, R.; Martínez Dalmau, R. (2015). "Constitucionalismo de transición y nuevo constitucionalismo latino-americano en el pensamiento de Carlos de Cabo", en García Herrera, M. A.; Asensi Sabater, J.; Ballaguer Callejón, F. (Coords.). (2015). *Constitucionalismo crítico. Liber amicorum Carlos de Cabo Martín*. València: Tirant lo Blanch.
- Walsh, C. (2015). "Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico: reflexiones en torno a Brasil y Ecuador", en Baldi, C. A. (2015). *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.
- Wolkmer, A. C. (2006). *Pluralismo jurídico: fundamentos para uma nova cultura no direito*. São Paulo: Alfa Omega, 1994.
- Yrigoyen Fajardo, R. (2015). "Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista", en Baldi, C. A. (2015). *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.

DERECHOS HUMANOS, GLOBALIZACIÓN Y LOS PROCESOS DE LUCHA Y RESISTENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

HUMAN RIGHTS, GLOBALIZATION AND THE PROCESSES OF STRUGGLE AND RESISTANCE OF INDIGENOUS WOMEN IN LATIN AMERICA

Pilar Cruz Zúñiga

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
pgcruzun@upo.es

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: derechos humanos, mujeres indígenas, luchas sociales, bienes comunes, capitalismo, globalización

Keywords: human rights, indigenous women, social struggles, common goods, capitalism, globalization

Resumen: El artículo visibiliza cómo las resistencias y las luchas de las mujeres indígenas en América Latina suponen procesos de construcción de derechos humanos al enfrentar varias lógicas de dominación: el capitalismo neoliberal y la dominación colonial y el patriarcado que lo sustentan. Utilizando la teoría crítica de derechos humanos, se enfoca menos el plano normativo-institucional y jurídico-positivo que predomina en la concepción hegemónica de derechos humanos, y se pone más la atención en la sociedad civil como fundamento de derechos humanos, por lo que las movilizaciones sociales reivindicativas son uno de los componentes importantes en el proceso de constituir derechos.

Abstract: The paper makes visible how the resistances and struggles of indigenous women in Latin America involve processes of construction of human rights by confronting various logics of domination: neoliberal capitalism and colonial domination and the patriarchy that sustain it. Using the critical theory of human rights, less focus is placed on the normative-institutional and legal-positive level that predominates in the hegemonic conception of human rights, and more attention is paid to civil society as the basis of human rights, so that social mobilizations are one of the important components in the *process of constituting rights.

I. Introducción

[...] En este camino de la vida y de mi vida, de esta vida que ya no regresa, me disgusta seguir mirando y sintiendo la violencia, especialmente esa que llamamos violencia de género y que produce la muerte física, espiritual, sexual, emocional e intelectual de seres que tienen derecho a vivir con dignidad y respeto. [...] Me he sentido señalada como modosita, poco culta, miedosa, pobre e ignorante. Así me señalaron hombres y mujeres, indígenas y no indígenas, en la escuela y en la sociedad. En el Metro, en el camión, en el avión, en las calles, en las regiones, en los países, en los actos políticos, en los hoteles y hasta en las universidades me critican con la mirada de “¿A poco sabe?”. “¿Qué inteligente es! ¿A poco es india?”. “Uuhhh, ¿es feminista!, ¿es intelectual?”. “Uy, pero es de izquierda, ¿o acaso es priista?”. En cada mirada inquisitiva percibo sus mentes y sus imaginarios, sus referentes y sus ausentes.

Martha Sánchez Néstor (2011)¹

En las últimas décadas, frente al proceso de globalización hegemónica del capital y sus manifestaciones a nivel local y global, diversos pueblos y movimientos sociales no dejan de confrontarlo y le van plantando cara en un combate desigual por las distintas regiones del mundo, siendo a menudo desacreditados por considerárseles un freno al desarrollo. En las siguientes páginas el foco de atención lo situó en América Latina, donde las luchas y resistencias de los pueblos indígenas y campesinos en defensa de sus territorios y formas de vida –con destacada participación de las mujeres–, además de desafiar los cimientos jurídicos y políticos del

1. Mujer indígena amuzga, activista y feminista de Xochistlahuaca (Guerrero, México), muy reconocida por su destacada trayectoria en defensa de las mujeres indígenas, falleció en julio de 2021.

Estado, no tienen un amplio respaldo social y les conlleva amenazas, criminalización e incluso ser asesinadas por el desprestigio y estigmatización que se hace de las personas defensoras de derechos humanos. Esas luchas y las sentencias favorables que eventualmente obtengan en su defensa tras largos procesos judiciales, se ven condicionadas porque las políticas y las prácticas que emanan de los gobiernos (con independencia de su tendencia ideológica), tienden a favorecer la extensión del modelo hegemónico de desarrollo, la libre circulación del capital y las empresas (nacionales y transnacionales) para extraer de una región rica en recursos naturales las *commodities* (materias primas), vendidas con altos precios en los mercados internacionales durante varios lustros del siglo XXI.²

Los pueblos indígenas son hoy algo más del 6% de la población mundial, y tienen una trayectoria de lucha y resistencias histórica para defender sus formas de vida y sus territorios donde protegen el 80% de biodiversidad que persiste en la Tierra,³ al plantear cosmovisiones distintas a la hegemónica occidental y luchar por construir realidades y formas de organización que no impliquen la depredación y destrucción de la naturaleza. En este sentido, tras décadas de postergación –y desprecio, habría que añadir– desde finales del siglo XX

2. Del rol estatal y las políticas de desarrollo en América Latina ver, por ejemplo, Cuevas y Julián (2018) y Gudynas (2018 y 2019).

3. Según el Banco Mundial (2021), en el mundo “hay aproximadamente 476 millones de indígenas en más de 90 países. Si bien constituyen más del 6 % de la población mundial, representan alrededor del 15 % de las personas que viven en pobreza extrema [...]. Aunque los pueblos indígenas poseen, ocupan o utilizan una cuarta parte de la superficie del mundo, protegen el 80 % de la biodiversidad que aún queda en el planeta”.

y lo que va del XXI los pueblos indígenas adquirieron una “remozada visibilidad” y se reconoce más “la contribución que pueden hacer para mitigar y conservar la biodiversidad” frente al cambio climático que amenaza al planeta, y “[c]omo resultado de ello, la protección de los territorios de los pueblos indígenas ha comenzado a transformarse en una cuestión fundamental no solo para ellos, sino para toda la humanidad” (CEPAL y FILAC, 2020: 15).

En este artículo la idea central es visibilizar cómo las resistencias y luchas de las mujeres indígenas en América Latina suponen procesos de construcción de derechos humanos al enfrentar varias lógicas de dominación, desde sus experiencias y referentes propios. Para ello, utilizando la teoría crítica de derechos humanos, el punto de partida es enfocar menos el plano normativo-institucional y jurídico-positivo que predomina en la concepción hegemónica de derechos humanos, y focalizar más la atención en la sociedad civil como fundamento de derechos humanos, por lo que las movilizaciones sociales reivindicativas son uno de los componentes importantes en el proceso de constituir derechos. Eso es útil para indagar cómo las formas de las luchas de las mujeres por los bienes comunes y por la supervivencia de sus comunidades enfrentan –desde sus referentes y sentires– al capitalismo en su vertiente de globalización neoliberal y la dominación colonial y el patriarcado que lo sustentan. Es relevante además para enfocar las dificultades y desafíos de esas luchas y los riesgos que plantea para las propias mujeres indígenas y sus pueblos, porque a menudo son descalificados por ir contra el progreso y son tachados de terroristas.

Para posibilitar tal análisis retomo algunas de las ideas que expuse en la mesa redonda celebrada el 4 de julio de 2019

en Sevilla, en el I Congreso “Derechos humanos y globalización”, y a partir de ellas profundizo en aspectos que buscan dar una respuesta más amplia principalmente a la tercera de las seis cuestiones que, en aquella ocasión, nos formuló el organizador y moderador de la mesa David Sánchez Rubio: “Desde el punto de vista intercultural, ¿qué pueden aportar los pueblos indígenas y sus proyectos de vida, cosmovisiones y su modo de entender la lucha por la dignidad de cara a un mundo en el que quepan muchos mundos y desde procesos de reconocimiento de la diversidad incluyentes y no excluyentes?” (comunicación personal, 4 de julio, 2019). Los problemas claves de las seis preguntas del dicha Mesa –ver el artículo de D. Sánchez Rubio en este dossier– son los hilos conductores que uso para elaborar la reflexión analítica del presente artículo, donde combino los aspectos de orden teórico con insumos de las luchas y resistencias indígenas en América Latina, privilegiando las acciones de las mujeres, por lo que la metodología utilizada es cualitativa con énfasis en la revisión bibliográfica.

El artículo se estructura en seis apartados, incluyendo esta breve Introducción que está enumerada como el primero de ellos. En el segundo, destaco los principales aportes de la teoría crítica de los derechos humanos e incido en la necesidad de ampliar el imaginario hegemónico, universalista y reducido (mono-cultural) que derechos humanos tiene para así posibilitar más maneras de “leer” y visibilizar la participación de las mujeres indígenas en las luchas y resistencia de sus pueblos. En el tercero, señalo aspectos clave de la expansión capitalista como contexto donde situar los conflictos socioambientales y las luchas y resistencias de los pueblos y las mujeres indígenas que analizo en el cuarto

apartado, principalmente en los ámbitos de movilización, demandas y reclamaciones jurídicas y la construcción de nexos de apoyo que busca enfrentar la violencia al interior y exterior de sus pueblos. El quinto apartado corresponde a una reflexión final y el sexto a la bibliografía.

Con este estudio aún preliminar busco aproximar las experiencias situadas y complejas de las propias mujeres –en sus compromisos políticos y de liderazgos desde sus organizaciones, pero también en sus cosmovisiones y luchas cotidianas–, para que sean valoradas como espacios que van construyendo reconocimiento pese a los elevados riesgos que asumen y se evite descalificarlos desde “miradas” que expresan violencias paternalista, machista, racista, clasista y colonial, como las que describe Martha Sánchez Néstor (2011) en la cita al inicio de esta Introducción. Además me interesa propiciar una reflexión acerca de esos procesos y experiencias de América Latina que se construyen desde abajo, desde los márgenes y desde pueblos históricamente oprimidos, que con sus acciones y los apoyos solidarios que reciben cuestionan y también transforman –poco a poco– las realidades instauradas en las cuales predomina como meta y valores fundamentales el progreso, el desarrollo, la acumulación y la obtención del máximo beneficio y donde los seres humanos son un recurso más de explotación.

2. La importancia de la perspectiva crítica de derechos humanos

Antes de indicar los aspectos relevantes de la perspectiva crítica de derechos

humanos, es importante destacar varias consideraciones que plantea la implementación de derechos humanos para los pueblos indígenas porque suponen situaciones problemáticas y reconocimientos de derecho tardíos.

La primera de ellas se refiere a cómo se reconoce a estos pueblos y sus territorios, sometidos desde el periodo de los “grandes descubrimientos europeos” en el siglo XV, por procesos impuestos y unidireccionales desde los estados colonizadores europeos, los estados coloniales sucesores y los estados nacionales surgidos a partir del siglo XIX hasta hoy. Debido a la limitada extensión de este artículo, para caracterizar los procesos básicos es útil citar a Rodolfo Stavenhagen (2006: 22-23):

Al asumir unilateralmente el derecho de conquista, la Corona [de España] dejó sin derechos propios a los autóctonos, salvo los que la propia Corona tuviera la gracia de concederles. Con algunas variantes, las demás potencias europeas hicieron lo suyo en las tierras que les tocó “civilizar”. Ya entrado el siglo XIX los estados nacionales, herederos de aquellos imperios coloniales, se ocuparon de sujetar o “pacificar” a lo que quedaba de los pueblos “bárbaros” y “salvajes” que se resistían a ser dominados y despojados. En las Américas en el siglo XX, esta política llamóse indigenismo y el proceso de asimilar e incorporar a estos pueblos indígenas al estado recibió el nombre de desarrollo. [...] Las complicadas relaciones entre los pueblos indígenas originarios y los estados nacionales que surgieron de la caída y fragmentación de los imperios coloniales constituyen hasta la actualidad el marco de referencia de la problemática de los derechos humanos y los pueblos indígenas.

Además en los países latinoamericanos las leyes y los estados que las garantizan son frágiles o se alían a los intereses de

los poderosos e inclusive las propias sociedades se han constituido con “brutales procesos de genocidio y etnocidio que la historia oficial invisibiliza como ‘descubrimiento’, ‘colonización’, ‘expansión de la frontera’ y ‘modernización”, normalizando y naturalizando esas violencias al considerarlas como inevitables y necesarias, no reconociendo ni reparando los reclamos que frente a esos crímenes hacen los pueblos indígenas (Gallardo, 2008: 253).

Una segunda se refiere al tardío el reconocimiento normativo de los derechos de los pueblos indígenas. En el sistema de Naciones Unidas desde la década de 1950 “comenzaron a moverse algunas cosas” y en 1957 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “adoptó el Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales en países independientes, que fue modificado en 1989 y se conoce ahora como el Convenio 169” (Stavenhagen, 2006: 23), por el cual se les reconoce como titulares de derechos. En 2007 143 países del mundo “reconocieron normas mínimas para su supervivencia, dignidad y bienestar, a través de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [...] tras tantas luchas, habían conquistado su derecho a la autodeterminación”; en 2014 esos mismos estados, presentes en la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas reafirmaron en el documento final su “solemne compromiso de respetar, promover, impulsar y no menoscabar en modo alguno los derechos de los pueblos indígenas y de defender los principios de la Declaración” (CEPAL y FILAC, 2020: 15). También en los países de América Latina y el Caribe, se registran avances como el heterogéneo “reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en la mayoría de los países de la región (con excepción

de Chile, Costa Rica y el Uruguay) y, en particular, la elevación a rango constitucional de sus derechos territoriales”, siendo común “el reconocimiento del carácter colectivo de la propiedad de la tierra, en consistencia con los estándares internacionales en la materia” (CEPAL y FILAC, 2020: 74).

La tercera es de índole práctica ya que pese a esos adelantos normativos, es limitada la incorporación y garantía de los derechos colectivos. Como hace años escribió Stavenhagen, para los pueblos indígenas “el reconocimiento de sus derechos colectivos tiene diversas vertientes: territoriales, jurídicas, culturales, sociales, económicas y políticas”, y para muchos de ellos “la recuperación y la protección de sus tierras y de su hábitat son condición sine qua non de su supervivencia como colectividades identificables” (2006: 26). En particular, se incumple el control y manejo por los propios pueblos indígenas de sus espacios territoriales (la autodeterminación, autonomía) en un contexto de globalización económica y creciente extractivismo impulsado por el Estado, con la consiguiente violencia y persecución de las protestas. CEPAL y FILAC señalan claramente el panorama actual y las razones:

Pese al extendido reconocimiento de los derechos territoriales, en la práctica se observa una gran brecha en la implementación de la obligación estatal de demarcar, titular y sanear las tierras indígenas, principal mecanismo para efectivizar estos derechos, dado que los países de la región, de manera generalizada, no han adecuado sus marcos normativos e institucionales [...]. Los pueblos indígenas deben enfrentar entonces múltiples obstáculos para la formalización de la tenencia de sus tierras y territorios [...]. El impacto de la globalización econó-

mica y el desarrollo de la industria extractiva en todas las economías del continente ha inducido un proceso de involución en los marcos normativos, que se expresa principalmente en la adopción de leyes sectoriales que subordinan los derechos indígenas a los intereses empresariales y estatales, y en brechas de implementación, en particular en la delimitación, demarcación y titulación de las tierras (CEPAL y FILAC, 2020: 74)

Por eso resultan limitados el consentimiento libre, previo e informado, y la consulta previa⁴ como mecanismo para resguardar los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios, tierras y recursos naturales, apreciándose la tendencia a aludirlos como si se tratase de dos derechos independientes por parte de los organismos internacionales, los Gobiernos y la sociedad civil indígena y no indígena, al relativizar su “conexión insoluble”, pero también por “la burocratización de los mecanismos de implementación y a los cuestionamientos de los propios pueblos indígenas que demandan el respeto a sus decisiones autónomas” (CEPAL y FILAC, 2020: 75).

Ahora paso a señalar –en forma resumida– elementos clave de derechos humanos desde la perspectiva crítica y basándome principalmente en los aportes del chileno Helio Gallardo y el sevillano David Sánchez Rubio.⁵ Considero que son importantes para ampliar y no circunscri-

bir derechos humanos sólo a su versión liberal y burguesa, jurídico-institucional y desde un sujeto abstracto –entre otros aspectos simplificadores–, así como para ver las limitaciones que derechos humanos tienen en contextos con más referentes que los predominantes de Occidente y donde la asimetría y desigualdad son manifiestas y las instituciones del Estado están debilitadas y condicionadas, mientras se suceden innumerables reclamos y movilizaciones de la sociedad civil. Considero que estos elementos contribuyen a que el horizonte del análisis se extienda para el estudiar las luchas y resistencias de los pueblos indígenas, especialmente la de las mujeres.

Como sintetiza Sánchez Rubio, la noción más extendida de derechos humanos considera que éstos se asientan en las normativas, la capacidad de las instituciones para garantizarlas (el Estado, principalmente) y en ciertos valores que le dan fundamento como la libertad, igualdad y solidaridad;⁶ sin embargo, esta versión es limitada “por ser excesivamente estatista, normativista, burocrática y post-violatoria” (2018: 5). Él –al igual que Gallardo (2008)– inciden en ampliar esa noción hegemónica de derechos desde la cual entendemos que nos son otorgados por la “condición innata” de ser seres humanos, tal como proclaman las constituciones y leyes de los países y tratados internacionales en esta materia, encabezados por el

4. La consulta consta en las constituciones de Bolivia, Ecuador, México y Venezuela.

5. Por la limitación de espacio, uso un solo libro por cada autor; otros títulos suyos o de más autores de interés constan en la bibliografía final de esos libros. Ambos autores podrían inscribirse en “la búsqueda de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos” que señala Santos (2018: 209); él además indica que hay diferentes concepciones de derechos humanos.

6. Estos elementos están, por ejemplo, en la definición de Antonio Enrique Pérez Luño de derechos humanos: son “un conjunto de instituciones y facultades que en cada momento histórico concretizan los valores de igualdad, libertad y dignidad humanas, precisando ser positivizados en normas jurídicas tanto de carácter nacional como internacional” (1999, citado en Sánchez Rubio, 2018: 139).

sistema de Naciones Unidas.⁷ Para ello, un elemento clave es apelar a la concepción sociohistórica y entender derechos humanos como procesos de lucha social es decir, “son producidos y sostenidos por los seres humanos en su historia económica, sexual, política, espiritual” (Gallardo, 2008: 5), y por eso están anclados en la sociabilidad humana o *tramas sociales* –en la terminología de Gallardo (2008)– que permiten dominar, pero también revertir esa dominación al empoderar y generar autonomía y autoestima. En palabras del autor chileno:

Determinar derechos humanos como un fenómeno político significa radicarlos en la sociabilidad humana, trazar su fundamento sociohistórico e integrador y, en el mismo movimiento, estimar su universalidad como proyecto, irradiación y proceso. [...] Construir una cultura de derechos humanos exige así un esfuerzo político permanente ya que ellos no pueden derivarse de ninguna condición innata o de la inercia de las instituciones (Gallardo, 2008: 5)

Esta concepción sociohistórica explica o ayuda a entender la distancia entre lo que dicen y hacen en derechos humanos principalmente las instituciones, o el abismo entre la teoría y su práctica cuando hay infinidad de leyes y normativas que los garantiza mientras resultan exiguos los niveles de justicia y restitución cuando hay violaciones de derechos humanos. Como resalta Sánchez Rubio, son muy pocos los estudios que mencio-

7. Ello se aprecia en los considerandos de la IX Conferencia Internacional Americana (1948), reunida en Bogotá al adoptar la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre: “Que, en repetidas ocasiones, los Estados americanos han reconocido que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana”.

nan esa distancia y llama a no naturalizarla y considerarla indiscutible (es “una de las razones que justifican la indolencia y la pasividad”), proponiendo en su lugar una noción compleja de derechos humanos que combine la dimensión jurídica con la social y la política desde una sensibilidad y “modo maximalista”, cuyo referente sean “las personas victimizadas, oprimidas y vulnerabilizadas”, implementándose “una estructura de reconocimiento y eficacia de derechos humanos multigarantista y pluri-espacial, que pueden resumirse en la expresión de Helio Gallardo de que los ‘derechos humanos deben ser a tiempo completo y en todo lugar’” (Sánchez Rubio, 2018: 10). Implica entonces tejer espacios relacionales o *tramas sociales* que construyan y garanticen derechos humanos en distinto nivel y espacio, involucrando a las instituciones y la sociedad civil no sólo en los ámbitos formales e institucionales sino también cotidianos, en el plano individual y colectivo, a pesar de las dificultades existentes en determinados contextos, siendo importante “nutrir una cultura que empodere y transfiera poderes a las mayorías populares y subalternas” (Sánchez Rubio, 2018: 25). Gallardo expresamente menciona:

La concepción sociohistórica indica que el fundamento de derechos humanos está en otro mundo posible, derivado de las luchas de las diversas sociedades civiles emergentes modernas, y en la capacidad de esas luchas para conseguir la judicialización de sus demandas y la incorporación de su sensibilidad específica o peculiar en la cultura reinante y en la cotidianidad que se sigue de ella y que potencia su reproducción (2008: 5)

Ambos autores coinciden en destacar la importancia de las luchas sociales para

generar derechos humanos, para no quedarse solo en un nivel delegativo que acude a los aparatos del Estado para garantizarlos por medio de la normatividad y la efectividad jurídica,⁸ por las limitaciones que tienen. Porque en algunos contextos el Estado tiene una fuerte presencia y en otros sus instituciones son débiles, estando condicionadas por “la falta de presupuesto, por políticas de privatización o por desentendimiento”, pero en unos y otros contextos derechos humanos se definden desde una concepción post-violatoria porque “parece que sólo existen una vez que han sido conculcados” (Sánchez Rubio, 2018: 143). Gallardo destaca asimismo que “Mercado y Estado aparecen, en la coyuntura, como *enemigos explícitos de derechos humanos* desplazados por la búsqueda de un crecimiento que beneficia a minorías y discrimina a sectores mayoritarios de la población [...] como las condiciones de reproducción del hábitat natural”, por lo que las lógicas complementarias entre uno y otro “los muestra así, estructuralmente, como *explícitos núcleos y dispositivos de violencias*” (2008: 54) (las cursivas son de Gallardo).

Sánchez Rubio condensa en dos los tipos de lucha por derechos humanos: 1) la que se hace a través de los movimientos sociales, generando con ello derechos humanos “desde poderes constituyentes populares con una mayor fuerza colectiva transformadora” y, 2) la “lucha relacional del día a día”, donde derechos humanos “son ejercidos por poderes instituyentes

8. Por ejemplo, el artículo 2 de la conocida como Declaración sobre los Defensores de los Derechos Humanos (Naciones Unidas, 1999), establece que los Estados tienen la “responsabilidad primordial” y el “deber de proteger, promover y hacer efectivos todos los derechos humanos y las libertades fundamentales” (Naciones Unidas, 1999: 3).

más ‘cotidianistas’ expresados con la *potentia* individual y personal y las acciones particulares desenvueltas por cada persona relacional y sociomaterialmente” (2018: 49). Precisamente por esa doble causa que deriva de las luchas sociales, el autor sevillano considera que “para hacer efectivo los derechos humanos se precisa la creación de sistemas de garantías”, plurales y múltiples “que funcionen con las actuaciones y acciones humanas de defensa y lucha y reivindicación”, que complementen y combinen “tanto las actuaciones como los dispositivos estatales y sobre la base de las relaciones y tramas sociales públicas, estatales y privadas”, para que la sociedad civil y el pueblo recuperen su rol de actores “que construyen garantías sociales, la mayoría de ellas respaldadas por los textos constitucionales, pero anuladas por la inactividad, inmovilidad y la inacción de las instancias estatales” (Sánchez Rubio, 2018: 55-57).

Los aportes de Sánchez Rubio sobre las luchas colectivas y los sistemas de garantías amplían las dimensiones “c” y “d” de los elementos que estructuran derechos humanos –los cinco que dedujo de lo señalado por H. Gallardo (2008) y el sexto que él añade–:

- a) la reflexión filosófica o dimensión doctrinal,
- b) el reconocimiento jurídico-positivo e institucional a nivel nacional e internacional,
- c) la eficacia y efectividad jurídica estatal (políticas públicas y sentencias judiciales),
- d) la lucha social, y
- e) la sensibilidad sociocultural. [...] f) los valores como la libertad, la igualdad, la dignidad, la solidaridad, la vida humana y de la naturaleza, que en forma de reglas y principios se objetivan en normas, se reflexionan e interpretan filosóficamente, doctrinal y teóricamente en su parte argumentativa y discursiva y, además se reivindican por los movimientos sociales (Sánchez Rubio, 2018: 139-140).

Un ejemplo de la ampliación de la dimensión “c” con sistemas de garantías jurídicas no estatales está en los países de América Latina con la existencia de una dimensión jurídica no estatal que es la que plantean los colectivos como los pueblos indígenas, los grupos afrodescendientes o el Movimiento Sim Terra (MST): “se auto-reorganizan y autorregulan desde lógicas emancipadoras con modos de resolución de conflictos y garantías de derechos a partir de paradigmas jurídicos no estatales o que se complementan con ellos”; este último caso corresponde al denominado “nuevo constitucionalismo latinoamericano” que por medio de los “Estados plurinacionales” (variados aunque con cierta afinidad), han reconocido “nuevos derechos vinculados con la dimensión multiétnica y plurinacional de sus estados” (Sánchez Rubio, 2018: 49 y 56-57). Ejemplos de reconocimientos de estas últimas dimensiones son la inclusión –con perspectivas más biocéntricas que antropocéntricas– de la naturaleza o *Pachamama* como sujeto de derechos en la Constitución de Ecuador de 2008; la Constitución de Bolivia 2009 y las reformas legislativas de 2010 y, sobre todo, la de 2012 con Ley de la Madre Tierra que han posibilitado un resultado similar; la sentencia de la Corte Constitucional de Colombia que en 2016 otorgó derechos al río Atrato o el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que en abril de 2020 declara a Argentina “responsable internacionalmente por la violación de los derechos a la propiedad comunitaria indígena, a la identidad cultural, a un medio ambiente sano, a la alimentación y al agua” (Secretaría de la CIDH, 2020).

La complejización de derechos humanos hasta aquí expuesta es emancipatoria

porque amplía y cuestiona la matriz hegemónica de derechos humanos al mostrar causas de derechos radicadas en procesos sociales, en dimensiones no jurídicas y reconocimientos multiétnicos y plurinacionales, e incluso aluden –en palabras de Sánchez Rubio– “a esa dimensión o componente utópico positivo que ayuda a la gente a caminar frente a todo aquello que achica, reduce o aniquila la condición plural, abierta, procesual y diferenciada de lo humano (2018: 142). Confronta a esa matriz liberal que –como bien la caracteriza Santos– “concibe a los derechos humanos como derechos individuales, y privilegia los derechos civiles y políticos”, y al discurso y sentido común convencional de derechos humanos que poco a poco “se fue convirtiendo en el discurso de la dignidad humana, consonante con la política liberal, el desarrollo capitalista y sus distintas metamorfosis [...] y con el colonialismo, asimismo metamorfoseado” (Santos, 2018: 210 y 214).

No obstante, los procesos de reconocimiento de derechos humanos no están exentos de tensiones y ambivalencias, a la vez que están dotados de recursos y garantías mínimas para su implementación por parte de los estados. Por ejemplo, Santos señala que se los apela en “situaciones de erosión o de violación particularmente grave de los derechos de ciudadanía. Los derechos humanos emergen como el umbral más bajo de inclusión, un movimiento descendente desde la comunidad más densa de los ciudadanos a la comunidad más diluida de la humanidad”, pero también el que al adoptarse la Declaración Universal de Derechos Humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas (1948) solo se reconoce dos sujetos de derechos: el individuo y el Estado, planteándose una tensión entre

los derechos individuales y los derechos colectivos (Santos, 2018: 215). Por lo abordado al inicio de este apartado, para el caso de los pueblos indígenas de América Latina tal tensión no se da sólo por las dificultades de implementar esos derechos colectivos, sino porque son pueblos cuyos derechos han sido y son postergados en la práctica, pese a los adelantos normativos internacionales y nacionales proclamados o legislados y, porque también el peso de su implementación recae en el Estado, que es quien muchas veces perpetra las violaciones de derechos humanos, como se verá en el apartado cuarto.

3. Expansión del capitalismo y control de la pluralidad y diversidad humanas y naturales

A continuación presento un apretado resumen que ayude a comprender lo que constituye el capitalismo y su expansión, para así entender sus contradicciones pero, sobre todo, los conflictos sociales y ambientales que genera en los países centrales y periféricos del sistema-mundo moderno –surgido en el siglo XVI–, en el cual la economía-mundo capitalista siempre es y ha sido la predominante (Wallerstein, 2005). Pese a la simplificación analítica –por el poco espacio disponible en este artículo– sirve de “marco” necesario para situar los conflictos sociales y las resistencias de las mujeres indígenas que abordaré en la siguiente sección.

La extensión en forma hegemónica del mercado desde el siglo XIX⁹ que acabó

9. Karl Polanyi señaló este proceso y una relevante distinción entre “economía sustancial y economía formal”, explicando cómo la segunda

siendo el principio básico de las sociedades capitalistas con la racionalidad instrumental y sus procesos de mercantilización de la vida, contribuyen a que no consideremos que “la Humanidad, la Naturaleza y la Tierra forman conjuntos interdependientes” y que más bien hayamos normalizado “que todas las facetas de la existencia social han ido quedando reducidas al mecanismo de la oferta y de la demanda, regulado por el sistema de precios”, y son ya muy pocos los espacios “que se salvan del proceso de *subsunción formal* del capital” (Sánchez Rubio y Solórzano, 2004: 18 y 21).

El proceso de globalización contemporánea del capital envuelve también la imposición y “cultivo de lo *uniforme*, que presupone la homogeneidad y la destrucción de la diversidad, tanto social como de la naturaleza”, por lo que la violencia en sus múltiples formas y niveles es el recurso que el poder usa para ejercer el control y crear monopolios sobre la vida y los recursos vivos, como lo señala desde hace años Vandana Shiva (2001 y 2003, citada en Sánchez Rubio y Solórzano, 2004: 25).¹⁰ La uniformización se impone en oleadas globalizadoras que comprenden

pasó a “convertirse en la última instancia de la realidad socio-histórica” de las sociedades modernas capitalistas (Sánchez Rubio y Solórzano (2004: 20-21). Del auge del capitalismo desde el “largo” siglo XVI (1450-1648) y su expansión hasta hoy por fronteras “esenciales para la creación de formas de naturaleza barata específicas para el capitalismo: los ‘Four Cheaps’ del trabajo, alimentos, energía y materias primas”, ver Jason W. Moore (2016).

10. Sánchez Rubio y Solórzano (2004: 25) explican cómo la violencia se da “a) en el nivel político, mediante el uso de la fuerza, el control y la centralización; b) como violencia ecológica contra las diversas especies de la naturaleza [...]; y c) como violencia social y cultural”.

el colonialismo, el desarrollismo y el libre comercio (la actual y “la última oleada que también se entiende como una segunda colonización” del capital), como en base a Shiva resumen Sánchez Rubio y Solórzano (2004: 26). Esta segunda colonización corresponde al neoliberalismo que “tiende a significar una ideología conservadora que enfatiza la importancia del libre mercado” (Wallerstein, 2005: 61), desplegado desde el denominado “Consenso de Washington en la década de 1980 e impulsado por fuerzas económicas globales con el apoyo de los gobiernos de muy pocos estados (por ejemplo, Estados Unidos, Reino Unido, la Unión Europea) y por esa “Nueva Trinidad Institucional” que constituyen el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización de Mundial de Comercio (OMC) y el Banco Mundial (BM), “cuya función es la de controlar y dominar las relaciones económicas que comprometen al mundo empobrecido (Tercer Mundo)”, como definen Sánchez Rubio y Solórzano (2004: 29). Un ejemplo son la implementación en los países de América Latina desde las “nuevas democracias” los dogmáticos paquetes de reforma neoliberales o programas de ajustes estructurales recetados a aplicar periódicamente por el FMI y el BM en las décadas de 1980-1990 para estabilizar, regular y reorientar la economía al libre mercado, lo que provocó crisis económica, fragilización de la política, privatizaciones, flexibilización laboral y empobrecimiento generalizado en la región (Galafassi, 2018; Rojas, 2018).

El capitalismo además no es sólo un sistema económico, sino “una relación social que somete a los seres humanos y la naturaleza a la lógica de la acumulación”, como explicó François Houtart (2017: 4). Y parte del proceso de establecimien-

to de lo *uniforme* es la expansión de la comprensión occidental del mundo y de su concepción de la racionalidad, de la ciencia, la cultura..., en definitiva, del ser, del saber, del poder y del hacer occidental en forma hegemónica por el mundo (Sánchez Rubio, 2018). Es decir, ese “imperialismo cultural” sobre el que llamaron la atención desde la Escuela de Frankfurt para referirse a la dominación que se extendía desde los países centrales a los periféricos o dependientes. Ya lo identificó Rosa Luxemburg al manifestar que “lo que diferencia a la producción capitalista de todos los sistemas anteriores es que tiende a expandirse mecánicamente a toda la superficie del planeta invalidando sistemas preexistentes” ([1913] 1967, citada en Rojas, 2018: 150).

Las dinámicas del funcionamiento del capitalismo, en su fase de globalización neoliberal y la obtención del máximo beneficio y el predominio del dinero, además de la extensión de la propiedad, arrasan con la pluralidad y la diversidad humanas, culturales y naturales, al dirigir estrategias para convertir y mercantilizar “la naturaleza y la humanidad en formas de capitales naturales y capitales humanos” (Sánchez Rubio y Solórzano, 2004: 32) y la búsqueda constante de nuevos espacios de donde extraer ganancias. Como escribe Moore (2016: 169): “ese proceso de conseguir naturalezas extra-humanas –y humanas también– para trabajar por costes mínimos de dinero y energía es la historia de las grandes fronteras mercantiles del capitalismo y, con ello, de las largas olas de acumulación del capitalismo”. Además, Yayo Herrero desde el ecofeminismo, llama la atención sobre “el dualismo occidental que fractura la cultura de la naturaleza y los cuerpos”, que crea seres privilegiados que viven como si no hubie-

ra límites y hace que la política y la economía se organicen “como si esos seres privilegiados fuesen el sujeto universal. El problema es que esa fantasía sólo puede mantenerse porque en espacios invisibles y subyugados, otras personas y otros territorios se ocupan, de forma no libre, de reproducir la existencia” (Herrero, 2019, citada en Casanova, 2021: 143-144).

Entre las varias estrategias que el poder y el capital llevan adelante desde hace siglos a nivel local y global –y usando siempre la violencia en su múltiples formas– está la explotación de los recursos naturales, la “acumulación por desposesión” que amplía los ámbitos y esferas de mercantilización (Harvey, 2003) hasta los hoy denominados extractivismos. Estos últimos suponen la apropiación intensiva en gran volumen y alta intensidad para su exportación, como materias primas, de las explotaciones mineras, de hidrocarburos, las madereras, los monocultivos así como la concesión del agua de los ríos y la construcción de grandes infraestructuras para el desarrollo industrial, turístico, urbano, portuario (los megaproyectos) por los estados y las empresas transnacionales, sin tener en consideración los costos sociales y ecológicos para las comunidades y la naturaleza, incluido el cambio climático (Acosta, 2019; Galafassi y Riff, 2018; Gudynas, 2018 y 2019; Stavenhagen, 2006). Tampoco hay que olvidar mencionar la utilización de recursos como el Acuerdo de la OMC sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (Acuerdo sobre los ADPIC [TRIPS por su denominación en inglés]), que “como instrumento jurídico con fines comerciales, genera derechos monopólicos en favor de las organizaciones privadas de investigación y las empresas más poderosas” en áreas

como los de “la agricultura, la acuicultura, la ganadería, la industria farmacéutica, etc.: herbicidas, pesticidas, productos transgénicos animales y vegetales, etc.” (Sánchez Rubio y Solórzano, 2004: 32 y 33).¹¹

Desde mediados de la década de 1950 en la naturaleza aparecen los efectos de estas diversas formas de expansión de la economía de mercado moderna, que se intensifican a partir de la década de 1970, cuando se inicia la celebración periódica de las Cumbres de la Tierra y surge un entramado de entidades y organismos internacionales que hegemonizan hasta ahora las normativas y acciones para enfrentar la crisis medioambiental; a partir de la década de 1990 hay sectores más críticos con el modelo de desarrollo y crecimiento que acarrea el deterioro y la devastación de los territorios, pero también la apropiación y despojo en zonas y espacios de vida no incorporadas plenamente a las lógicas del capital, sobre todo en las áreas periféricas del sistema-mundo como los países del Sur –en América Latina, por ejemplo– antes que los del Norte (D’Amigo y Agoglia, 2019; Gudynas, 2019).¹² Además,

11. De la colisión entre el derecho a la salud y el derecho de propiedad intelectual que favorece a la industria farmacéutica frente a los países en desarrollo, ver Allard (2015) y de las tensiones en la liberalización de transgénicos en Brasil, México y Argentina, a Berger y Carrizo (2018).

12. D’Amigo y Agoglia llaman “ambientalismo hegemónico” a aquel con “capacidad para construir amplios consensos (prácticos y discursivos) a nivel mundial en torno a la problemática ambiental” y como “corriente ambiental crítica” a aquella donde “abrean múltiples vertientes teóricas como la ecología política (latinoamericana y de otras latitudes), el marxismo ecológico, el ecofeminismo, las propuestas del buen vivir y el posdesarrollo, entre otras, y que no por azar han tenido un amplio tratamiento en la región latinoamericana”

como describe Klaus Dörre, “la gran crisis de 2008-2009 demuestra que esta interrelación entre crecimiento económico y destrucción ecológica ha llegado a un punto histórico de ruptura” y mientras en los centros capitalistas “todavía se puede generar crecimiento económico, las fuerzas de destrucción ecológica devoran la ganancia de bienestar dividida de forma sumamente desigual”, por lo que hoy en día es “una ilusión problemática” (2018: 71-72).

Este complejo marco de la globalización neoliberal estaría incompleto si no se mencionan al menos dos aspectos importantes principalmente en áreas no centrales del sistema-mundo: por un lado, el rol que tiene el Estado en el desarrollo capitalista y, por otro, los procesos de conflictividad y rechazo. En el contexto de la globalización el Estado no sólo redefine sus atribuciones, sino que pasa a ser un aliado imprescindible para los procesos de reproducción del capital, el mercado y las empresas transnacionales, registrándose “variadas modalidades de intervención del Estado (neoliberal, desarrollista, populista, etc.), las que pueden ir desde la prescindencia y el retroceso del sector público, hasta un papel de Estado empresario, pasando por un rol de entidad reguladora o de planificador estratégico de carácter sectorial” (Cuevas y Julián, 2018: 17-19). Además –como lo mencioné en el apartado anterior–, el Estado sigue siendo el garante de las leyes y del reconocimiento formal de derechos y de implementar

(2019: 106, 108-109). Para Gudynas (2018: 186), los “grandes cuestionamientos ambientales contra el desarrollo como crecimiento económico en la década de 1970”, no desencadenaron los “cambios radicales” que se esperaba y derivaron “hacia distintas versiones oficiosas de ‘desarrollo sostenible’”, buscando “acompañar medidas ecológicas con el crecimiento económico”.

las políticas públicas, lo que le otorga no sólo capacidad sancionadora, sino también la capacidad de velar o desatender los intereses de las comunidades o amparar a los sectores que detentan el poder económico.

Los conflictos y procesos de movilización social surgen más en los países periféricos que en los centrales ante los “cercaamientos” del capitalismo que amenaza con arrebatar a la sociedad “aquellos ‘bienes comunes’ que habían logrado todavía mantener”, permitiendo trazar una “correlación diferencial entre acumulación y conflicto social, llegando a distinguir algunos autores un nuevo ciclo de conflictos a lo largo de todo el mundo basados en la desposesión” (Galafassi, 2018: 31-32). En regiones como las de América Latina estos procesos de resistencias y movilizaciones sociales, que se levantan con más fuerza desde 1990 en un intento de subvertir la expansión y dominación del capitalismo en su versión neoliberal, dejan observar no sólo una diversidad de actores sino cómo entran en juego otros elementos interconectados y de larga duración que sustentan el capitalismo como son el colonialismo y el patriarcado. En el siguiente apartado me refiero a ellos al abordar lo que implican las resistencias y luchas de las mujeres indígenas en América Latina desde una perspectiva amplia de derechos humanos.

4. Las resistencias y luchas de las mujeres indígenas

Y si creen que con eso nos van a espantar, les queremos decir que nos ponen más fuertes, que nos dan más ánimo porque en la medida de que ellos apuestan por la muerte, nosotros seguimos apostando por la

vida [...] Es necesario pues hermanos, hermanas, mujeres sobre todo nosotras, que estamos al frente del campo, al frente de la casa, al frente de la tierra. ¡Vean nuestra fuerza! [...] no les tendremos miedo y que viene un tiempo de nosotros los pueblos, de nosotros los pueblos indígenas! Ya basta de que sigan acabando con nosotros.

Bety Cariño, indígena mixteca,
3 de diciembre de 2009¹³

Es importante mencionar tres aspectos sobre la región latinoamericana antes de analizar las movilizaciones y resistencias de las mujeres indígenas.

Primero, en América Latina se aprecia un contexto históricamente caracterizado por grandes brechas sociales que se han profundizado con la pandemia por el coronavirus. Problemas estructurales como la pobreza, la desigualdad y el desempleo “avanzaron a un ritmo sin precedente”, porque en 2020 según la Organización Mundial de la Salud (OMS) “en la región vivía solo el 8,4% de la población mundial, a diciembre de ese año, se concentraban en ella el 18,6% de los contagios acumulados de COVID-19 y el 27,8% de las muertes causadas por esta enfermedad” (CEPAL, 2021: 13). Si entre 2014-2019, el PIB de América Latina y el Caribe “había crecido en promedio tan solo un 0,3% por año [...] el porcentaje de pobreza extrema había aumentado del 7,8% al 11,3% de la población y la pobreza, del 27,8% al 30,5%”; además los ejes estructurantes de la matriz de desigualdad (“el estrato socioeconómico, el género, la eta-

13. Extracto del discurso que pronunció en esa fecha frente a la embajada de Canadá en una protesta contra el asesinato de Mariano Abarca, indígena de la comunidad chiapaneca de Chicomuselo, asesinado por sicarios contratados por una empresa minera canadiense (El Rebozo et al., 2014: 21-22). Ella murió asesinada en 2010.

pa del ciclo de vida, la condición étnico-racial, el territorio, la situación de discapacidad y el estatus migratorio, entre otros”) producen “escenarios de exclusión y discriminación múltiple y simultánea”, que acentúa la vulnerabilidad ante los efectos sanitarios, sociales y económicos del COVID-19, registrándose también un descenso importante en la demanda de los productos que se exportan desde la región por las medidas adoptadas en otros países del mundo (CEPAL, 2021: 14-16). Enfrentar la pandemia es más complicado y reviste situaciones de particular desventaja para los 58 millones de personas de los pueblos indígenas¹⁴ y los 134 millones de afrodescendientes, por los déficits que tienen en el acceso a servicios y las condiciones de vida, entrecruzados y potenciados “con los diversos ejes de la matriz de desigualdad social”, según el último estudio publicado por CEPAL (2021: 18). En los pueblos indígenas, las desigualdades estructurales políticas, económicas, sociales, ambientales y sanitarias “configuran un escenario de mayor vulnerabilidad y riesgo frente al COVID-19 entre las comunidades tradicionales y los grandes grupos de población indígena asentados en las zonas urbanas, y dificultan la mitigación del impacto socioeconómico”, como se ve en cinco países que concentran al 80% de la población indígena de la

14. Son el 10% de la población regional en 2018 y pertenecen a 800 pueblos indígenas, registrando mayores patrones de pobreza y exclusión social que el resto de población. Su peso demográfico difiere según países: el mayor porcentaje relativo de personas que se autodefine como indígena con relación al total de población está en Guatemala (43,6%) y Bolivia (41,5%), mientras México y Perú ocupan los dos primeras posiciones con el mayor número de indígenas entre 17 países de la región (27 126 648 y 8 305 184, respectivamente) (CEPAL y FILAC, 2020).

región y sobre los que se dispone de información censal reciente (Chile, Colombia, Guatemala, México y Perú), dándose limitaciones para poner en práctica medidas clave para la prevención del contagio, porque carecen de acceso a agua potable en la vivienda, hay acceso limitado a servicios de saneamiento básico en la vivienda y un mayor nivel de hacinamiento (CEPAL, 2021: 18).

Segundo, las luchas y las resistencias de los pueblos indígenas y campesinos en América Latina no han cesado desde que irrumpió la conquista y colonización de las naciones europeas en el siglo XV y articuló estos territorios al sistema-mundo capitalista del que hablaba Wallerstein (2005), si bien hay variaciones en el tiempo en cómo enfrentan la opresión, marginación, exclusión y racismo. Entre los procesos de movilizaciones contemporáneas destacan las surgidas a partir de las décadas de 1990 y de 2000 que –aunque con especificidades– se caracterizan por el avance y potenciación en las luchas tradicionales, las reestructuraciones organizativas, la búsqueda de alianzas con otros sectores sociales y la defensa de sus formas de vida y recursos naturales frente al modelo extractivo-exportador, la biopiratería, la desposesión así como la apropiación de formas culturales (Svampa, 2010). Zamosc (2009) destaca que en las reivindicaciones se observa una gran diversidad y estrategias propias de cada contexto, pero también de otros factores relacionados con las estructuras demográficas y socioeconómicas, el cómo se establecen las relaciones entre los pueblos indígenas y los estados y con las tradiciones políticas y culturales que existe en cada contexto.

Tercero, hace años los informes de distintos organismos alertan de que América Latina es una de las regiones con índices

más altos de violaciones de derechos humanos. En 2019, el contexto estaba marcado por “la desigualdad, la corrupción, la violencia, la degradación medioambiental, la impunidad y el debilitamiento de las instituciones continuaron siendo una realidad habitual”, y en varios países se registraron manifestaciones multitudinarias duramente reprimidas, muriendo al menos 210 personas (Amnistía Internacional, 2020: 3). En 2019 la región siguió siendo la más peligrosa del mundo para los y las defensoras de derechos humanos –entre ellas, líderes y lideresas indígenas– y para quienes ejercían el periodismo: “208 personas perdieron la vida de manera violenta por su labor de defensa de los derechos humanos, y muchas otras sufrieron hostigamiento, criminalización y desplazamiento forzado” (Amnistía Internacional, 2020: 3). En 2020 y en un contexto marcado por la pandemia, la directora de Amnistía Internacional para las Américas cuestionó “ciertas medidas punitivas puestas en marcha por los gobiernos ante la propagación del virus, ajenas a las necesidades urgentes y específicas de la población”, y cuyo resultado fue el incremento de las violaciones a los derechos humanos (al menos se constató 60 casos de vulneración de derechos durante las restricciones, como detenciones arbitrarias durante el confinamiento); a menudo “prolongan las tendencias represivas que algunos gobiernos vienen ejerciendo ante demandas básicas de la ciudadanía, pero también ante reivindicaciones históricas en defensa de la protección medioambiental, o de lucha contra el racismo y la violencia de género” (Relatoría Fundación Carolina, 2020: 8). La CIDH manifestó su preocupación ante la especial vulnerabilidad de los pueblos indígenas frente a la pandemia y la necesidad de que los estados adopten medidas específicas y acordes con su cul-

tura y respeto a sus territorios y condenó actos específicos de violación de derechos humanos en Colombia, Perú, Costa Rica, Estados Unidos, Chile, Nicaragua (2021: 65 y 316).

A continuación presento dos casos que ejemplifican las luchas y resistencias de los pueblos indígenas en los cuales se aprecia la participación de las mujeres indígenas, campesinas y comuneras. En esos ámbitos de movilización se ve cómo enfrentan la violencia al interior y exterior de sus pueblos, y cómo en esos procesos se están construyendo derechos humanos al buscar transformar varias lógicas de dominación interrelacionadas –el capitalismo neoliberal, el colonialismo y el patriarcado–, que les oprimen a ellas y sus pueblos desde los gobiernos y el respaldo que éstos dan a las empresas nacionales y transnacionales para la explotación de los recursos naturales, pues como señala Ortega los estados “tienen a su favor la fuerza de la ley, del discurso oficial y de la violencia ‘legal’ estatal o paraestatal, para realizar dicho despojo” (2018: 4). Son así luchas que articulan varios niveles de acción: el comunitario en defensa de su tierra, ríos, montañas, árboles, etc.; el de género para enfrentar la violencia contra las mujeres; el nivel organizativo, para crear alianzas para sus causas con otras mujeres, sus organizaciones y también apoyos de Organismos No Gubernamentales y entidades internacionales.

Se trata de luchas situadas que aúnan desde sus cuerpos, conocimientos y tradiciones, procesos de resistencias cotidianas, coyunturales y también construidos en el tiempo para defender a sus comunidades, a la tierra y a la vida, al ser afectadas por distintas formas de explotación de los recursos naturales que ellas constatan a diario por sus trabajos en los bosques,

los ríos, la agricultura, etc. Son procesos que se construyen desde lo comunitario porque no aplican las diferenciaciones y las separaciones binarias occidentales de individuo-colectivo, privado-público, naturaleza-ser humano ni tampoco el considerar a la naturaleza como recurso o sólo naturaleza.¹⁵

Defienden el bienestar presente y futuro de todos, la comunidad y la integralidad entre los seres humanos y la naturaleza como el espacio para construir la convivencia de otra manera que no implique el sometimiento de ésta. Por ejemplo, las machis mapuches entienden que el *mapu* está conformado por “las aguas, el aire, los seres vivos y muertos, los animales, los espacios, la lengua, la esfera psíquica y espiritual” (Santisteban, 2019: 15); en Vaca Muerta (Neuquén, Argentina) un grupo mapuche declaró “Nuestros territorios no son ‘recursos’ sino vidas que conforman el Ixofijmogen del que somos parte, no sus dueños” (De la Cadena, 2019: 44); en Honduras las indígenas de un grupo focal al mostrar su preocupación porque se ha secado el agua señalaron: “Qué bonito se siente meter la mano en el río y jugar con el agua, oírla correr. Este sistema extractivista nos ha venido, como se dice vulgarmente, a joder más a las mujeres, por el agua. Nosotros [...] nos abastecemos [...] donde está concesionado el río” (Ortega, 2018: 11), mientras otras dijeron “Nosotras no estamos

15. Marisol de la Cadena sugiere que “los pleitos entre el Estado y los indígenas en los países andinos bien pueden ser la manifestación pública de un desacuerdo ontológico [...] en torno al derecho de aquello que el Estado y las corporaciones practican como Naturaleza”, por lo que si solo se identifican estas entidades (montes, ríos, etc.) “sólo por su comunalidad –es decir sólo como naturaleza– la extracción de los recursos se justifica en nombre del bien común” (2019: 43-44).

solas, nuestros hijos y nuestros nietos van a vivir en esta tierra” y “No queremos que nuestros hijos y nuestros hermanos se conviertan [en] limosneros” (TzulTzul [2020]: 6), o como señala Julieta Paredes: “dentro [de] nuestras formas de vida aquí en Bolivia con fuertes concepciones comunitarias [...] hacer nuestro propio feminismo, pensarnos a partir de la realidad en la que vivimos. *No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad*” (2014: 79).

Otro aspecto a destacar es que son las propias mujeres indígenas quienes alzan sus voces, liderando incluso muchas de las acciones de lucha y enfrentando también descalificaciones y asumiendo los riesgos junto a sus pueblos. Son conscientes de ello como se ve, por ejemplo, en las palabras de Martha Sánchez Néstor (2004): “[...] quizás hoy, muchos no lo observen, otros lo desdeñen, algunos más descalifiquen, pero a mis hermanas indígenas les digo: quién si no nosotras mismas para seguir apropiándonos de nuestras voces”. También el que las luchas de unas mujeres indígenas inspiran a otras para organizarse y reclamar frente a los abusos y a opresiones que padecen en tanto mujeres, indígenas, integrantes de pueblos a los que se trata de despojar de sus recursos, sumándose a llamados como el formulado por Bety Cariño en 2009 y que consta en el epígrafe de esta sección: “Ya basta de que sigan acabando con nosotros”.

4.1 México

Aquí refiero las experiencias de lucha que hacen las mujeres de los colectivos El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En

cortito que's pa largo (2014), en el prólogo de la edición mexicana del libro de J. Paredes (2014). Son 12 historias que reseñan diversos eventos ocurridos entre diciembre de 1993 y agosto de 2011, mostrando la memoria de sus procesos auto-organizativos de “mujeres luchadoras que, sin nombrarse a sí mismas como *feministas comunitarias*, han sembrado semillas que tienen mucho en común con las luchas y las búsquedas del feminismo comunitario que propone Julieta Paredes” (El Rebozo et al., 2014:12). Es su “recorrido histórico a través de ejemplos de las muchas luchas, entrelazadas entre sí, que mujeres cotidianas y anónimas libran todos los días [...], defendiendo su palabra, su tiempo, su memoria, su espacio y su cuerpo”; son historias de “violencia y resistencia cotidiana que deben contarse para que no vuelvan a repetirse” (El Rebozo et al, 2014: 28). A título ilustrativo destaco:

- La inclusión, en el primer boletín del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de la Ley Revolucionaria de Mujeres (diciembre de 1993), donde las mujeres indígenas rebeldes, defendiéndose de los machismos institucionales o cotidianos, asientan “con determinación que las mujeres tienen derecho, sin importar su raza, su credo o su filiación” a participar en la lucha revolucionaria, en los asuntos de la comunidad, recibir un sueldo, no ser golpeadas, ocupar cargos de dirección.... (El Rebozo et al., 2014: 12).
- Acciones como la de enero de 1998, cuando tras la masacre de 45 indígenas en la comunidad de Acteal (Chiapas), el ejército mexicano intentó ocupar la comunidad tzotzil de Xoyep que hace semanas hospeda a indígenas desplazados de sus comunidades; frente a ese

- intento de ocupar “el Campamento de Paz, instintivamente todas las mujeres, pertenecientes a la organización de la sociedad civil Las Abejas, forman unos cordones de paz y hacen que los soldados se replieguen”; descalzas y “armadas sólo de sus manos y de la firmeza de sus corazones, enfrentando al mayor símbolo patriarcal del sistema político actual: el ejército equipado con las peores herramientas de muerte para imponer su poder” (El Rebozo et al., 2014: 13-14).
- La reunión, en noviembre-diciembre de 2002, en Oaxaca de más de 350 delegadas de 22 países en la Primera Cumbre de las Mujeres Indígenas de América; produjeron en forma colectiva un documento intitulado “‘Género desde la visión de las mujeres indígenas’ que da pautas para rastrear raíces de las cosmovisiones ancestrales, a la vez que para revisar las re-conceptualizaciones y resignificaciones de ciertos términos feministas”, siendo “un proceso único de intercambio, pero sobre todo un laboratorio político y cultural” (El Rebozo et al., 2014: 14).
 - 3 y 4 de mayo de 2006. Como castigo por la resistencia del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (que en 2002 logró parar el proyecto de un aeropuerto en su territorio), así como para frenar la iniciativa de la Otra Campaña que articula y hermana las luchas anticapitalistas promovidas por el EZLN, “los tres niveles de gobierno” lanzaron una grave represión política: se “violaron los derechos fundamentales de más de 200 personas, lesionándolas y torturándolas, al tiempo que los efectivos policíacos detuvieron, golpearon, humillaron y violaron sexualmente a 47 mujeres” (El Rebozo et al., 2014: 16).
 - Los asesinatos en el Municipio Autónomo de San Juan Copala: el 7 de abril de 2008 son asesinadas a balazos mientras se dirigen a Oaxaca a un encuentro de derechos humanos, Teresa Bautista Merino (24 años) y Felicitas Martínez Sánchez (20 años), locutoras de la radio comunitaria La Voz que Rompe el Silencio; el 27 de abril de 2010 Bety Cariño, indígena mixteca, fue asesinada junto al finés Jyry Jaakkola, al participar en una caravana humanitaria de solidaridad en ese municipio.
 - En marzo de 2010 las mujeres de la Montaña y Costa Chica de Guerrero realizaron el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas de la Región de la Montaña, presentando ante las autoridades comunitaria su trabajo organizativo a lo largo de casi tres años; los distintos puntos se plasmaron en la Carta de los Derechos de las Mujeres “que se puede cumplir gracias a que se cuenta ya con un sistema de justicia comunitaria.” (El Rebozo et al., 2014: 23).
 - El 15 de Abril de 2011: “¡La tierra no se vende, se ama y se defiende!” Las mujeres de la comunidad purépecha de Cherán (Michoacán), “hartas de ver a sus maridos, hijos y hermanos desaparecidos o muertos, así como a sus árboles, troncos de vida, cortados por los talamontes del crimen organizado”, levantan su voz y “logran empujar al resto de la comunidad para levantarse en contra de estos abusos”. Así lo relatan algunos testimonios de las mujeres de Cherán:

Ese día venían bajando madera de El Calvario y fueron las mujeres las que se atravesaron y detuvieron los carros, amarraron a los hombres que conducían y quemaron sus carros [...] El tra-

bajo de las mujeres en esta lucha ha sido fundamental. Es importante tomar en cuenta a todos los miembros de la comunidad. Antes iban sólo los hombres a quejarse y a defender los recursos, pero fueron nuestras mujeres quienes lograron estimular la conciencia de las demás personas del pueblo. (El Rebozo et al., 2014: 26-27)

4.2 Honduras

En este país centroamericano las luchas de los pueblos indígenas y campesinos para defender sus territorios y fuentes de subsistencia se dan frente al Estado y las empresas extractivas que han recibido concesiones para extraer minerales e hidrocarburos y la generación de energía eléctrica. En el mapeo realizado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) indica que solo en el territorio indígena y afrodescendiente “existen 54 concesiones mineras, 36 proyectos de generación de energía eléctrica y la única concesión de hidrocarburos dentro de estos territorios”, como consta en el documento elaborado por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), el Foro Social de Deuda Externa y Desarrollo de Honduras (FOSDEH) y OXFAM (2019: 6).

La violencia contra las comunidades que se oponen a ese incremento de los proyectos es alta y se agudiza con la militarización del país desde 2009, además de la criminalización que se hace de la protesta y “la impunidad en la que se dan las constantes agresiones en contra de los defensores y las defensoras de los derechos humanos, en su mayoría, relacionados con la defensa del medioambiente, de la tierra o del territorio” (UNAH, FOSDEH

y OXFAM, 2019: 7). Preocupa en especial la situación de las mujeres porque, por ejemplo, “de cada 100 mujeres, 86 no tienen acceso a la tierra, lo que conlleva un gran porcentaje de mujeres involucradas en procesos de recuperación de tierras” (Proyecto Brigadas Internacionales [PBI], 2020). En 2015 se registraron más de dos mil agresiones a mujeres defensoras y en 2016-2017 hubo 1.232 agresiones contra mujeres defensoras, sus familias y sus organizaciones: el 60% de los victimarios reconocidos fueron policías, militares, autoridades del Estado o empresas (UNAH, FOSDEH y OXFAM, 2019: 7). Entre los ejemplos más graves de hasta dónde pueden llegar las acciones para acallar las protestas están los reiterados asesinatos de los y las líderes indígenas: entre 2015 y 2018 se produjeron al menos 31 asesinatos de personas defensoras de los derechos, y 2016 fue uno de los años más mortíferos y entre 2018-2019 seis mujeres fueron asesinadas (PBI, 2020:6).

Una de esas personas fue Berta Cáceres, reconocida líder indígena lenca, que sufrió persecución durante años y fue asesinada el 2 de marzo de 2016 por su lucha en la defensa del territorio lenca contra el proyecto hidroeléctrico “Agua Zarca”, concesionado al Grupo DESA (Desarrollos Energéticos Sociedad Anónima) para explotar el Río Gualcarque en la comunidad de Río Blanco. Cáceres encabezó luchas comunales con dos dinámicas: “una lucha anticapitalista en tanto busca seguir conservando la calidad comunal de la tierra y anti patriarcal, pues busca garantizar condiciones para la vida libre de violencia para las mujeres” (TzulITzul, [2020]: 4), y lo hizo como integrante y luego Directora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), entidad que fundó en 1983 con

otras personas lenca para la defensa de ese pueblo de la zona sur occidental y de otros pueblos indígenas de Honduras: “cuatrocientas comunidades, en su mayoría lenca, organizaciones también de mujeres, de jóvenes y comunidades campesinas”, como señaló la propia Cáceres (2007). En base al ensayo de Gladys TzulTzul [2020], paso a caracterizar esa lucha:

- “Presenta un espectro de reivindicaciones plurales que activaron en demanda, y también como recuperación y defensa de las comunidades articuladas como COPINH” (TzulTzul [2020]: 7)
- Consiguieron canalizar energía social para que sus luchas tuvieran alcance nacional y integraran el reclamo de la tierra comunal frente a las pretensiones hidroeléctricas, “eventos para exigir el respeto y dignidad de los pueblos indígenas en el contexto del V centenario; acciones concretas para evitar la tala de bosques”, así como los denominados Tribunales de mujeres para juzgar la violencia contra las mujeres y las niñas. Se trata de luchas de las mujeres “plurales y abarcativas, es decir no son segmentadas”:

Para el COPINH, el que se luchara por la defensa de la tierra y al mismo tiempo que por evitar que los maestros de escuela ejercieran violencias contra las niñas y las mujeres o que los hombres articulados al movimiento ejercieran violencia contra sus compañeras de luchas, representa una muestra de las formas que cobran las luchas de las mujeres y la energía que empujan desde dentro de la organización. (TzulTzul [2020]: 7)

- El testimonio de Melisa Cardoza, una de las mujeres participantes, indica que: “existía una cultura de defensa de las mujeres. Defensa que consideraba que no hay separación entre la violencia do-

méstica y la violencia del capitalismo. Berta Cáceres era fundamental para estos procesos, ella como coordinadora apoyó e impulsó”; por lo que su asesinato no solo quiere “extinguir la dirigencia de COPINH, sino que también pone en riesgo y socaba el proceso creativo y plural en la que una organización campesina y de base desarrolló y construyó lo que ellos mismos denominan como *puntos de lucha*” (TzulTzul [2020]: 7 y 2)

- En el contexto del golpe de Estado que vivió el país en 2009, el COPINH organizó la primera Corte Popular de Mujeres, y tenía como antecedente que varios años antes las mujeres acudían a esa entidad a poner denuncias. Las resoluciones no rodean “la institucionalidad oficial de la justicia sino que concurría a formas autorregulatorias”, preventivas de la violencia y que complementaban la denuncia con procesos de educación. Melisa Cardoza comenta:

El COPINH ha tenido una lista larga de victorias y entre ellas se cuentan Las Cortes Populares de Mujeres, pues logramos hacer justicia por nosotras mismas [...] cuando organizábamos cortes populares de mujeres era bien interesante, sabíamos de los problemas de violencia al interior de nuestra organización y también por parte de los maestros y de los funcionarios públicos. Decidimos hacerlo. Como justicia y también como educación para la prevención [...] La Corte se establece como un espacio de denuncia pública. Tan pública que hasta lo pasábamos por la radio y ahí se establece una mesa de juezas que van a ser invitadas. Se cuidaba mucho que no fueran feministas en el papel de redentoras. Se sabía que no era un movimiento homogéneo, por ello participaron feministas que también estaban luchando en sus espacios. (TzulTzul [2020]: 7)

5. Reflexión final

En el mundo actual son cada vez más evidentes el empobrecimiento y las desigualdades que el sistema capitalista provoca, porque no todos los individuos y colectividades resultan ganadoras y dueñas de las riquezas y máximos beneficios que pregona particularmente la globalización neoliberal y de mercado. En cualquier región del planeta hay muestras de la acumulación del capital, de los bienes y los recursos en pocas manos mientras cada vez se incrementa el número de personas que ven disminuir sus condiciones mínimas de vida, además del propio deterioro ambiental por la explotación que para el *desarrollo* y la modernización se hace de los recursos del planeta como si fuesen infinitos.

Frente a ese panorama hay otro que surge en los márgenes y que señala la práctica social y política de la rebeldía y la resistencia: son las luchas de las mujeres indígenas y sus pueblos, para día a día enfrentar las lógicas hegemónicas de la acumulación del capital y la destrucción que genera en sus territorios. A pesar del alto riesgo que supone para sí mismas – porque pueden sufrir distintas violencias e incluso ser asesinadas–, las luchas comunitarias que emprenden en lo cotidiano y en procesos organizativos desde sus referentes culturales y epistémicos, buscan construir bienestar y convivencia preservando la vida.

Los casos de las indígenas de México y de las que integran el COPINH en Honduras, caracterizados en páginas anteriores, permiten ver las acciones concretas de lucha y resistencia que plantean en procesos que se desarrollan desde abajo y a través de los cuales se está generando derechos humanos. En la medida que se entablen

y fortalezcan vínculos horizontales y solidarios, se está enfrentando la dominación capitalista, patriarcal y colonial que caracteriza a las sociedades en América Latina, sobre todo si se estas tramas de relaciones sociales transforman las opresiones en todos los niveles. Por otra parte, los casos reseñados muestran también el peso que soportan dentro y fuera de sus comunidades las mujeres indígenas, señalando además la fortaleza y creatividad que tienen, junto con la capacidad de articular alianzas con otras mujeres y entidades porque nadie sobra en esta lucha.

Bibliografía

Acosta, A. (2019). “La renovada dependencia extractivista. Violencia sobre cuerpos, territorios y visiones”, en R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres Indígenas frente al Cambio Climático*, Lima, IWGIA, 17-34.

Allard, R. (2015). “Medicamentos esenciales y Acuerdo sobre los ADPIC: colisión entre el derecho a la salud y el derecho de propiedad intelectual”, *Salud colectiva*, 11 (1), 9-21.

Banco Mundial (2021). “Pueblos indígenas”, en web del Banco Mundial, recuperado el 25 de agosto de <https://www.bancomundial.org/es/topic/indigenous-peoples>

Berger, M. y Carrizo, C. (2018). “Governance agrobiotecnológica y justicia ambiental. Tensiones en torno a la liberalización de transgénicos en Brasil, México y Argentina”, en H. Cuevas Valenzuela, D. Julián Véjar, J. Rojas Hernández (Eds.), *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*, Santiago [Chile], RiL Editores y Universidad de Concepción, 193-215.

- Cáceres, B. (2007). Discurso en el VII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, realizado en La Habana (Cuba), recuperado el 3 de agosto de 2021 de <https://capiremov.org/es/analisis/berta-caceres-4/>
- Casanova, L. (2021). "Megaproyectos y conflictos ecoterritoriales. El caso del Tren Maya", *Relaciones Internacionales*, (46), 139-159.
- CEPAL Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2021), *Panorama Social de América Latina*, Santiago [Chile], Naciones Unidas.
- CEPAL y FILAC Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial*, Santiago [Chile], Naciones Unidas.
- CIDH Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2021). *Compendio de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre verdad, memoria, justicia y reparación en contextos transicionales, aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 12 abril de 2021*, OEA (OEA/Ser.L/V/II. Doc. 121, 12 abril 2021).
- Conferencia Internacional Americana (1948). *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* (1948), Organización de Estados Americanos (OEA) – Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), consultado el 25 de agosto de 2021 en <http://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/declaracion.asp>
- Cuevas, H. y Julián, D. (2018). "Capitalismo en el primer plano: tensiones en el desarrollo latinoamericano (una introducción al debate)", en H. Cuevas Valenzuela, D. Julián Véjar, J. Rojas Hernández (eds.), *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*, Santiago [Chile], RiL Editores y Universidad de Concepción, 11-24.
- De la Cadena, M. (2019). "Protestando desde lo común", en R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres Indígenas frente al Cambio Climático*, Lima, IWGIA, 35-48
- El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo (2014). "Prólogo", en J. Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2da. edición, Ciudad de México, Cooperativa el Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo y AliFem AC, 11-36.
- Galafassi, G. (2018). "Revitalización del debate sobre la acumulación primitiva y la reproducción ampliada. Su aplicación para el análisis de la conflictividad social en América Latina", en H. Cuevas Valenzuela, D. Julián Véjar, J. Rojas Hernández (Eds.), *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*, Santiago [Chile], RiL Editores y Universidad de Concepción, 25-50.
- Galafassi, G. y Riffo, L. (2018). "Del sueño de Cristóbal Colón al hoy llamado «extractivismo». Peripecias y avatares de un largo y continuo proceso de expropiación para la acumulación: una necesaria discusión crítica", *Theomai*, (38), 232-245.
- Gallardo, H. (2007). *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Murcia, Francisco Gómez Editor.
- Gudynas, E. (2018). "Disputas entre variedades de desarrollo y el cuadrilema de la globalización", en H. Cuevas Valenzuela, D. Julián Véjar, J. Rojas Hernández (Eds.), *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*, San-

tiago [Chile], RiL Editores y Universidad de Concepción, 173-191.

Gudynas, E. (2019). "Cambio climático, extractivismos y género: crisis entrelazadas dentro del desarrollo", en R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres Indígenas frente al Cambio Climático*, Lima, IWGIA, 49-72.

Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.

Houtart, F. (2017). "La agricultura campesina e indígena como una transición hacia el Bien Común de la Humanidad: el caso del Ecuador", *Working Papers CRIDIS*, (54).

Moore, J.W. (2016). "El fin de la naturaleza barata: o cómo aprendí a dejar de preocuparme por 'el' medioambiente y amar la crisis del capitalismo", *Relaciones Internacionales*, (33), 143-174.

Naciones Unidas (1999). *Declaración sobre el Derecho y el Deber de los Individuos, los Grupos y las Instituciones de Promover y Proteger los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales Universalmente Reconocidos* [Declaración sobre los Defensores de los Derechos Humanos], (A/RES/53/144), New York.

Ortega, A. (2018). "Mujeres indígenas de La Paz contra el despojo del agua", *Análisis*, (7), recuperado el 2 de agosto de 2021 de <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/fesamcentral/14932.pdf>

PBI Proyecto Brigadas Internacionales (2020). *La defensa de la tierra tiene nombre de mujer. Informe elaborado para el Examen Periódico Universal (EPU) a Honduras en mayo de 2020*, recuperado el 3 de agosto de 2021: https://pbi-honduras.org/sites/pbi-honduras.org/files/publications/EPU%20ESP.pdf?utm_source=News&utm_

[campaign=f42f10c97d-EMAIL_CAMPAIGN_2020_02_19_01_01&utm_medium=email&utm_term=0_c529e82a92-f42f10c97d-110706135](https://pbi-honduras.org/sites/pbi-honduras.org/files/publications/EPU%20ESP.pdf?utm_source=News&utm_campaign=f42f10c97d-EMAIL_CAMPAIGN_2020_02_19_01_01&utm_medium=email&utm_term=0_c529e82a92-f42f10c97d-110706135)

Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2da. edición, Ciudad de México, Cooperativa el Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortijo que's pa largo y AliFem AC.

Rojas, J. (2018). "Vulnerabilidad socioecológica y espacios descolonizados en América Latina en la era Antropoceno", en H. Cuevas Valenzuela, D. Julián Vêjar, J. Rojas Hernández (Eds.), *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*, Santiago [Chile], RiL Editores y Universidad de Concepción, 147-172.

Sánchez Néstor, M. (2004). "Mujeres indígenas: vivencias y retos", *El sur* [edición digital del periódico de Guerrero, México], recuperado el 3 de agosto de 2021 de https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/MARTHA_SANCHEZ_N.pdf

Sánchez Néstor, M. (2011). "Amuzga, feminista, ciudadana", *Nexos*, recuperado el 15 de agosto de 2021 de <https://www.nexos.com.mx/?p=14207>

Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Madrid, Akal.

Sánchez Rubio, D. y Solórzano, N. (2004). "Introducción", en D. Sánchez Rubio, N. Solórzano y I. V. Lucena (Eds.), *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*, Barcelona, Icaria, 11-70.

Santos, B. de S. (2018). "Los derechos humanos, una frágil hegemonía", en *Construyendo las epistemologías del sur: para un pensamiento alternativo de alter-*

nativas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 209-222.

Secretaría de la Corte Interamericana de Derechos Humanos CIDH (2020). Comunicado [Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina], Corte IDH_CP-24/2020 Español, recuperado el 20 de agosto de 2021 de <https://www.corteidh.or.cr/tablas/alerta/comunicado/cp-24-2020.html>

Silva Santisteban, R. (2019). “Prólogo”, en R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres Indígenas frente al Cambio Climático*, Lima, IWGIA, 7-15.

Stavenhagen, R. (2006). “Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos”, en M. Berraondo (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 21-28.

TzulTzul, G. ([2020]). “El deseo que moviliza la lucha de las mujeres comunales en Honduras”, CLACSO, recuperado el 15 de agosto de 2021 de <https://www.clacso.org/el-deseo-que-moviliza-la-lucha-de-las-mujeres-comunales-en-honduras/>

UNAH Universidad Nacional Autónoma de Honduras, FOSDEH Foro Social de Deuda Externa y Desarrollo de Honduras y OXFAM (2019). *Territorios en Riesgo II. Minería, generación de energía eléctrica e hidrocarburos en Honduras*, recuperado el 15 de agosto de 2021 de <https://honduras.oxfam.org/territorios-en-riesgo-2>

Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema-mundo: Una introducción*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Zamosc, L. (2009). “Ciudadanía indígena y cohesión social en América Latina”, en P. Ospina, O. Kaltmeier y C. Büschges

(Eds.), *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional, 13-39.

LOS COMUNES-INDÍGENAS ANTE LA GLOBALIZACIÓN. TRAMAS PARA ENTENDER LAS LUCHAS POR LA DESCOLONIZACIÓN

THE COMMON-INDIGENOUS IN THE FACE OF GLOBALIZATION. PLOTS TO UNDERSTAND THE STRUGGLES FOR DECOLONIZATION

Asier Martínez de Bringas

Universidad de Deusto, Bilbao, España

asier.martinezb@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0002-6867-8403>

Recibido: julio de 2021

Aceptado: septiembre de 2021

Palabras clave: Colonialismo, comunes-indígenas, derechos de la Naturaleza, interculturalidad

Key words: Colonialism, indigenous commons, rights of nature, interculturality

Resumen: El objetivo de este trabajo era dar medida del carácter expropiante y destructivo que el colonialismo ha tenido y tiene sobre la realidad de los pueblos indígenas, y cómo el colonialismo continúa proyectando globalmente sus sombras de destrucción en tiempos de aniquilación ecológica. Consideramos los comunes-indígenas como el núcleo desde donde entender el planteamiento de transformación y resistencia comunitaria de los pueblos indígenas; el lugar que otorga fundamento y sentido a su práctica política de derechos. Hemos transitado hacia una crítica política del concepto Derechos de la Naturaleza, en un sentido doble: como crítica de lo que no es, de su tergiversación por parte del Estado; como propuesta alternativa para comprender la centralidad que la ecología de vivientes tiene en las cosmovisiones indígenas. Finalmente, concluimos con lo que consideramos las principales fracturas en la protección de los derechos indígenas, brechas que reposan, en última instancia, en la necesidad de anular y destruir la comprensión indígena de la(s) vida(s) por el potencial crítico que implican para la nueva razón colonial.

Abstract: The objective of this work was to measure the expropriating and destructive character that colonialism has had and still has on the reality of indigenous peoples, and how colonialism continues to cast its shadows of destruction globally in times of ecological annihilation. We consider the indigenous-commons as the nucleus from which to understand the proposal of transformation and community resistance of indigenous peoples; the place that gives foundation and meaning to their political practice of rights. We have moved towards a political critique of the

concept of Rights of Nature, in a double sense: as a critique of what it is not, of its misrepresentation by the State; as an alternative proposal to understand the centrality that the ecology of living beings has in indigenous worldviews. Finally, we conclude with what we consider the main fractures in the protection of indigenous rights, gaps that ultimately rest on the need to annul and destroy the indigenous understanding of life (s) due to the critical potential that they imply for the new colonial reason.

1. Introducción

Hablar de Pueblos indígenas exige establecer como marco interpretativo el colonialismo pasado y presente que estos pueblos han sufrido y sufren. De manera complementaria, hablar de *derechos* de los pueblos indígenas implica asomarse a las dinámicas y prácticas de descolonización que han sido y son condición de posibilidad para la existencia de tales derechos; hacerse cargo de la historia colonial de Amerindia para poder entender toda una institucionalidad y una praxis de usos y abusos sobre los pueblos indígenas.

Entender la Historia de los pueblos indígenas implica asumir el carácter trabado e interdependiente que capitalismo, patriarcalismo y colonialismo (Boaventura, 2019) han ido constituyendo para generar un complejo sistema de opresión en el que los pueblos indígenas han funcionado como sus principales víctimas. Una pedagogía y una práctica descolonizadora implica tener en cuenta la relación sincrética y cómplice de estos tres factores.

La descolonización –como lugar político y epistémico– reclama reconstruir pode-

res, epistemologías, discursos, formas de organización, Derecho(s), cosmovisiones, relaciones sexo-género¹, todas ellas expresiones políticas de vida(s) arruinadas y pisoteadas para los pueblos indígenas. Ello es condición de posibilidad para un segundo momento propositivo: la construcción de la materialidad de los derechos desde las prácticas de lucha por la vida, el territorio y la autonomía indígena, desde la centralidad de lo que vamos a llamar los comunes-indígenas.

Los pueblos indígenas representan aproximadamente el 5% de la población global, manteniendo, a la vez, unos estadios de pobreza y discriminación dramáticamente altos: el 33% de la extrema pobreza mundial. Ocupan un cuarto de la superficie terrestre, y protegen y sostienen el 80% de la biodiversidad global con sus saberes y prácticas. La sabiduría política indígena ha funcionado como límite y barrera a la depredación de los recursos naturales y a la preservación de los grandes nichos de biodiversidad que todavía nos habitan (FAO y FILAC, 2021). Por eso el territorio indígena es fundamentalmente político, un puente para la producción, reproducción y desarrollo de la vida individual y colectiva.

Los pueblos indígenas funcionan, por lo tanto, como garantes y guardianes fundamentales de diversidad biológica y

1. El feminismo comunitario indígena “(...) nace descolonizando el feminismo, para restituir las memorias de luchas anti-patriarcales y plantear el horizonte del ‘Vivir bien para todos los pueblos del mundo’ y para la naturaleza que los cobija. La descolonización es planteada como un ejercicio de la autonomía de la memoria larga de los pueblos originarios de Abya Yala, pero también como un ejercicio de la autonomía de nuestros imaginarios, cuerpos, sexualidades, que nos constituyen, y la autonomía de las estéticas que nos conmueven”. (Paredes, 2015: 109).

cultural, de toda una ecología de seres vivientes y no vivientes, fungiendo como actores privilegiados de alternativas a un desarrollo extractivista como el que estamos viviendo. El ser *sujetos políticos de alternativas* a modelos de vida depredatorios –para con la vida, la naturaleza y las culturas– les convierte en objetivos prioritarios de persecución y criminalización. Estamos en las antecámaras de nuevas desposesiones coloniales que transforman a los pueblos indígenas en víctimas de sus propios territorios, por el potencial conflictivo que la propuesta de sostenibilidad indígena implica para los nuevos actores globales que actúan en territorio indígena (Martínez de Bringas, 2020).

Vamos a estructurar este trabajo en cuatro grandes bloques que guardan interdependencia y continuidad. En primer lugar, hablaremos de los comunes-indígenas como fundamento para entender la propuesta política de vida y de derechos de los pueblos indígenas. En un segundo momento haremos referencia a la importancia de una praxis de descolonización para poder entender y arraigar las propuestas de vida de los comunes-indígenas, enfatizando las dificultades para la construcción de la interculturalidad en la relación triangular que se produce entre pueblos indígenas-estado-mercado. En un tercer momento abordaremos la propuesta de los Derechos de la Naturaleza como pedagogía para poder entender la propuesta de Vida de los pueblos indígenas, desde su relación con la Naturaleza viviente. Finalmente, haremos referencia a las principales dificultades con las que se están encontrando globalmente los pueblos indígenas para la construcción de sus formas de vida y derechos. Entendiendo las brechas podremos ponernos en la senda para la construcción de alternativas.

2. Los comunes-indígenas como fundamento de los derechos y los saberes

La propuesta de los comunes-indígenas que proponemos va a funcionar como sustrato, base y arraigo de toda la cosmovisión indígena y de sus derechos, dinámica desde la que entender el potencial transformador que proponen los pueblos indígenas. Los comunes-indígenas son el soporte descolonizante que las formas de vida indígena proponen para entender el poder y el saber. Atraviesa y da contenido material a la interculturalidad y plurinacionalidad como formas de organizar el poder; es condición de posibilidad y mediación necesaria para la implementación de los derechos colectivos. Se trata de otorgar centralidad a la acción colectiva indígena para la construcción del autogobierno y de formas exitosas de autogestión necesarias para la organización política interna de cara al control, gestión y defensa territorial.

Los comunes-indígenas son un modelo evolutivo y funcional –no esencialista, sino estructuralmente dinámico– de autogestión y abastecimiento de recursos y formas de vida que combina modelos productivos, junto con prácticas socio-colectivas de vida, en interdependiente tensión con relaciones culturales y espirituales con el territorio y sus diferentes formas vivientes. Los comunes-indígenas re-articulan en interdependencia sistémica-colectiva: i) recursos (territoriales, culturales, de biodiversidad, de organización, de gobierno, de gestión, de caza y pesca, medicinales, etc.); ii) sujetos, entendido en un sentido político a partir de las diferentes formas de organización territorial y espacial que puedan darse; pero, también, en una

comprensión extensiva de la subjetividad política para todos los vivientes (humanos y no humanos), más allá del disyunto sujeto(humano)-objeto(naturaleza)²; iii) institucionalidades, prácticas y protocolos socio-culturales fruto de su relación con el contexto, el territorio y sus patrones de interacción; con los sistemas normativos indígenas, así como como con regímenes de uso de la propiedad comunal indígena (Bollier, 2015; Hess y Ostrom, 2016: 27-50).

Los comunes-indígenas funcionan como modelos alternativos coherentes que explican cómo se puede crear y sostener valor significativo fuera del sistema de mercado. Otorgan prioridad a los sistemas normativos indígenas que permiten a estos pueblos compartir propiedad y recursos territoriales, formas de gestión y organización, y sabidurías ancestrales (Martínez de Bringas, 2016).

Sin embargo, los comunes-indígenas están en sistemática tensión y confrontación con el Estado y el mercado; atravesados e interseccionados por sus formas culturales, sus regulaciones e imposiciones, lo cual tiene enormes repercusiones sobre las formas de vida colectiva indígena en el territorio³. Por tanto, no cabe una com-

2. Esta apreciación es importante ya que se trata de otorgar subjetividad *política* de derechos por la cualidad ontológica que algo o alguien tiene, por ser soporte y fuente de vida biodiversa y sostenible; no se es sujeto de derechos por la capacidad productiva que se pueda tener, o por los servicios y beneficios que esa subjetividad pueda aportar.

3. Los ríos Cocora, Coello y Combeima (Sentencia rad. 2011-00611 y Corte Constitucional, sentencia T-622 de 2016), y sus recursos hídricos, fueron declarados, en Colombia, sujetos de derecho, acompañando, tal declaración, con la adopción de medidas y garantías paralelas para garantizar dicha subjetividad, como la *prohibición de realizar actividades económicas en la*

prensión abstracta y desvinculada de los comunes-indígenas, ni de los conflictos que los atraviesan. Desde ahí, resulta fundamental una política de alianzas estratégicas con otros actores para mediar en y con estos conflictos.

Siendo los comunes-indígenas el sustrato y condición de posibilidad de los derechos indígenas, es este fondo común el que fija el contenido, la finalidad, el sentido y pretensión última de estos. Por ello, los derechos colectivos deberán ofertar y ofrecer las maneras adecuadas de proteger los comunes-indígenas de la explotación y el cercamiento; deberán habilitar las condi-

cuencia y aledaños de estos ríos. Estamos ante un reconocimiento de los comunes-indígenas. Sin embargo, tales sentencias entran en conflicto con contextos y relaciones con las que conviven y se relacionan los comunes-indígenas: el Estado y el mercado. Una declaración tal de subjetividad para los ríos en Colombia convive en tensión conflictiva con el derecho administrativo estatal encargado de deslindar competencias administrativas vinculadas a estos bienes y recursos comunes. Le toca al Derecho estatal discernir y delimitar competencias, funciones cruzadas que afectan a múltiples entidades y sujetos (como los pueblos indígenas, el estado, las empresas, etc.). Le corresponde, también, aclarar la múltiple naturaleza de estos bienes y recursos: los ríos y los regímenes hídricos en cuanto sujetos de derecho; pero también como objetos de propiedad (individual o comunal). La parte no expresada en las sentencias es la determinación del estatuto y las competencias que corresponden a los comunes-indígenas. Las sentencias se dictaron tratando de resolver conflictos concretos de afectación medioambiental; no para resolver el alcance y la profundidad de la *declaración de los ríos como sujeto de derechos*. Estas declaraciones pueden declinar en lo sintomático y residual si no se toman en serio la dimensión holística de esta *subjetividad*, poniendo especial énfasis en los efectos estructurales que produce la afectación de un contexto como los ríos sobre los vivientes y la ecología de seres que allí habitan.

ciones para la producción, reproducción y desarrollo de estos, más allá de tenues subjetividades de derechos; asegurar la autoprotección de la biodiversidad territorial que ocupan con arraigue común, salvaguardando recursos, saberes y normas comunitarias; ofertar medios que limiten la intervención del Estado y el mercado, reformulando los regímenes de consulta desde la premisa de los comunes-indígenas; pensar mecanismos de protección donde la cualidad colectiva sea el contenido esencial de lo protegido, con base territorial y articulado desde las formas indígenas de autogobierno.

En todo este planteamiento es importante anticipar el papel que corresponde al Estado frente a los comunes-indígenas. Éste deberá funcionar como administrador de lo común bajo cuatro ejes de actuación: i) permitiendo la *plena accesibilidad* indígena a los comunes-indígenas, entendiendo el territorio como relación social con otros vivientes; ii) eliminando cualquier forma de *discriminación*, lo que supone dar prioridad a la existencia de los comunes-indígenas frente al extractivismo depredador, articulando, desde el principio de no discriminación, toda la lógica de reparto de beneficios; iii) fomentar la *participación* de los comunes-indígenas haciendo de ellos prioridad estratégica para la participación y concertación de intereses, función en la que el Estado administrará dicho proceso sin imponer, condicionar, suprimir o falsear formas de gestión y administración; iv) respetar la gestión, organización y autogobierno de los comunes-indígenas como núcleo político fundamental desde el que articular iniciativas y propuestas.

Los comunes-indígenas, en cuanto gobierno comunal, pueden funcionar como un elemento de protección frente al Esta-

do y el mercado. Los comunes-indígenas producen por sí mismos formas autogobierno y autogestión. La soberanía no es delegable ni se puede fragmentar en liderazgos atomizados; reposa en la voluntad comunal. Las instituciones comunales son importantes ya que permiten organizar y construir la defensa y recuperación del territorio. Implican y otorgan centralidad a las relaciones sociales como tramas necesarias para recuperar e instituir instancias, procesos y dinámicas para la producción de decisiones (Tzul, 2018; Cabnal, 2017).

Los comunes-indígenas se articulan y vertebran a partir de tres instituciones comunitarias: i) el trabajo comunal, cuerpo social que dinamiza y produce formas de autogobierno y autogestión, así como el resguardo, protección y garantía de los bienes comunales. El trabajo comunal otorga sentido político a la acción comunal indígena. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide; ii) la tierra comunal, eje institucional desde el que habilitar toda la política indígena. Controlar el territorio es condición de posibilidad para el autogobierno; iii) La producción de decisiones sobre los sistemas normativos indígenas que permita la autorregulación comunal en un amplio sistema de justicia comunal.

Por tanto, el sujeto político de toda propuesta de derechos son los comunes-indígenas. No sería posible la administración de los comunes-indígenas si se aniquilara la institucionalidad, las prácticas de organización, articulación y gobierno comunal indígena. Sin embargo, esta administración se tiene que hacer con consciencia de la intersección y modulación de los comunes-indígenas con el Estado y el mercado; buscando formas híbridas de gobierno y autonomía que escapen de

una comprensión autista de la autonomía indígena. La intervención del Estado y del mercado (en sus múltiples modalidades) son condiciones de posibilidad para el mantenimiento, respeto y sostenibilidad de los comunes-indígenas. Autogobierno y soberanía de los comunes-indígenas tensionada con Estado y mercado, evidenciando la innata conflictividad política de estas relaciones. Por ello, resultan necesarias formas híbridas de administración con el Estado y el mercado para poder hacer factible y sostenible el proyecto de los comunes-indígenas. Ello no implica claudicar, sino ser consciente de los contextos, las mediaciones y los conflictos en los que se construye lo común y que determinan, a día de hoy, la vida y condiciones de existencia y convivencia de los pueblos indígenas.

Otorgar centralidad a los comunes-indígenas implica desdibujar integrando los límites disyuntivos entre lo individual y lo colectivo; entre lo subjetivo y lo objetivo; entre la cultural y la naturaleza; entre el Estado, el mercado y los comunes-indígenas. Esta es la centralidad novedosa y radical del proyecto de los comunes-indígenas.

3. La Descolonización del Poder-Saber como exigencia para la construcción de los derechos indígenas

Hablar de comunes-indígenas como modo de construir y entender los derechos humanos implica –con carácter prioritario y propedéutico– la descolonización del poder, del conocimiento y los saberes. Implica poner valor en saberes alternativos a las formas clásicas-coloniales de conocer, ubicando como fundamento de los

mismos los contextos, las problemáticas, las prioridades, las vulnerabilidades y las fracturas desde las que se enuncia una agenda indígena de los poderes-saberes. Para todo ello es fundamental hacer giros epistemológicos que permitan una reversión de los procesos coloniales, de sus maneras de entender y construir el saber-poder y los sujetos de derecho.

Los comunes-indígenas son el resultado de una empresa inconclusa de descolonización; son el lado oscuro de ésta en forma de integración violenta. En este proceso inacabado juega un papel fundamental el colonialismo interno⁴. Más allá de la dicotomía jerárquica Norte-Sur global, se han venido construyendo otra gama de dicotomías y jerarquías subordiscriminantes al interior del Sur global, siendo una de sus polaridades excluidas los pueblos indígenas. Es importante, sin

4. Entendemos por colonialismo interno aquel que se da como consecuencia del juego de clasificaciones jerárquicas de relaciones de poder en el marco de lo que fueron llamadas “colonias” (hoy, estados-nación) en su relación con las “metrópolis”. El colonialismo interno, a lo hora de segregar grupos, pueblos y poblaciones, no refiere ya a un colonizador exterior –la metrópoli–, sino que se encarna, novedosamente, como nuevo poder colonial, reproduciendo las relaciones coloniales que ha sufrido en un espacio interno y doméstico de dominación, haciendo más complejas, cruzadas y superpuestas dichas relaciones de poder colonial. Cierta población criolla, otrora colonizada, pasa ahora, respecto a otros grupos considerados inferiores y bárbaros, a ser colonizadora. El colonialismo interno acaba funcionando como sentido común, como un consenso tácito que se juega en el ámbito del mundo de la vida, un ámbito *a priori* de valores largamente sedimentados que comparten tanto dominadores como dominados. Ello no elimina su violencia y coerción. De ahí su carácter sutil, complejo y rizomático. Aunque el colonialismo (externo) se haya difuminado en gran medida, permanece con ropajes renovados la colonialidad (interna).

embargo, remarcar la co-implicación de colonizadores y colonizados en la construcción de jerarquías e intersecciones en las formas de exclusión y subordinación, haciendo que quienes fueron colonizados construyan nuevas prácticas de colonización hacia los pueblos indígenas: esta es la realidad de Amerindia.

Este ha sido, también, uno de los grandes problemas en la construcción de alianzas y estrategias de lucha contra la descolonización, al ubicar a los pueblos indígenas fuera de esta estrategia, y al repercutir de manera cualificada y perfeccionada sobre estos pueblos, dinámicas de violencia y exclusión, proyectado sobre su cosmovisión una condición bárbara, subdesarrollada, pre-moderna, más vinculada a la naturaleza que a la cultura, desde una comprensión netamente eurocéntrica de entender el poder y el saber.

Estas dinámicas de colonialismo interno –con retórica descolonizante– han jugado un papel importante en la fragua y reproducción de renovadas prácticas de colonialismo. Desde la perspectiva de los pueblos indígenas esta dinámica ha implicado la colonización de cuatro dimensiones –ejes fundamentales de la cosmovisión indígena– desde las cuales han venido tejiendo la existencia: la afectividad; la dimensión espiritual y sagrada del vivir; la dimensión femenina de la existencia; y la sabiduría (Guerrero, 2016: 27). De ahí la consideración fundamental que los conocimientos y saberes indígenas juegan para una descolonización real (Leanui, 2000:150-160; Gonzalez & Lincoln, 2006: 66 y ss; Cram, 2009: 308-322)

La manera indígena de construir conocimiento y saber exige hacerse cargo de las dinámicas de poder que arraigan en los presupuestos metodológicos con los que

se viene construyendo el “discurso de derechos” y las relaciones intersubjetivas: la tensa confrontación entre la subjetividad indígena y la subjetividad occidental. Hablamos, por tanto, de una *monocultura epistemológica de los derechos* –la manera occidental de construirlos, entenderlos y aplicarlos– saturada de silencios, de ausencias, de desplazamientos y negaciones. Ello nos lleva –con Foucault– a entender el ensamblaje de saber-poder colonial que se da en construcción discursiva de los derechos humanos; así como la dimensión sacrificial que han jugado los pueblos indígenas en este paradigma de saber-poder colonial.

Todo saber implica, al mismo tiempo y de manera sincrónica, unas relaciones de poder-colonial⁵: esa es la presión incisiva que el discurso de derechos humanos ha mantenido sobre la frágil condición de los pueblos indígenas. El discurso de derechos indígenas se ha venido construyendo a través de una suerte de “analogía estratégica”, metodología necesaria para disciplinar y asimilar el discurso indígena dentro del canon occidental de los derechos. Ello se traduce en una comprensión fatua y vacía de la interculturalidad proyectando sobre las maneras indígenas de vivir y expresar los derechos, el modo occidental de entenderlos y normativizarlos. Proyección de universales sobre otras maneras relativas y situadas de entender los derechos.

La historia *moderna* de los derechos comúnmente narrada descansa sobre la

5. El poder del que quieren adueñarse los pueblos indígenas es el de la producción, reproducción y desarrollo de sus vidas individuales y colectivas, el del Buen Vivir y Vivir Bien, poniendo coto y límite a un discurso colonial de derechos que invierte y merma sus expectativas de vida y empaqueta sus derechos.

sistemática invisibilización del momento colonial y postcolonial (Bhabha, 1994: 250), asumiendo que el *resto* de pueblos y civilizaciones son externos a los procesos histórico globales seleccionados y a lo que constituye su paradigma civilizatorio en clave de participación democrática e interculturalidad: el discurso de los derechos. Este sesgo selectivo es el que lleva a enclaustrar, forzar y alojar los pueblos indígenas en la carcasa jurídica *moderna* de derechos humanos. El relativismo indígena –en la manera de pensar los derechos y los saberes– funciona como un importante contra-discurso frente a la viabilidad de premisas de fundamentación a-históricas, a-culturales y totalizadoras del conocimiento que propone el Norte global. Para los pueblos indígenas la validación de los criterios de conocimiento no es exterior a los conocimientos que validan; los conocimientos indígenas encuentran su fundamento en el contexto de sus territorios y en la contingencia de sus necesidades. Desde ahí se construyen sus derechos.

Hablar de descolonizar el poder-saber implica focalizar la atención sobre la relación anudada e interdependiente de tres elementos que han sostenido y sostienen una manera de entender y construir los derechos indígenas: *La Historia, la Escritura y la Teoría*.

La Historia, en cuanto constructo socio-histórico en la manera de explicar los hechos y los procesos históricos, ha implicado, como su reverso, la negación y disolución de otras historias nómadas, primitivas, bárbaras, entre ellas, la de los pueblos indígenas. Por ello, descolonizar la Historia implica la deconstrucción de una manera exclusiva de entender ésta, abriéndonos a otras posibilidades e Historia(s) (Chakrabarty, 2000; Goody, 2021).

La Historia entendida como verdad ha implicado la construcción de un discurso universal de los derechos en cuanto narrativa esencial, estancada e inmodificable. Ese concepto de universalidad histórica se ha prolongado como gran cronología, estrategia metodológica para fijar la verdad de eventos y hechos en un momento temporal y cultural concreto. Ha servido, también, para fijar y clasificar qué es la historia y cómo se despliega; los momentos de realidad que son históricamente relevantes, junto con la validación de una hermenéutica que los legitime. La Historia es un conjunto de trampas que le hacemos a los muertos, diría Voltaire.

Esta Historia universal, como gran cronología, ha implicado también una manera de entender el desarrollo civilizatorio. La Historia es progreso y desarrollo; la historia de los pueblos indígenas su contracara: barbarie (Morin, 2011: 105)⁶ y subdesarrollo. Para el Norte global no se puede ser civilizado sino desde una modernidad capitalista ribeteada con formas identitarias eurocentradas (Echeverría, 2011: 170). Ello enroca con la ilusión de Fukuyama de entender la Historia como autorrealización, secuenciada en etapas evolutivas que caminan hacia un final determinado y coherente. Esta sintomatología de la Historia excluye con radical crudeza la manera indígena de entender el tiempo y el espacio.

6. Ello conecta con la manera indígena de entender la complementariedad. La dualidad armónica indígena, coaligada a la complejidad, implica asumir que el barbarismo juega un papel *necesario de complementariedad* en la construcción de la totalidad, en el equilibrio general del orden del sistema, en el mantenimiento de las relaciones sociales, en la producción de las subjetividades; y estas se entienden desde ahí, en sus emergencias, resistencias y propuestas.

Una Historia universal así construida se expresa epistemológicamente como disciplina inocente, cargada a un mismo tiempo de neutralidad y de verdad. La neutralidad historiográfica se trasciende a sí misma y se convierte en paradigma verdadero de cientificidad. En este contexto, las historias indígenas se califican de desviadas, torvas, esotéricas. Una metodología indígena de los derechos exige una revisión del paradigma científico de Historia con la que se ha venido produciendo el discurso de derechos.

En relación a la *Escritura*, la epistemología indígena está instalada en la oralidad del relato, la narrativa, la leyenda, la conversación cruzada, la imaginación mítica, expresiones necesarias para poder entender la relación con el territorio, con la Pachamama. Sin embargo, la escritura académica occidental implica una manera de escoger, de organizar, de clasificar y presentar tanto el conocimiento como la realidad. Implica la proyección calificativa de todas aquellas estructuras sociales no escriturísticas –como la indígena– de no científicas. Se trata de un discurso textual que privilegia lo escrito, la lógica del informe y la consultoría, frente a otras maneras de expresión de la narrativa que no se soporta y expresa exclusivamente a través de la escritura. El control y desposesión de los pueblos indígenas se canaliza a través de la “desverbalización” (Honneth, 2011: 64 y ss; Santos, 2009), un control del lenguaje, de los derechos, de la ley y los discursos que implica desposesión epistemológica para los pueblos indígenas al reducir su potencial oral de creación de saberes a mero barbarismo ágrafo.

En relación a la *Teoría* en cuanto disciplina, la pretensión de los derechos indígenas está orientada a recuperar historias

ancestrales –las ocultadas, las colonizadas, las violadas– y sabidurías antiguas, haciendo que la teoría centre su intención y mirada en la manera indígena de entender el mundo y los derechos. Una teoría que haga transitar a los pueblos indígenas de meros objetivos de investigación a sujetos de derechos y creadores de saberes.

En este sentido, las premisas epistemológicas para la construcción de una Teoría de los derechos indígenas tienen que ser deconstruidas y replanteadas. Para el Norte global hay una prioridad de la ciencia de los derechos sobre las necesidades y los derechos mismos. La dogmática jurídica de los derechos tiende a hacer que la verdad sea, en última instancia, representación de lo real. Para los pueblos indígenas, sin embargo, la centralidad son los comunes-indígenas, la corporalidad del cuerpo-territorio-pueblo, no asignándose, en ningún momento, una prioridad a la verdad de los derechos sobre la realidad contextual del territorio. La importancia de la validez relativa a los contextos y a los territorios toma fuerza en el pensamiento indígena como ecología de saberes. Decae con ello el compromiso inveterado e innegociable que el discurso occidental de derechos tiene con el sujeto racional, otorgándole una suerte de superioridad moral, jurídica y política sobre cualquier otra manera de interpretar las subjetividades. Ello convierte en falsa la pretensión eurocentrada de distinguir analíticamente, en forma disyuntiva, entre sujeto y objeto de derechos; entre naturaleza y cultura. Los comunes-indígenas escapan a este debate por falso y reductivo, al considerar al territorio –y sus tramas relacionales– la fuente de posibilidad de la existencia y de cualquier derecho.

3.1 La interculturalidad: antídoto y metodología para la descolonización

La interculturalidad afrontada con seriedad y rigor funciona como metodología descolonizante, permitiendo la construcción de otra manera de construir, entender y aplicar los derechos. Lo importante para los pueblos indígenas es *con qué ideas pensamos otras ideas*; esta es la clave para una construcción e interpretación intercultural de la universalidad de los derechos humanos.

La construcción de un marco intercultural de interpretación de la realidad y los derechos exige, como condición propedéutica, partir del valor epistémico que tienen los grupos (los comunes-indígenas) por sí mismos, con independencia del valor epistémico que tengan los individuos. Nos interrogamos sobre el estatuto de la agencia propia de los comunes-indígenas; sobre la condición de la subjetividad política colectiva que permita la construcción de metodologías interculturales, más allá de una concepción de la ciudadanía constitutivamente vinculada al individuo. Nuestro argumento reclama la centralidad política y epistémica de los comunes-indígenas, proponiendo una construcción intercultural desde la agencia colectiva indígena para el diálogo en y con los Estados, trascendiendo el reduccionismo liberal de empaquetar la interculturalidad en monólogos asimilativos.

Para todo ello, nos es útil la tesis de la indeterminación de Quine (Quine, 2013) que nos ayudará a determinar qué entendemos por traducción intercultural. Desde esta perspectiva, los comunes-indígenas no son algo-alguien que hay que traducir, puesto que nunca hay traduc-

ción correcta. Consideramos, con Quine, que hay muchos modos y variadas maneras de traducción, sobre todo si partimos de la importancia que tiene la relatividad de los contextos en cuanto lugar de enunciación de las agencias y subjetividades. Ello constituye una seria matización a la universalidad impuesta por el discurso de derechos gestionado por el Norte global.

En otra avenida de la discusión, Davison también resulta enormemente sugerente para fraguar criterios y maneras de entender la interpretación intercultural (Davison, 2004). Para Davison, toda propuesta intercultural implica, de manera interdependiente y trenzada, tres variables: i) la de lo que el sujeto (colectivo) *quiere* (ámbito del deseo); ii) la de lo que el sujeto *sabe* (creencias y conocimientos); iii) la de lo que el sujeto *hace* (ámbito de la acción). Davison propone que damos por supuestas estas tres variables, cuando normalmente sólo conocemos dos. Es, por tanto, desde este menguado conocimiento, desde donde interpretamos y construimos sentido y realidad.

Sin embargo, la interpretación intercultural reclama una combinación sistémica de estas tres variables para poder entender el sentido enunciativo y cosmovisional de los comunes-indígenas. Por tanto, conocimientos ancestrales indígenas (en todos los órdenes de la vida, desde los productivos, a los culturales, pasando por los simbólicos y signícos); modos de organización y articulación político-jurídica (gobernanza, autonomía, pluralismo jurídico); junto con el deseo-planteamiento indígena del Buen Vivir constituyen un marco cosmovisional de sentido que es necesario conocer y del que hay que hacerse cargo para que la traducción intercultural funcione.

Resulta reductivo realizar metodologías interculturales que se expresen y pro-

yecten, sólo, desde una de las variables descritas (el nivel de la acción, o de la sabiduría). Esa es la mirada limitante que se ha venido haciendo de la interculturalidad desde parámetros individuales y liberales. Lógicamente, para que la triangularización de las variables pueda funcionar es fundamental compartir un *mundo común* con los pueblos indígenas. Este es uno de los grandes retos para el Estado y la sociedad civil: cómo realizar traducciones interculturales sin reduccionismos, sin metodologías extractivas orientadas a la desposesión por imposición de verdades ajenas, por interpretaciones caprichosas de las alteridades indígenas. No empeñar esfuerzos en la práctica de una interculturalidad que afronte en su radicalidad los comunes-indígenas, nos aboca a procesos de injusticia epistémica (Fricker) y de negación de derechos colectivos.

La interculturalidad interpretada desde estas tres variables escapa a las ataduras que imponen comprensiones unidimensionales, como las planteadas desde el Estado. Este es uno de los conflictos nucleares con el que nos encontramos al traducir el discurso liberal de los derechos a las expectativas indígenas; a las maneras indígenas de entender la buena vida, y viceversa. Toda metodología intercultural tiene que ser híbrida, combinando los modos y sentidos cosmovisionales indígenas de entender la existencia, con las maneras estatales-criollas de entender el mundo de la vida, integrando expectativas de la sociedad civil y del mercado. Esto no implica simetría de planteamientos; exige entender y desarrollar mecanismos y técnicas de discriminación positiva para ajustar los comunes-indígenas al Estado y al mercado, lo que está todavía por realizarse. Este es el fondo de expectativas donde se juega la dialéctica intercultural:

hacerse cargo de con qué ideas (derechos) afrontamos otras ideas (comunes indígenas). Equilibrando todas estas dimensiones, la metodología intercultural podría ayudar a que el sistema de equivalencias interculturales no se rompa (por ejemplo, en la relación central y sistémica que los pueblos indígenas proponen entre Naturaleza-Cultura).

4. La necesaria comprensión biocéntrica de los Derechos de la Naturaleza. Algunas aristas para su implementación

En este epígrafe vamos a tratar de dar medida de la profundidad que el concepto Derechos de la Naturaleza tiene para los pueblos indígenas, y cómo es anudada y conceptualizada esta profundidad en la Constitución ecuatoriana, paradigma normativo de su constitucionalización.

1. Fue la Constitución de Monticristi el primer texto normativo en dar el gran salto adelante para la constitucionalización de los Derechos de la Naturaleza⁷. Se trató, tanto a nivel cosmovisional como normativo, de un cambio cualitativo de paradigma en la manera de entender los derechos, su relación con la Naturaleza y la ecología de seres que ésta incluye y despliega.

7. La Constitución ecuatoriana incorporó en su texto los Derechos de la Naturaleza en 2008. Bolivia aprobó la Ley 71 en 2010, donde se reconoce el carácter jurídico de la Madre Tierra como sujeto colectivo de interés público. En Colombia, en 2018, la Corte Suprema de Justicia reconocería la Amazonía como sujeto de derechos. En Perú, en junio de 2021, se está discutiendo el proyecto de Ley 6957 que reconoce los derechos de la Madre naturaleza, los ecosistemas y las especies.

La Constitución ecuatoriana trasciende el mero ambientalismo y el ecologismo verde del Green New Deal al que estamos acostumbrados en el paisaje constitucional global⁸, para entrar en contenidos materiales propios de lo que se ha venido a llamar *biocentrismo*. Desde aquí, las cuestiones importantes en relación a “la Naturaleza” no tienen que ver sólo con problemas de agotamiento, de explotación de recursos naturales o contaminaciones dramáticas en plena era del Antropoceno –momento en la que la especie humana se ha convertido en fuerza geológica capaz de afectar al sistema planetario y su destino–; sino con afrontar radicalmente los efectos socio-ecológicos que estos conflictos producen, como la destrucción de multi-especies, la desaparición de ecosistemas a gran escala, o la aparición implacable de fenómenos pandémicos, como el de la Covid-19 y su deletéreo impacto sobre humanos. (Acosta y Martínez, 2011; Gudynas, 2010, 2014, 2015; Danowski y Viveiros de Castro, 2019; Descola 2012; Chakrabarti, 2009 y 2012; Latour, 2012, 2017, 2019). También trasciende el ambientalismo garantista que ha venido desarrollando el *Derecho internacional de los derechos humanos*, por su abordaje atomizado, parcial y cortoplacista en el planteamiento del conflicto climático y en la propuesta de alternativas. Ello se hace sin un enfoque holístico y biocéntrico en la comprensión de la ecología de vivientes que la Naturaleza implica, más allá de la escueta mirada antropocéntrica.

8. “Un Green New Deal dentro del molde del pensamiento actual conducirá a una nueva forma de colonialismo verde que continuará sacrificando a la gente del Sur Global para mantener nuestro modelo económico quebrado”, (Riechmann, 2019: 148).

2. La Constitución de Monticristi entiende los Derechos de la Naturaleza hilvanados y tensionados desde tres ejes que funcionan con interdependencia sistémica: la ecología política profunda, la ética ambiental y la biología conservacionista. Estos tres ejes despliegan sus propios principios, trascendiendo las propuestas del ambientalismo administrativo clásico. Además, la Constitución de Monticristi no es ingenua respecto a la conceptualización de estos derechos; considera que no son viables ni sostenibles sin una base material productiva adecuada que vincule los Derechos de la Naturaleza, con políticas económicas cercanas al decrecimiento y al Buen Vivir indígena. Propone la necesidad de un *modelo económico-otro*, alternativas de vida diferentes al capitalismo productivo y depredador, para dar base y proyección garantista y sostenible a los Derechos de la Naturaleza.

La Constitución de Monticristi, en su artículo 71, vincula estructuralmente los Derechos de la Naturaleza *con* los derechos a la existencia integral; al mantenimiento y regeneración de los ciclos vitales y los procesos evolutivos de la naturaleza; al derecho de toda persona, pueblo o nacionalidad a exigir a los poderes públicos el cumplimiento y garantía de estos derechos; a un derecho restaurativo sustantivo independiente de las indemnizaciones que el Estado tenga que proveer por vulneraciones de los sistemas naturales afectados. Conecta los Derechos de la Naturaleza con su nutriente básico y fertilizador que es el agua, elemento vital para la naturaleza (art. 318), proponiendo un enfoque ecosistémico que haga sostenible este proceso (412). La Constitución avanza con proyección estratégica al establecer que el tratamiento ecosistémico y el consumo humano serán prioritarios en

el uso y aprovechamiento del agua, fijando una relación interdependiente y equilibrada entre los humanos y otros vivientes, constituyendo todos ellos, sin jerarquías de miradas, ni prioridades lógicas en la consideración del uso y la sostenibilidad, una misma ecología de seres.

La radicalidad con la que se enuncia el texto constitucional queda apuntalada a través del principio *in dubio pro natura*: en caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, éstas se aplicarán teniendo en cuenta la orientación y la interpretación más favorable a la protección de la Naturaleza (art. 395.4), en consonancia, también, con el principio de precaución (art. 395.5). Se propone con ello una consideración biocéntrica de los Derechos de la Naturaleza que trasciende el ambientalismo antropocéntrico, centrado en una comprensión dualizada de los derechos (de la naturaleza), tensionada entre los ejes Cultura (humana) y Naturaleza (no humana).

3. Esta regulación de los Derechos de la Naturaleza establece el puente necesario para traspasar el hiato que el ambientalismo no ha podido transitar, a través de tres elementos sustantivos que atraviesan el texto constitucional: la naturaleza como *sujeto de derechos*, más allá de una consideración subsidiaria de ésta agregada primordialmente a los intereses y necesidades de los humanos; la *dimensión plural de los Derechos de la Naturaleza*, frente a una comprensión formalista, reducida y simplista de los procesos naturales y de la ecología de seres que aquí se sustancia; la *dimensión restaurativa integral de los ecosistemas*, más allá de la disyunción ambientalista entre derechos de las personas y derechos del medio ambiente. Con todo ello, se propone una consideración multi-escala para la interpretación de

los Derechos de la Naturaleza, más allá de la mera consideración productiva. La escala sostenible, la escala preventiva, la escala existencial, la escala cosmoviviente son, todas ellas, dimensiones que deben integrar el discurso de Derechos de la Naturaleza (Gudynas, 2011: 255).

4. La novedad *biocéntrica* del texto expone su originalidad y creatividad en una consideración de la Naturaleza como sujeto con valores, no instrumentales a la voluntad, necesidad o intereses productivos de los seres humanos. Los Derechos de la Naturaleza se fundamentan en una axiología propia, autopoietica, con independencia del valor que esta axiología tiene para los seres humanos; y, sobre todo, con independencia de su valor productivo. No se trata de una fundamentación paralela, superpuesta a los valores que fundamentan los derechos fundamentales de las personas; sino interdependiente con estos, condición de posibilidad para garantizar la dignidad de la persona y los grupos en su contexto. No hay dignidad humana sin contexto ecológico, de ahí la necesidad de establecer una interdependencia estratégica entre valores sustantivos de los seres humanos y los de la naturaleza como condición de posibilidad para una protección integral, sostenible y proyectiva en el tiempo y en las generaciones de vivientes. Es una propuesta orientada a *ecologizar la ética* de los derechos humanos. Se trata de evitar, con ello, la trampa del ambientalismo y de las generaciones derechos, con sus prioridades jerárquicas y sus formas ideológicas en la comprensión de los derechos; de proyectar sobre la Naturaleza valores y propiedades que son humanas, dotando de una comprensión antropocéntrica a los Derechos de la Naturaleza. Pese a todo ello, la implementación de estos derechos está yendo

por derroteros productivistas, allende del espíritu normativo que los inspiraba.

5. En relación a la espinosa cuestión de la Naturaleza como sujeto de derechos, el texto transita hacia *otra* consideración de la subjetividad, de los procesos de subjetivación, más allá de la reducción formalista tan propia de la dogmática de derechos. Cuando se habla de la Naturaleza como sujeto de derechos se está pensando en una comprensión holística de lo viviente, más allá de lo humano. Subjetividad implica y abarca especies y ecosistemas. Implica y co-implica una consideración amplia de lo humano integrada en la ecología de los seres vivientes (Kohn, 2021). Por tanto, hablamos de una subjetividad fundamentada en un abordaje plural que evite la atomización y fragmentación de la Naturaleza en recursos naturales, en microsistemas, en partículas naturales que no son más que un momento de la totalidad natural. En este sentido, biodiversidad y pluralidad cultural son dinámicas complementarias. Una consideración amplia de lo humano implica una comprensión culturalmente diversa de la naturaleza como sujeto de derechos.

6. Ahora bien, esta es la dimensión teórica que el texto de Monticristi trata de introducir. Otra cuestión es el recorrido práctico que la configuración programática de los Derechos de la Naturaleza está teniendo. Por recorrido práctico entendemos la interpretación que en sede judicial se está haciendo de estos derechos en contraste crítico con las exigencias del enfoque biocéntrico. Desde un punto de vista normativo habría dos maneras de entender los Derechos de la Naturaleza: en un sentido material-sustantivo; o en su dimensión formal-procedimental (Nogueira y Navas, 2016: 45 y ss.). En su sentido

formal-procedimental, entender la Naturaleza como sujeto de derechos implicaría otorgarle las garantías normativas y jurisdiccionales que se conceden a otros sujetos de derecho ya reconocidos, ya sean personas físicas o jurídicas. Desde aquí, la legitimidad para interponer acciones legales en defensa de la Naturaleza corresponde a todas aquellas instituciones, personas y grupos que pudiéramos considerar representantes legítimos de la Naturaleza y sus procesos: por un lado, el Estado (en su función de administrador de la función de protección y tutela de los derechos ambientales); por otro lado, las comunidades o pueblos afectados. En complementariedad con ello, la Constitución oferta la posibilidad de *tutela ambiental* por medio del artículo 399, función que podría ser activada por interés ciudadano, o a través de la defensoría del ambiente y la Naturaleza, haciendo a tal defensoría depositaria administrativa y legal del buen curso de la tutela legal de los Derechos de la Naturaleza. Esta modalidad se corresponde con un formato clásico de protección. No implica, por tanto, una ruptura con los modelos dominantes ambientalistas, sino más bien una prolongación de los mismos, implicando la introducción de mecanismos administrativos de protección, haciendo pivotar sobre el Estado la garantía última y principal en la interpretación y tutela de estos derechos. Se produce una suerte de transposición de la subjetividad política que corresponde a la Naturaleza, al Estado; una proyección sobre la Naturaleza del modelo clásico de protección ciudadana, diluyendo con ello la novedad cualitativa que implicaba el modelo biocéntrico.

Cabe, sin embargo, una interpretación material-sustantiva, la más interesante y la que está en consonancia con el giro

biocéntrico introducido por el texto de Monticristi. Para esta interpretación, el reconocimiento de subjetividad política de los Derechos de la Naturaleza implica la necesidad de una transformación radical del sistema, de sus modelos productivos y distributivos. Exigiría implementar una política económica comunitaria que abandone y extirpe el extractivismo como manera de tratar con la Naturaleza; que permita representar y proteger la ecología de seres y saberes que la Naturaleza incluye, reconociendo e incluyendo prácticas productivas comunitarias vinculadas al uso de los valles y sus recursos, en consonancia con las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas. Esa es una de las exigencias centrales de la reivindicación de las autonomías indígenas y de sus planes de vida.

7. Los Derechos de la Naturaleza reposicionan los ejes centrales de la política medio-ambiental, más allá del carácter rentable y/o productivo de los recursos naturales que contiene. El eje desde el que articular la protección es la sostenibilidad, incluso, de especies y ecosistemas inútiles, estériles, yermos o poco atractivos para una comprensión comercializadora de la Naturaleza. Desde una mirada biocéntrica, la Naturaleza tiene un valor intrínseco por sí misma, con independencia de la utilidad que el mundo no-humano presente y oferte a los propósitos humanos (Naess y Sessions, 1985). Por ello, resulta importante otorgar subjetividad política a la Naturaleza por la ontología vital que posee, por ser *fuentes de vida otra* que la humana. Los Derechos de la Naturaleza, así entendidos, nos obligan a ver y entender qué significa el ser humano en un mundo que está más allá de lo humano; nos fuerzan a mirar lo humano desde un poco más allá de lo humano.

8. Sin embargo, son muchas las problemáticas que se están dando en América Latina para un reconocimiento material de la Naturaleza como sujeto de derechos. La tendencia a la procedimentalización y administrativización de los Derechos de la Naturaleza y sus garantías, así como la propensión a proyectar sobre la Naturaleza valores y propiedades netamente humanos –como técnica para pensar las formas de tutela– acaban siendo formatos que invierten el sentido material y protector de este reconocimiento. Muchas veces se obvia, además, que ya existe una rica jurisprudencia latinoamericana que asume un enfoque biocéntrico en el ejercicio de la tutela de los Derechos de la Naturaleza, aunque no se exprese con esta esplendorosa gramática. En Colombia, la Corte Constitucional declaró el río Atrato sujeto del derecho a la protección, la conservación, el mantenimiento y la restauración (Sentencia T-622 de 2016). La tutela y representación legal de los derechos del río quedó a cargo de los representantes de las comunidades indígenas accionantes, así como de un delegado del Estado colombiano, en consonancia y sincronía con las disposiciones de protección que establece el texto de Monticristi. Sin embargo, la declaración del río Atrato como sujeto de derechos tenía consecuencias sobre la propiedad pública y los regímenes privativos del mismo, generando intersecciones entre las diferentes partes que aducían intereses y competencias sobre este bien. No se trataba, por tanto, de una declaración tan pacífica, ni tan netamente garantista como se sugería.

Como consecuencia de ello, estas declaraciones formales de sujetos de derecho, las de la Naturaleza y sus ríos consortes, han sido calificadas de meros recursos retóricos, afirmaciones de difícil o impo-

sible implementación, cuya pretensión es la de diluir el sentido político de reconocimientos constitucionales y legales como los previamente referidos. En estos supuestos, es importante discernir y separar analíticamente la mera declaración del río como sujeto de derechos, del contexto y de las condiciones políticas que han motivado y propiciado ese reconocimiento, tanto en sede legal como judicial. En el derecho colombiano, de la mano de la propia Corte Constitucional⁹, existen sentencias que habilitan un régimen holístico

9. Desde el 2016 la justicia colombiana ha declarado seis ríos como sujetos de derecho, a través de sentencias que resolvían acciones constitucionales de tutela o acción popular. La pretensión era proteger el derecho al medio ambiente sano, así como otros derechos fundamentales vulnerados debido al desarrollo de actividades económicas en los cursos y veredas de estos ríos. En cuatro sentencias los jueces consideraron la afectación al derecho humano al agua, teniendo en cuenta las condiciones y limitaciones que impedían garantizar el acceso al recurso hídrico por parte de las comunidades; en otros dos supuestos, se hizo referencia a la necesidad de garantizar este derecho para las generaciones futuras, afianzando elementos holísticos para su interpretación y aplicación; dando medida de la dimensión colectiva de este derecho en su vínculo inextricable con la ecología de seres (organismos, poblaciones, ecosistemas, ambientes) por las que el río discurría; dando fisonomía a las formas de afectación y daño a recursos, veredas, y toda el universo de seres, organismos y entidades afectadas por el discurrir del río, trascendiendo, de esta manera, una comprensión de este derecho como mero recurso hídrico, recurso privativo susceptible de atomización, reparto y apropiación. Cf. Sentencia n.º 38, 2019-00071, caso río Cauca; Sentencia n.º 31, 2019-00043 (caso río Pance); Sentencia T-622 de 2016 (Caso río Atrato); Sentencia rad. 2011-00611 (casos ríos Combeima, Cocora y Coello); Sentencia Corte Suprema de Justicia 4360 de 2018 (caso Amazonas); Sentencia del Tribunal Administrativo de Bocayá, 9 de agosto de 2018 (Caso Páramo de Pisba).

de protección de los recursos naturales, en el que toda persona o comunidad con intereses en los recursos hídricos, pueden reclamar su protección, no en función de su valor productivo, sino por el valor intangible que esos recursos tienen para la comunidad. Esa es la base material de la declaración de un río como sujeto de derechos, base que es necesario prolongar y proyectar.

El peligro de conceptualizar normativamente los Derechos de la Naturaleza es el de su banalización o mistificación, obviando y desplazando el principal fundamento político que se pretende regular –una comprensión biocéntrica de la realidad empeñada en un cambio de paradigma productivo que configure toda una transformación económico-política del Estado en sus maneras de entender el crecimiento y el desarrollo-, sin describir sus mediaciones, analizar sus posibilidades de realización, sus consecuencias y las responsabilidades que genera para el Estado y el Derecho. La mistificación implica transportar el discurso de Derechos de la Naturaleza, con su densidad semántica, más allá de la realidad, obviando reconocimientos y conquistas paralelas, complementarias, que ya regulan y desarrollan mucho de lo que esta retórica discursiva pretende. Se produce, con ello, una suerte de reificación del Derecho y sus procesos, por encima de las dinámicas reales de la Naturaleza, las comunidades y pueblos que viven en ella y con ella. El Derecho avanza por encima y por delante de las posibilidades de la realidad.

9. Con todo ello y a modo de cierre, podemos cifrar algunos retos en relación con los Derechos de la Naturaleza:

- i) la necesidad de superar y trascender la falsa dicotomía con la que se aborda

esta cuestión en América Latina, ar-
queada entre la necesidad de protec-
ción (ambiental) y la compulsión des-
aforada hacia modelos de desarrollo
económico enormemente destructivos.
Una mirada biocéntrica está más allá
–o más acá– de esta rígida dualidad
que, incluyéndola, la relaciona de otra
manera. Trascender la gramática de
los Derechos de la Naturaleza implica
abrirse a un rico régimen interpretativo
que limita modelos productivos, desa-
rrollistas y ambientalistas, siendo el Su-
mak Kawsay indígena una propuesta
interesante en la medida en que se
abre al desafío de afrontar la ecología
de seres cuyas redes relacionales
se extienden más allá de lo humano,
a partir de interacciones con la Natu-
raleza. Se trata de una *perspectiva
otra* que trata de hacerse cargo de la
totalidad cosmovisional de la Natura-
leza, entendiendo la mirada humana
sólo como una perspectiva más dentro
de esa totalidad. (Viveiros de Castro,
1998; 2010);

- ii) la necesidad de avanzar en cuestiones
que tienen que ver con la justiciabili-
dad, pertinencia y posibilidad de estos
derechos; así como con la configura-
ción de una administración de la justi-
cia que no reduzca esta comprensión
a mera tutela ambiental. Ello se antoja
complicado con una Administración de
justicia ineficaz, poco operativa y per-
manentemente en crisis, como ocurre
en América Latina;
- iii) la necesidad de una racionalización
contextualizada de los Derechos de la
Naturaleza. Ello tiene mucho que ver
con nuestra manera de pensar la Natu-
raleza y sus procesos, con nuestra com-
prensión del desarrollo y de la dimen-
sión subordinada de la Naturaleza a las

necesidades humanas. La aparición de
toda una gama de discursos que ridiculi-
zan los Derechos de la Naturaleza, enfa-
tizando que se trata más de un discurso
político que científico, evidenciando, con
ello, la imposibilidad de su implementa-
ción práctica, es clara evidencia de todo
ello (Markó, 2017; Oreskes, 2010, La-
tour, 2012)¹⁰. El discurso también puede
operar como un constructor de realida-
des paralelas que coadyuvan a defun-
damentar y desmontar los Derechos de
la Naturaleza, desde una comprensión
dualizada de Naturaleza (no humana) y
cultura (humana).

5. Brechas y retos de la realidad global para la implementación de los derechos indígenas

Es tiempo de poner intención política en
el momento negativo de la globalización:
aquel que hace inviable y destruye los
modos indígenas de vida y existencia. En
este epígrafe abordaremos las que con-
sideramos principales brechas y dificul-
tades para la garantía y consolidación de
los derechos indígenas. El alumbramiento
de estos pasajes negativos develará algu-

10. Una lista de científicos escépticos con el
cambio climático, enfatizando esta línea argu-
mental puede verse en: https://www.wikiberal.org/wiki/Liste_de_scientifiques_sceptiques_sur_le_r%C3%A9chauffement_climatique. Existe,
además, una sólida corriente negacionista res-
pecto a los efectos del cambio climático que ven
en el ecologismo un peligro y una poderosa ame-
naza para el progreso social y económico, para
poder seguir creciendo productivamente, esto es,
destruyendo Vida. Considérese, en este sentido,
la *Apelación de Heidelberg* o la *Declaración de
Leipzig* (2005).

nos de los retos que competen y deberán afrontar los pueblos indígenas en años venideros. Las brechas son brújulas para alumbrar procesos de lucha por la descolonización.

1. Un primer ramal de dificultades se desprende del radical desfase existente entre el rápido e intenso proceso de creación de una gramática jurídica de derechos indígenas y la dificultad para la protección eficaz de los derechos indígenas. Es lo que se ha venido llamando como un incremento del “gap de implementación” (UN doc. E/CN.4/2006/78/Add.2, 2005), de la fractura inconmensurable que se abre entre la positivización de los derechos indígenas (y de los operadores jurídicos necesarios para ello) y su efectiva aplicación real. Este desajuste y asimetría entre el discurso de derechos y la realidad pone en escena otro problema de gran calado: la *crisis de la estrategia de los derechos y del Derecho*, como propuesta principal para afrontar la realidad de los daños y exclusiones causadas a los pueblos indígenas. Este desajuste produce una fuerte despolitización de las prácticas y tácticas viables, un gran desgaste de la efectividad y legitimidad de los derechos. Nos aboca, con ello, a un nuevo paradigma logístico sobre cómo entender y afrontar los derechos en cuanto práctica de transformación y emancipación.

2. Asistimos, también, a una progresiva instrumentalización e inversión del contenido de otros derechos indígenas –en sede estatal– claves para la agenda política indígena. Ejemplos paradigmáticos de esta afirmación sería el tratamiento que se está haciendo de la Consulta y la autonomía indígena.

2.1. La *Consulta previa libre e informada* se ha convertido en una cuestión nuclear

para el ejercicio y aplicación de los derechos de los pueblos indígenas. El Convenio 169 de la OIT –en sus artículos 6, 7, 15 y 16– establece que los Estados deben consultar todas las medidas administrativas y legislativas que afecten a los pueblos indígenas y tribales (arts. 6 y 7), así como los proyectos de prospección y explotación de los recursos naturales existentes en sus tierras (art. 15). Las comunidades indígenas deberán ser tenidas en cuenta en la formulación, aplicación y evaluación de planes y programas nacionales y regionales de desarrollo (arts. 6 y 7); cuando por circunstancias excepcionales sea necesario el traslado y la reubicación de pueblos indígenas, éste sólo podrá llevarse a cabo con su consentimiento dado libremente y con pleno conocimiento de causa (art. 16.2). De la misma manera la *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* establece que los pueblos indígenas deben ser consultados antes de adoptar medidas legislativas y administrativas que los afecten, antes de aprobar cualquier proyecto que tenga impacto en sus tierras o territorios, y los recursos aledaños a ellas. En el mismo orden de ideas, establece que el consentimiento libre, previo e informado es imprescindible en casos de traslados o reubicaciones de comunidades (arts. 10, 19, 30 y 32). Adicionalmente se incluyen algunas situaciones no contempladas por el Convenio 169 y especifican con mayor precisión el tipo de medidas que deben ser consultadas. Se establece, por ejemplo, el deber de realizar consultas antes de utilizar las tierras o territorios de las comunidades indígenas para actividades militares (art. 30), provisión que no está específicamente contemplada en el Convenio 169 (Martínez de Bringas, 2012: 127-149).

La Corte Interamericana de Derechos Humanos reconoce que la Consulta es un “principio general del Derecho Internacional” cimentado sobre la estrecha relación que los pueblos indígenas mantienen con su territorio; sobre la importancia que para ellos tiene la propiedad comunal y los lazos culturales y espirituales que con ella se establecen¹¹. La Consulta se vincula estrechamente con el derecho a la participación política recogido en el artículo 23 de la Convención Americana; es, por tanto, parte integrante del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

El Relator James Anaya mantuvo que, aunque la *Declaración* y el *Convenio 169 de la OIT* sostengan que las consultas con los pueblos indígenas deberán celebrarse de buena fe, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado, no puede considerarse que dichos instrumentos internacionales confieran a los indígenas un poder de veto en términos generales (Doc. A/HRC/12/34, 2009, párr. 46). El deber de consultar es un derecho remedial que ha surgido para poner fin a modelos históricos coloniales que se han impuesto a los pueblos indígenas amenazando sus condiciones de vida, pero nunca podrá ser un veto que permita a los pueblos indígenas “imponer unilateralmente su voluntad a los Estados que actúan legítimamente y de buena fe en bien del interés del público” (Ibidem, párr. 49).

Tras este espinoso discernimiento entre Consulta y consentimiento, con el más que polémico corolario final del Relator Anaya sobre el hecho de que la consulta no otorga un derecho de veto a los pueblos indígenas, las dinámicas de consulta en América Latina han entrado en un pro-

ceso de instrumentalización y administrativización, siendo su ejercicio más una facultad de los Estados y las empresas, que un derecho de los pueblos indígenas. La administrativización es una técnica para vaciar de contenido el derecho a la consulta en cuanto derecho indígena, haciendo que otros sujetos –Estados y/o empresas– funjan como titulares protagónicos del mismo. Lo que era un deber de Estados, empresas y terceros con presencia en territorialidad indígena, ha mutado en un derecho propio. Frente a ello, el discurso de derechos de la Corte resulta yermo e ineficaz.

La técnica de la administrativización también ha operado simplificando la cualidad colectiva de lo que era objeto de consulta. Por tanto, la dimensión compleja de la territorialidad indígena –como unidad de vida con dimensiones culturales, económicas, simbólicas, espirituales, productivas– es diseccionada en unidades medibles, rompiendo la trama de lo colectivo y estableciendo, en última instancia, una lógica individualizante –como proyección de un concepto liberal de propiedad privada– en la manera indígena de entender el sentido de la Consulta. Además, los modos y manera de consultar, su procedimentalidad, ha cobrado un protagonismo fundamental desplazando el contenido material de la misma –la territorialidad indígena y sus derechos–. La dimensión formal del derecho sustituye y se antepone a la dimensión material del mismo. De ahí la necesidad de que un concepto flexible e instrumental de responsabilidad social corporativa sea utilizado para desplazar los derechos indígenas.

2.2. En relación a la *Autonomía indígena*, este es un derecho nuclear y fundamental para la construcción y reconfiguración de la trama de derechos colectivos indíge-

11. Corte IDH. *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. FRC. 2012, párr. 164.

nas. Sin embargo, la autonomía, en sus formas de construcción y desarrollo, ha sido interpretada de manera antagónica y confrontada por los Estados y por la Corte. Mientras para la Corte la autonomía implica la consolidación y desarrollo de sus formas de producción, reproducción y desarrollo de la vida individual y colectiva, esto es, la institucionalización de la dimensión emancipadora de la subjetividad política de estos pueblos; para los Estados la autonomía es concebida como un resorte orientado a legitimar formas de gobernanza estatal que permitan la integración de los pueblos indígenas en el marco de los Estados. Para el Estado se trata más bien de una concesión, de un nuevo pacto social desde donde poder gestionar, de otra manera, la “cuestión indígena” en el contexto de una renovada política pública estatal multicultural (Martínez de Bringas, 2018: 101-138).

Hablar, por tanto, de instrumentalización de la autonomía indígena supone reducirla a mera política pública estatal, un proceso de integración indígena que olvida y relega la dimensión sustancialmente política de la autonomía, reduciendo la problemática a mera soberanía del Estado¹². Con ello se abandona el fértil término de plurinacionalidad diseñado para construir un nuevo marco de relaciones con el Estado, donde pactos plurinacionales se entrecruzan para poder sincronizar y entrelazar la territorialidad indígena al

12. Es precisamente cuando transcendemos el problema de la soberanía estatal –a partir de una categoría como la plurinacionalidad– cuando se accede a una consideración compleja del Estado y del poder, y se pueden develar los mecanismos, técnicas y tácticas que han servido de soporte al mantenimiento de la estructura colonial –de la colonialidad del Poder–, a partir de la dimensión restaurativa que soporta y propone la autonomía indígena.

Estado, y éste a aquella, en un espacio autonómico que trasciende la mera descentralización administrativa (Martínez de Bringas, 2011: 1-20).

La administrativización de la autonomía indígena y su consecuente despolitización implica diluir y neutralizar los contenidos fundamentales de este derecho, como son: la propiedad comunal indígena tal y como ha sido reconocida por la Corte en el marco del artículo 21 de la Convención Americana; el conocimiento tradicional indígena sito y vinculado al territorio y a sus formas de vida; el control económico, social y político del territorio; la gestión de la soberanía alimentaria en el marco de sus propias formas de desarrollo (Martínez de Bringas, 2018: 110).

Una interpretación y aplicación rigurosa de la autonomía indígena, como la sugerida, tendría importantes consecuencias para la configuración y delimitación del Estado. Implicaría implementar, en su dimensión más lata, el pluralismo jurídico (más allá del mono-juridicismo constitucional, y del propio Derecho Internacional de los derechos humanos); la plurinacionalidad, permitiendo una readaptación e integración de las naciones indígenas en el Estado, más allá de estructuras netamente estado-céntricas, como el federalismo á la estadounidense; y la interculturalidad en cuanto criterio hermenéutico fundamental para entender las relaciones Estado-pueblos indígenas. La autonomía como derecho reclama la adaptación del territorio indígena a la soberanía del Estado y reconfigurar esta última a partir de los parámetros que la cosmovisión indígena ofrece en la comprensión de la territorialidad, los derechos, la autonomía, el Derecho y la soberanía.

3. Finalmente, podríamos hablar de la emergencia postmoderna de nuevos peli-

gros y riesgos para los pueblos indígenas. Uno sería la nueva política extractivista global ensayada con especial énfasis en América Latina; y, concomitantemente vinculado a lo anterior e interdependiente con él, el proceso de criminalización de los pueblos indígenas por su labor en la defensa de sus derechos y del territorio.

3.1. El extractivismo en América Latina se ha configurado y determinado como un tránsito del Consenso de Washington al consenso de las *commodities* (Svampa, 2018: 14-31, CIDH, 2015), haciendo de la explotación de los recursos naturales el eje sobre el que hacer pivotar el nuevo plusvalor global, los nuevos nichos de riqueza y explotación para el capital, que, paradójicamente, están ocupados, habitados y protegidos por pueblos indígenas. El extractivismo implica una reprimarización de la Economía que pasa por la explotación intensiva y extensiva de sus recursos como nuevo criterio productivo. Es un modo social de territorialización, una manera especial de entender el desarrollo para los estados, una nueva expresión postcolonial de despojo para los pueblos indígenas.

El extractivismo, en cuanto nueva y renovada agresión a los derechos de los pueblos indígenas se explica desde un diagrama circular: i) reclama despojos territoriales indígenas por la existencia de proyectos que implican grandes inversiones en estos territorios –para la explotación petrolera; para la minería a cielo abierto de metal y mineral; para la explotación hidrocarburífera; para la agroindustria centrada en el monocultivo de soja, palma, etc.; para grandes obras y comunicaciones que atraviesan territorio indígena– (Doc. A/HRC/33/42, 2016: párr. 83); ii) los despojos territoriales producen desigualdad, discriminación y exclusión indígena, convirtiendo a estos pueblos

en uno de los grupos más vulnerables y perseguidos del planeta; iii) el eslabón último de este proceso es la *criminalización indígena* como consecuencia de su actitud militante y defensiva frente a este modelo social de territorialización (Doc. A/HRC/39/17, 2018: párr. 47).

Este nuevo modelo social de producción y explotación está implicando una centralización de las luchas y la resistencia en lo que se ha venido llamando defensas *ecoterritoriales*, que aglutinan una pléthora de movimientos, entre ellos, ecologistas, campesinos, feministas, postcoloniales, movimiento comunal, movimiento indígena, etc. El núcleo de la demanda por nuevos y viejos derechos se hace girar sobre la simplificación y denostación del conflicto social que el nuevo extractivismo propone, para quien los daños eco-territoriales no son más que externalidades, exigencias necesarias para un modelo de desarrollo productivo. Sin embargo, desde la perspectiva de derechos indígena se hace necesario incluir en la variable del conflicto capital-trabajo la cuestión ecoterritorial, en su especificidad indígena y campesina, para poder cartografiar y conceptualizar nuevas agresiones a los derechos colectivos, como los derechos territoriales indígenas, el conocimiento tradicional, los impactos ambientales y eco-territoriales, la soberanía alimentaria, las nuevas fracturas en la biodiversidad, los daños emergentes procedentes de la bio-industria y un largo etc.

3.2. La criminalización indígena no es más que el reverso del proceso anterior: reacción agresiva, sistemática e implacable ante los procesos de defensa colectiva del territorio llevado a cabo por los pueblos indígenas ante el nuevo paradigma de desposesiones y despojos territoriales (Doc. A/HRC/39/17, 2018: párr. 27-39,

57, 63-71). Hablaríamos de violencia expresiva contra los pueblos indígenas, ejercida contra ellos por el hecho de ser pueblos indígenas, por expresar unas maneras de vida –preservación, sostenibilidad, reciprocidad– que resultan lesivas para los intereses de las grandes inversiones. Estaríamos ante una *fisonomía colectiva de la criminalización* contra los pueblos indígenas, pese al reconocimiento expreso que de los derechos colectivos indígenas han venido haciendo distintos operadores jurídicos, principalmente, la Corte Interamericana.

Si se analizan los patrones de violencia ejercitados contra estos pueblos se puede inferir, de su *modus operandi*, la voluntad de poner en práctica una aniquilación sistemática de las estructuras de vida indígena, de sus patrones culturales de funcionamiento y existencia¹³. Esto es, de arrasar estos modos de vida por el hecho de ser indígenas, por su especificidad cultural y colectiva, así como por su especial relación con el territorio y la naturaleza¹⁴. Son, precisamente, estos modos de vida los que suponen un freno, un límite y una oposición radical al modelo económico y social de territorialización y desarrollo que implica el extractivismo. Por ello, el paradigma indígena de Buen Vivir, con principios tan evidentes como la relacionalidad, la complementariedad, la reciprocidad o la ciclicidad, constituye un embate directo al modelo extractivo de desposesión, aniquilación y consumo. Los principios y valores fundamentales *en y desde* los que interpretar los derechos colectivos indígenas.

13. Corte IDH. *Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala*. Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C n.º 105, párr. 70 y ss.

14. Corte IDH. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam*. EPFRC. 2007, párr. 167-172.

La sistematización y conceptualización de patrones de discriminación y exclusión contra los derechos de los pueblos indígenas (Martínez de Bringas, 2020: 193-240) permite entender la pretensión última de esta violencia específica: negar y destruir la dimensión ontológica de los pueblos indígenas, sus prácticas de vida, sus formas de organización, precisamente, por el freno y merma que estas formas de vida suponen para los intereses públicos y privados, como Estados, empresas y terceros privados, entre otros. Estamos, por tanto, ante el colosal choque y enfrentamiento entre dos modelos antagónicos de entender la economía, el desarrollo, la sostenibilidad y los modos de protección. Ello también se ha plasmado en el desarrollo de leyes penales a medida para la persecución de la manera indígena de lucha y ejercer la protesta contra los nuevos peligros que afrontan en su manera colectiva de habitar y defender el territorio. Estas son, precisamente, las causas profundas y directas de la criminalización indígena.

Es en estos ámbitos donde se reclama una intensa labor estratégica de lucha normativa y política por ser la fuente actual de la herida trágica de los pueblos indígenas. Evitar seguir construyendo derechos de papel y principios normativos sin eficacia ni garantías para los pueblos indígenas.

6. Conclusiones

El objetivo de este trabajo era dar medida del carácter expropiante y destructivo que el colonialismo ha tenido y tiene sobre la realidad de los pueblos indígenas, y cómo el colonialismo continúa proyectando globalmente sus sombras de destrucción en tiempos de aniquilación ecológica. Para contrarrestar la potencia del colonialismo, hemos considerado los comunes-indíge-

nas como el núcleo desde donde entender el planteamiento de transformación y resistencia comunitaria de los pueblos indígenas; el lugar que otorga fundamento y sentido a su práctica política de derechos. Sólo desde ahí es posible entender la interculturalidad como praxis para la renovación de un nuevo contrato socio-ambiental que los pueblos indígenas podrían rearticular en el marco del Estado y del mercado. Ubicados los sentidos y los arraigos desde donde entender los comunes-indígenas, hemos transitado hacia una crítica política del concepto Derechos de la Naturaleza, en un sentido doble: como crítica de lo que no es, de su tergiversación por parte del Estado; como propuesta alternativa para comprender la centralidad que la ecología de vivientes tiene en las cosmovisiones indígenas. Ubicados esos centros de sentido indígena hemos concluido con lo que hemos considerado las principales fracturas en la protección de los derechos indígenas, brechas que reposan, en última instancia, en la necesidad de anular y destruir la comprensión indígena de la(s) vida(s) por el potencial crítico que implican para la nueva razón colonial.

Bibliografía

Acosta A. y Martínez E. (2011). *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala.

Bhaba, H. (1994). *The location of Culture*, New York, Routledge.

Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Madrid, Traficantes de sueños.

Chakrabarty, D. (2000). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, TusQuets.

Chakrabarty, D. (2009). "The Climate of History: Four Theses", *Critical Enquiry*, 35, pp. 197-222.

Chakrabarty, D. (2012). "Postcolonial Studies and the Challenge of climate Change", *New Literary History*, 43(1), pp. 1-18.

Chilisa and Ntseane P. (2010). "Resisting dominant discourses: Implications of Indigenous African Feminist Theory and Methods for Gender and Education Research", *Gender and Education*, 22 (6), pp. 617-631.

Cram F. (2009). "Maintaining indigenous voices" in Mertens D. M. y Ginsberg P. E. (ed.) *The Handbook of social research ethics*, CA, Sage, pp. 308-322.

Cabnal, L. (2017). Tz'k'at, Re de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 54, pp. 100-104.

CIDH, (2015). *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*, OEA.

Danowski D. y Viveiro de Castro E. (2019). ¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines, Buenos Aires, Futuros Próximos.

Davison, D. (2004). "A Unified Theory of Thought, Meaning and Action", in *Problems of Rationality*, Oxford, OUP.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Barcelona, Amorrortu.

Guerrero P. (2018). *La chakana del corazón. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*, Quito, Abya Yala.

Hess, Ch. y Ostrom, E. (eds.) (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*, Quito, IAEN.

- Kohn E. (2021). *Cómo piensan los bosques*, Quito, Abya Yala.
- FAO y FILAC (2021). *Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques. Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe*, Santiago, FAO.
- González G. y Lincoln Y. (2006). "Decolonizing qualitative research: Nontraditional forms in academy", *Forum: Qualitative Social Research*, 7 (4), pp. 1-14.
- Goody J. (2021). *El robo de la Historia*, Madrid, Akal.
- Gudynas E. (2011). "Los derechos de la naturaleza en serio" en Acosta A. y Martínez E. (2011) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala, pp. 239-286.
- Gudynas E. (2014). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Perú, PDTG.
- Gudynas E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Bolivia, CEDIB.
- Honneth A. (2011). *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trota.
- Latour, B. (2012). "Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política", *Cuadernos de Otra parte. Revista de letras y artes*, 26, pp. 67-76.
- Latour, B. (2017). *Cara a Cara con el Planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de posiciones apocalípticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Madrid, Taurus.
- Leanui, P. (2000). "Processes of decolonization" en Batisse M (ed.) *Reclaiming indigenous voice and vision*, Toronto, UBC Press, pp. 150-160.
- Marko, I. (2017). *Contrepoints.org*.
- Martínez de Bringas A. (2016). "La política de lo común. Experiencias y sabidurías para el Buen Vivir", *Pensamiento*, vol. 72, 272, pp. 593-616.
- Martínez de Bringas A. (2011). "Naturaleza de la(s) autonomía(s) indígena(s) en el marco de la Constitución boliviana: Una reflexión sobre el contenido de los derechos indígena", *Revista general de derecho público comparado*, 9, pp. 1-20.
- Martínez de Bringas A. (2018). "Autonomías indígenas en América Latina. Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho intercultural", *Revista d'estudis autonòmics i federals*, 28, pp. 101-138.
- Martínez de Bringas A. (2020). "El reconocimiento del genocidio como estrategia instituyente para la reparación de los derechos colectivos y la memoria indígena" en Sánchez Rubio D. y Cruz Zúñiga P. (eds.) *Poderes constituyentes, alteridad y derechos humanos. Miradas críticas a partir de lo instituyente, lo común y los pueblos indígenas*, Madrid, Dykinson, pp. 193-240.
- Naess A. y Sessions G. (1985). "Platform principles of the deep ecology movement", en Devall B. y Sessions G. (eds.) *Deep ecology: living as if Nature mattered*, Salt Lake City, Smith, pp. 69-73.
- Oreskes N. y Conway E. (2010). *Merchants of doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press.
- Paredes J. (2015). "Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo

comunitario (descolonizando la vida)", *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, pp. 100-115.

Quine, W.V.O. (2013). *World and Object*, Cambridge, MIT Press.

Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros. Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario*, Barcelona, MRA.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI.

Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid, Trotta.

Svampa, M. (2018). *Las fronteras del neo-extractivismo en América Latina. Conflictos socio ambientales, giro eco territorial y nuevas dependencias*, México, Universidad de Guadalajara.

Tzul G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuime'ena'*, México, Amaq.

Viveiros de Castro E. (1998). "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

Viveiros de Castro E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz.

LO COMÚN EN LA PRAXIS INTERCULTURAL FILOSÓFICA, ÉTICA Y JURÍDICA

THE COMMON IN THE PHILOSOPHICAL, ETHICAL AND LEGAL INTERCULTURAL PRAXIS

Antonio Salamanca Serrano

Universidad Autónoma, San Luis Potosí, México

antoniosalamanca@icam.es

Recibido: octubre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Filosofía intercultural, materialismo cultural marxista, sistema de necesidades/capacidades, lo común.

Keywords: Intercultural Philosophy, marxist cultural materialism, system needs/capabilities, the common.

Resumen: El texto aborda el problema del contenido de *lo común* en la reflexión y práctica (praxis) de las filosofías, las éticas y los derechos de la liberación. Toma distancia crítica con los acercamientos discursivos de cierta deriva idealista burguesa. Se ofrece las posibilidades del materialismo cultural marxista. En concreto, se presenta el dinamismo estructural del sistema de necesidades/capacidades como constante intercultural o transcultural.

Abstract: The text addresses the problem of the content of the common in the reflection and practice (praxis) of the philosophies, ethics and rights of liberation. It takes a critical distance with the discursive approaches of a certain bourgeois idealist drift. The possibilities of Marxist cultural materialism are offered. The structural dynamism of the system of needs/capabilities is presented as an intercultural or transcultural constant.

1. Introducción: más allá de la multiculturalidad e interculturalidad burguesas

La cultura es *el modo de vivir y morir* de los pueblos con la naturaleza en su historia. La cultura es el “cultivo” de la vida (la muerte es parte de la vida). El cultivo lo es de una infinitud de acciones, una praxis vital. Este es el hecho mayor cultural. Acontecimiento fundante ineludible cuando reflexionamos sobre la práctica intercultural.

El acercamiento que hacemos a la interculturalidad en este texto es una indagación desde el materialismo cultural de tradición marxista, crítico con la interpretación que

de la misma hacen los acólitos burgueses del capital. Estos han cercenado la cultura y la interculturalidad mutilándolas al menos con seis grandes machetazos:

- La *mutilación ideológico-simbólica del zoológico etnográfico*. La reflexión intercultural burguesa suele reducir la cultura a las expresiones de museo que llaman ideológicas o simbólicas (religión, filosofías, ciencias, artes, ocio, estética, gastronomía, etc.). La burguesía procura ocultar de sus elucubraciones sobre la interculturalidad los modos de vida económica en sus empresas, los modos sociales nacionales e internacionales de relaciones económicas que condicionan las sociedades locales y globales. También suelen excluir las relaciones de poder o dominación política sistémica, internacionales y mundiales, que condicionan las locales.
- La *mutilación escéptica cognitiva y axiológica de la reflexión intercultural*. La producción de reflexiones sobre interculturalidad, particularmente académica, ha sido en gran parte colonizada por el escepticismo cognitivo y moral de la burguesía. Resulta llamativo como artículos y libros sobre interculturalidad que tienen entre sus postulados la decolonialidad, no cuestionan uno de los dogmas fundamentales del colonialismo burgués, su escepticismo cognitivo y ético.
- La *mutilación interdisciplinar*. Es frecuente encontrar propuestas multiculturales e interculturales que en su crítica del cientificismo moderno eurocéntrico y burgués acaban rechazando toda ciencia, la epistemología científica y la misma apertura interdisciplinar a las culturas de las otras ciencias que no sean la propia filosofía o antropología etnográfica.

- La *mutilación voluntarista de la reflexión intercultural*. La desmaterialización burguesa de la cultura y su escepticismo cognitivo y moral dejan a la reflexión intercultural reducida al juego de acuerdos intersubjetivos. Eso sí, como sus ideólogos desean mostrarse muy democráticos y no autoritarios, predicán que los acuerdos deben tomarse desde abajo y en simetría, ello con ingenuidad cínica que contribuye a ocultar las asimetrías históricas reales de esas voluntades. No tendrán otra brújula que el resultado del juego de sus voluntades.
- La *mutilación del diálogo como mediación central de la práctica intercultural*. La reflexión intercultural burguesa suele colocar al diálogo como la mediación central de la práctica y reflexión intercultural. Sin embargo, el lenguaje lo suelen reducir al uso lingüístico de la palabra. Les importa menos que el lenguaje sea mucho más que el uso verbal de la palabra. Voluntaristas escépticos, como son, se fugan de las implicaciones del lenguaje de las caricias, de los afectos, del lenguaje estético, ético, etc. Se fugan de la materialidad del lenguaje. No les interesa ahondar en los estratos del lenguaje, en el hecho de que el lenguaje es una reducción de la signación, y que esta es a su vez una reducción de la expresión (X. Xubiri). Ni reconocen ni les interesa escuchar a otro interlocutor, siempre presente en los diálogos, que participa con el otro sujeto –cuando es el caso excepcional de que el sujeto tiene voz en desiertos monológicos–: la naturaleza, que se comunica con su sistema de necesidades y capacidades para la vida y su reproducción.
- La *mutilación burguesa de la reflexión intercultural*. La reflexión sobre la práctica cultural, entre otras, se ha diferen-

ciado entre multicultural e intercultural. La primera, multicultural, suele asociarse a planteamientos ideológicamente conservadores, excluyentes y pesimistas respecto a las posibilidades del diálogo para el enriquecimiento mutuo. La segunda, intercultural, es más cercana ideológicamente con el progresismo, la inclusión y el optimismo respecto a las posibilidades del diálogo para una convivencia en la diversidad. Sin embargo, tanto en las reflexiones multiculturalistas (más) como en las interculturalistas (menos, pero también en algunos casos) nos encontramos en ocasiones con que la agenda la han tomado los burgueses con su idealismo y escepticismo cognitivo y axiológico, la aceptación y legitimación más o menos vergonzante de la hegemonía de las relaciones económicas del mercado capitalista, la doctrina de la tolerancia liberal, la forma de la democracia deliberativa representativa, y un sistema jurídico de derechos humanos, leídos, aplicados e impuestos en clave burguesa. Sesgos al servicio de la extracción y acumulación capitalista de la plusvalía ideológica, cultural, económica y de poder de los pueblos.

Ante estos secuestros por parte de la burguesía, de la más genuina reflexión intercultural, desde el materialismo cultural marxista advertimos la importancia que tiene para la reflexión intercultural reconocer en el diálogo a la materialidad de la naturaleza como interlocutor. La materialidad de la vida como sistema de necesidades/capacidades puede que termine ofreciéndonos un gran regalo: la brújula para caminar floreciendo en la diversidad desde la unidad. Lo común, reclamado en el campo jurídico por autores como D. Sánchez Rubio, deja de ser entonces un mero constructo de voluntades comunes

para revelarse, como también el autor defiende, en materialidades comunes, condiciones de posibilidad de la diversidad intercultural. La praxis intercultural no es posible solo con la mera prédica discursiva, dialógica, sobre lo bueno y bonito que podríamos acordar para vivir mejor. Es una praxis desde la diversidad en la satisfacción del sistema de necesidades y el florecimiento del sistema de capacidades que nos une como pueblos y especie. La praxis intercultural, en la tradición del materialismo cultural marxista, sabe que tiene que explicar y hacer frente en la práctica de los monólogos culturales existentes, porque hay intereses cínicos y estratégicos que buscan la muerte cultural de los pueblos, e incluso su eliminación genocida.

Este año se celebra el cincuenta aniversario de la *Filosofía de la Liberación*. Una fecha, que, con precisión, habría que decir que es el aniversario de una corriente de escritos académicos sobre filosofía de la liberación. Un movimiento iniciado en Argentina en la década de los años setenta del siglo XX. Sin duda este bello movimiento de reflexión ha acompañado a muchos movimientos de liberación populares, haciendo la mejor interpretación praxiológica del contenido de la praxis no idealista. Como muchas de sus reflexiones nos han enseñado, la filosofía de la liberación es una praxis cultural, un modo de vivir y pensar y no solo escritos sobre filosofía de la liberación (fetichismo académico); y el sujeto de la filosofía de la liberación no es un autor o grupos de autores solos, sino los sujetos con sus pueblos en el decurso histórico. La práctica cultural de la filosofía de la liberación ha existido antes de esta reflexión académica particular que toma su denominación como identidad. La *Filosofía de la Liberación* ha tenido el mérito de acompañar

una práctica reflexiva filosófica propia de emancipación latinoamericana más allá del colonialismo capitalista eurocéntrico. Muchos han sido sus integrantes. Entre ellos se puede citar sus fundadores a Osvaldo Adelmo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerruti, Carlos Cullen, Enrique Dusel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Julio de Zan, Ignacio Ellacuría, etc. El compromiso de este movimiento por la liberación de la colonialidad le llevó pronto a reclamar una práctica y reflexión intercultural. Autores como Raúl Fonet Betancourt pusieron en marcha el proyecto de Filosofía Intercultural en la perspectiva de la liberación más allá del capitalismo. En 2012, Eugenio Nkogo Ondó, Manuel Zapata Carrascal, María Eugenia Jordán Chelini y Nicolás Contreras fundan el proyecto de filosofía intercultural Afro-Indo-Abiyalense (FAIA), caminando hacia una filosofía intercultural de la liberación. Precisamente, en 2021, FAIA acaba de publicar el texto *Introducción a la Filosofía Intercultural de la Liberación. Metodologías de la Investigación para el Diálogo Afro-Indo-Abiyalense*.

Estas páginas pretenden humildemente aportar en la construcción desde abajo, desde el diálogo de la reflexión metodológica para la investigación filosófica y científica. Se ofrece una modesta contribución a la praxis (también filosofía) intercultural desde la tradición del materialismo cultural marxista. En el texto reivindicamos la ciencia y la epistemología científica como elementos de la liberación de los pueblos, junto a la filosofía. Si la ciencia y su epistemología necesita ser criticada porque en muchas ocasiones se ha impuesto y se impone como saber aséptico, neutral y con servilismos de dominación de clase, eso no puede significar, a nuestro juicio, que los pueblos renuncien a la ciencia

como si esta hubiese sido creación de la burguesía europea moderna; y, peor aún, entregarle la ciencia a los burgueses para que entonces refuercen todavía más su dominación. Como hemos indicado arriba, una de las mutilaciones y autocontradicciones del diálogo intercultural sería excluir del mismo la cultura científica interdisciplinar. Eso, por ejemplo, pareciera desprenderse, si es que no son imprecisiones, de los planteamientos de Alexander Ortiz Ocaña y María Isabel Arias López, en *Atersofía y Hacer Decolonial*, aunque también es cierto que en el texto apuestan por una ciencia de la vida (Proto e Issa, 2021, pp. 116-166). Por el contrario, elocuentes de un bello diálogo intercultural científico son los ejemplos de E. Nkogo en *La reconstrucción del puente de comunicación y de conocimiento Afro-Euro-Abiyalense* (Proto e Issa, 2021, pp. 30-57), donde evidencia cómo la ciencia griega bebió y aprendió –y también aportó a– de la ciencia de los pueblos negros egipcios. En este espíritu, lo que aquí sugerimos provienen de optar por escuchar la voz de la naturaleza, tantas veces silenciada pero siempre presente en las praxis culturales. Una voz que algo nos dice para los tres campos de diálogo intercultural que ahora abordamos: la biología, la ética y el derecho.

2. La constante transcultural: la vida de los pueblos y la naturaleza

Los descubrimientos en ciencias como la biología, la antropología y otras parecen apoyar el postulado de que la praxis intercultural es posible por la articulación dialéctica entre la *constante* transcultural del sistema de necesidades y capacidades del *homo sapiens sapiens*, con la *diver-*

sidad histórica de expresiones culturales en su satisfacción y florecimiento. Existe una deriva, que denominamos idealista, en la filosofía intercultural que parece no tomar en cuenta en su quehacer reflexivo los avances de ciencias como la biología, genética, psicobiología, antrobiología, sociobiología, neurociencia cognitiva, neurociencia afectiva de la cognición, neurociencia social, etc. A esta parte de la filosofía intercultural parece no interesarle el diálogo con tradiciones culturales científicas como la egipcia, de la que bebe Demócrito, entre otros. Demócrito, nacido en Adera (Tracia), costa norte de Grecia (460-457 a.C), aprendió ciencia de las culturas científicas de Babilonia, Caldea, Egipto (donde vivió cinco años), Etiopía, India, Mesopotamia, Persia. A Demócrito se le atribuye la frase “todo cuanto existe es fruto del azar y la necesidad”. La deriva, que llamamos ‘idealista-discursiva’ de esa corriente de filosofía asume hacer filosofía intercultural desconociendo los aportes, por ejemplo, de Jaques Monod, premio Nobel de medicina (1965), en obras como *El azar y la necesidad* (1970). La articulación entre las invarianzas estructurales y las perturbaciones azarosas en los organismos parecen explicar el diánsito histórico evolutivo de las especies, también la humana. En el campo de la filosofía académica, filósofos como X. Zubiri, ya por aquellos años defendían esa articulación. En su obra *Estructura Dinámica de la Realidad* (1968), X. Zubiri reclamaba de la filosofía tomar en cuenta los avances de la ciencia, porque no se puede hacer filosofía seria sin la ciencia, ni buena ciencia sin la filosofía. Se puede entender que en el siglo XIX, cuando las ciencias nuevas arriba mencionadas no existían y apenas la genética se iniciaba con Mendel, una parte de la filosofía tomara los derroteros idealistas e histori-

cistas, pero hoy ya no. Dicho esto, lo que buena parte de estas ciencias constatan es precisamente el hecho de la dialéctica entre una estructura constante propia de la especie, en relación dinámica con sus expresiones culturales históricas. Esa constante la denominamos el *Sistema de Necesidades y Capacidades* (SNC). Lo que sigue es una presentación esquemática de ese sistema, resultado de un trabajo de investigación, que si el lector tiene interés en profundizar puede consultar en *Las fuerzas esenciales del florecimiento* (2021), libro que en este momento se encuentra en fase de publicación.

2.1 El SNC: concepto, características, estructura, dinamismo

2.1.1 Concepto

La vida de los pueblos es el dinamismo de un sistema estructurado de necesidades/capacidades ‘materiales’. Los seres vivos están urgidos a tomar energía del medio (necesidades), combustionar o transformar esa energía en función de las urgencias del organismo, y a devolver energía al medio (capacidades). El SNC propio de la *especie homo sapiens sapiens* es el que aquí abordamos. Cada especie tiene el suyo y comparte algo de la estructura con el resto de especies.

A partir de los descubrimientos científicos, la estructura fundamental psicobiológica de la vida humana, en sentido amplio, se puede entender como la integración de un sistema:

1º De una *constante energética*, físico-química, neurobiológica, psicobiológica etc., estructurada tridimensional-

mente, en interacción sistémica en cada uno de sus componentes entre sí y de estos con todo el sistema. Consiste en 23 pares de cromosomas compuestos por genes (genotipo);

2º En *comunicación con la energía del medio*, con el entorno o medioambiente, atemperándose al mismo mediante cambios orgánicos a través de la *extracción, transformación y donación* de energía para crear y mantener la estructura constitutiva propia y de las especies. Estructura con componentes físicos, químicos, biológicos, mecánicos, osmóticos, eléctricos, etc.;

3º Para un *dinamismo energético histórico autorreplicativo*, que determina la diferente duración temporal del individuo y la especie. La permanencia de la estructura material del sistema cromosómico y de memoria (genotipo y consciencia) en la autorreplicación permite la permanencia temporal del individuo y de la especie en la pluralidad histórica de expresiones fenotípicas.

2.1.2 Características

El SNC tiene una serie de características que le identifican, en parte compartidas por otras especies:

1º) El SNC de toda especie viva comparte la estructura de la acción vital: a) la función aprehensiva (cognitiva en los animales, ¡si no también de las plantas!); b) la función comunicativa; c) la función ejecutiva.

2º) El SNC tiene un modo propio en cada especie de desplegar su estructura (especificidad). En la especie humana, la energía del sistema se expresa en modo físico/químico, biológico, psico-

lógico, sociológico, histórico, filosófico, moral, político, etc.

3º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es una constante transhistórica de la especie.

4º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es una constante transcultural de la especie.

5º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es universal en la especie.

6º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es objetivo y finito (no es un sistema de deseos, reivindicaciones o demandas subjetivos infinitos).

7º) Las necesidades y capacidades del SNC del *homo sapiens sapiens* no son susceptibles de intercambio.

8º) Las necesidades y capacidades del SNC del *homo sapiens sapiens* se apoyan y complementan.

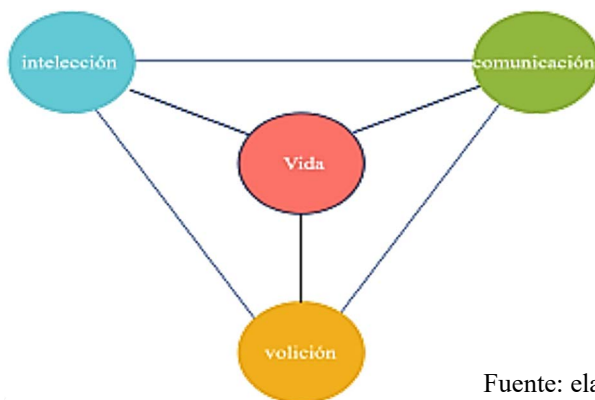
2.1.3 Estructura

El SNC se articula sobre nueve necesidades/capacidades estructurantes de la especie *homo sapiens sapiens*. A este número llegamos del siguiente modo:

a) Las investigaciones recientes en neurociencia, compartidas por la observación y reflexión de parte de la tradición filosófica, identifica lo que llaman tres funciones (ciencia) o facultades (filosofía), que estructuran la praxis. Para las cuales nosotros utilizaremos la categoría de necesidades/capacidades de energía. Estas son:

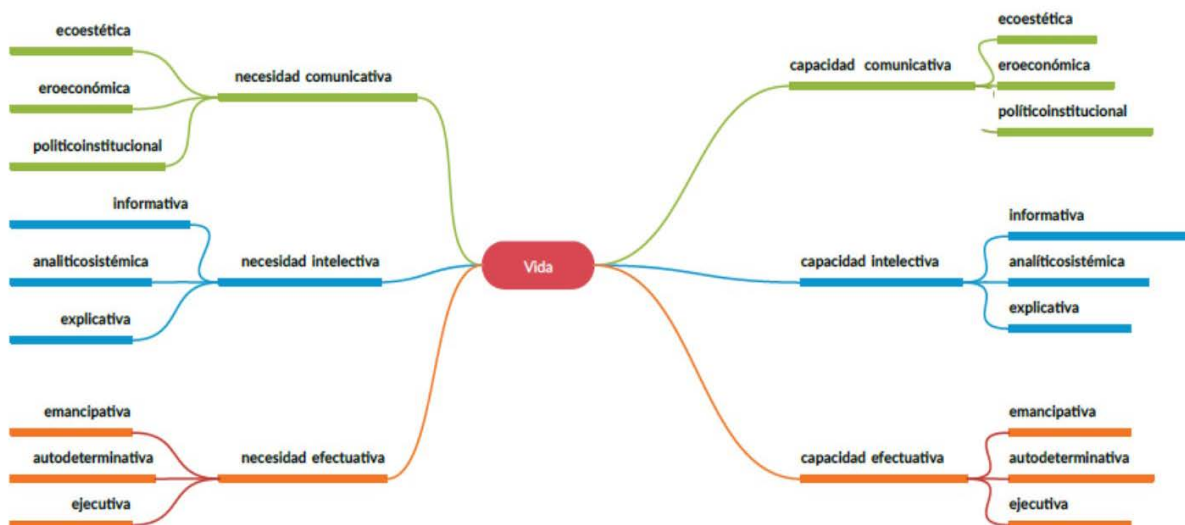
- Necesidad/capacidad cognitiva.
- Necesidad/capacidad afectiva.
- Necesidad/capacidad ejecutiva.

Tridimensionalidad estructural del SNC



Fuente: elaboración propia.

El árbol de la vida humana (de la naturaleza humana)



Fuente: elaboración propia.

b) La estructura tridimensional energética del dinamismo de la vida que organiza a su vez tridimensionalmente a cada una de las tres necesidades/capacidades en sus respectivos tres momentos (necesidades/capacidades) de toma de energía, combustión de la misma y donación de ella al medio (ver abajo).

En la propuesta de despliegue de la estructura del SNC que presentamos a continuación lo menos importante es el nombre

con el que denominamos el elemento de la estructura, sino el contenido de la misma.

Resulta curioso que si giramos la imagen de la estructura del SNC encontramos algo parecido a la estructura del árbol de la vida, de la naturaleza del *homo sapiens sapiens*. Las necesidades vendrían a ser las raíces, el tronco, el cauce que permite el flujo de la energía (la savia), y las capacidades se asemejarían a las ramas, las hojas y el florecimiento del fruto.

Estructura del sistema de necesidades / capacidades materiales de la especie *homo sapiens sapiens*¹

1º Necesidades / capacidades afectivas (comunicativas).

1. Necesidad/capacidad eco-estética.
2. Necesidad/capacidad ero-económica.
3. Necesidad/capacidad político-institucional.

2º Necesidades / capacidades cognitivas.

4. Necesidad/capacidad de aprehensión de realidad, de los hechos (información).
5. Necesidad/capacidad de análisis sistémico de los hechos.
6. Necesidad/capacidad de explicación de los hechos (conocimiento).

3º Necesidades/capacidades efectivas (volitivas).

7. Necesidad/capacidad de liberación de energía.
8. Necesidad/capacidad autodeterminación.
9. Necesidad/capacidad ejecución histórica.

Teniendo en cuenta este sistema de necesidades/capacidades materiales (energéticas), aquí se postula que la vida de los pueblos es la dialéctica histórica, originaria y radical, de cada una de las necesidades/capacidades entre sí, y de cada una de ellas con la totalidad del sistema, en

1. I. Ellacuría hace un elenco de lo que llamamos capacidades, interpretándolas como fuerzas históricas: (1ª) Fuerzas estrictamente naturales; (2ª) Fuerzas biológicas; (3ª) Fuerzas psíquicas; (4ª) Fuerzas socio-económicas; (5ª) Fuerzas culturales e ideológicas; (6ª) Fuerzas políticas; (7ª) Fuerzas personales. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, (Madrid: Trotta, 1991) 450-457.

un dinamismo estructural de producción, circulación y apropiación de satisfactores históricos propios de cada cultura. Esta es la fuente de la diversidad cultural en la unidad estructural de la vida.

2.1.4 Dinamismo histórico

Si indagamos en el dinamismo energético de la materia viva, observamos que cuenta con una estructuración trimembre: 1) toma o captación de energía del medio por cada organismo según su modalidad; 2) afectación o combustión de la energía tomada del medio con y en la estructura propia de cada organismo; 3) emisión o donación de energía al medio según su modalidad.

Así, como hemos indicado, teniendo en cuenta los tres momentos del dinamismo en su articulación con las tres necesidades/capacidades que estructuran la vida *del homo sapiens sapiens*, el resultado son nueve necesidades/capacidades estructurantes. Estas nueve pueden desahogarse y concretarse, y de hecho lo hacen, en otras más, pero de un modo finito y objetivo. El postulado, que no pretende ser verdad dogmática, queda abierto a verificación o refutación científica y filosófica, así como a su progresivo desarrollo.

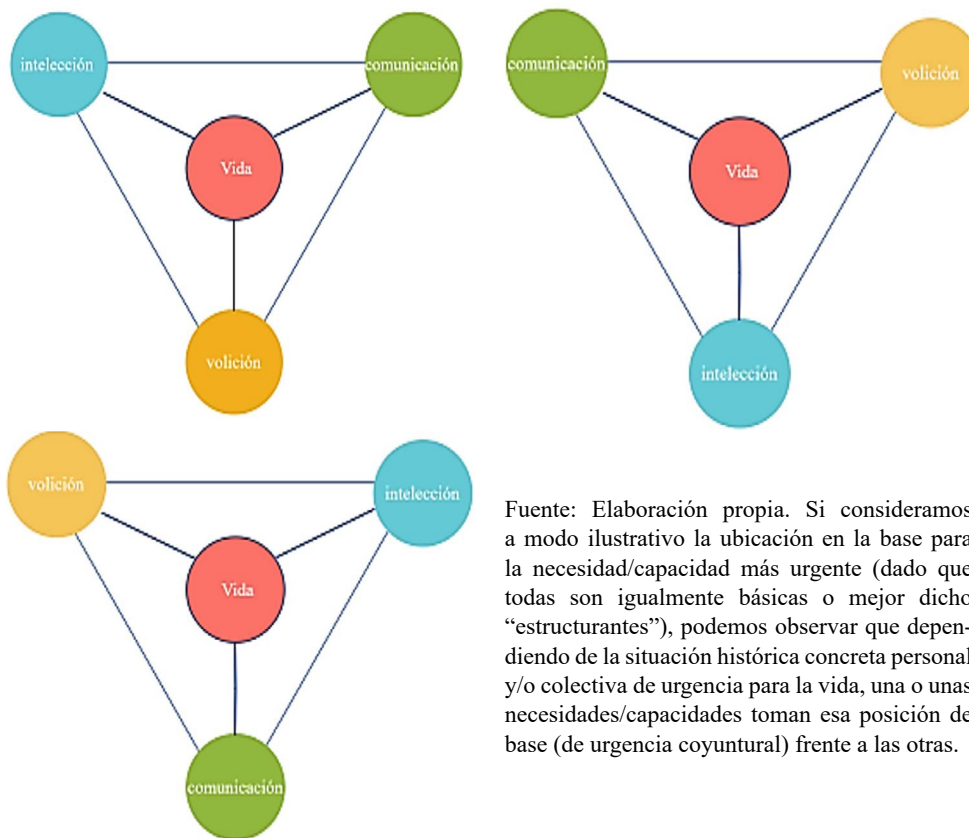
Lo que genera el movimiento histórico (también cultural) concreto del dinamismo de la vida es la urgencia de energía para la satisfacción y la fuerza energética de la capacidad de florecimiento:

- 1º) Cada una de las necesidades y capacidades tiene un umbral bajo el cual su urgencia de satisfacción y realización respectiva se hace urgencia preferente sobre el resto de las necesidades y capacidades (ley de la urgencia respec-

Estructura del dinamismo energético de la materia viva



Dinamismo del sistema estructural de necesidades y capacidades de la vida



Fuente: Elaboración propia. Si consideramos a modo ilustrativo la ubicación en la base para la necesidad/capacidad más urgente (dado que todas son igualmente básicas o mejor dicho “estructurantes”), podemos observar que dependiendo de la situación histórica concreta personal y/o colectiva de urgencia para la vida, una o unas necesidades/capacidades toman esa posición de base (de urgencia coyuntural) frente a las otras.

tiva preferente de satisfacción y realización). Las NC forman un sistema integrado sin jerarquía fija, pero sí con preponderancias coyunturales dependiendo de la circunstancia histórica concreta.

2º) La insatisfacción de las necesidades y el marchitamiento de las capacidades tiene un umbral que desencadena la fuerza para su satisfacción y floreci-

miento. Si lo consigue se revierte dicha insatisfacción o marchitamiento, de lo contrario nos encontramos con un daño personal y/o colectivo, e incluso la muerte (ley de la reversión o el daño de la insatisfacción y marchitamiento).

3º) El dinamismo energético de todas las necesidades/capacidades tiene una dimensión inconsciente, y puede tenerla consciente.

2.2 El sistema de valores y disvalores

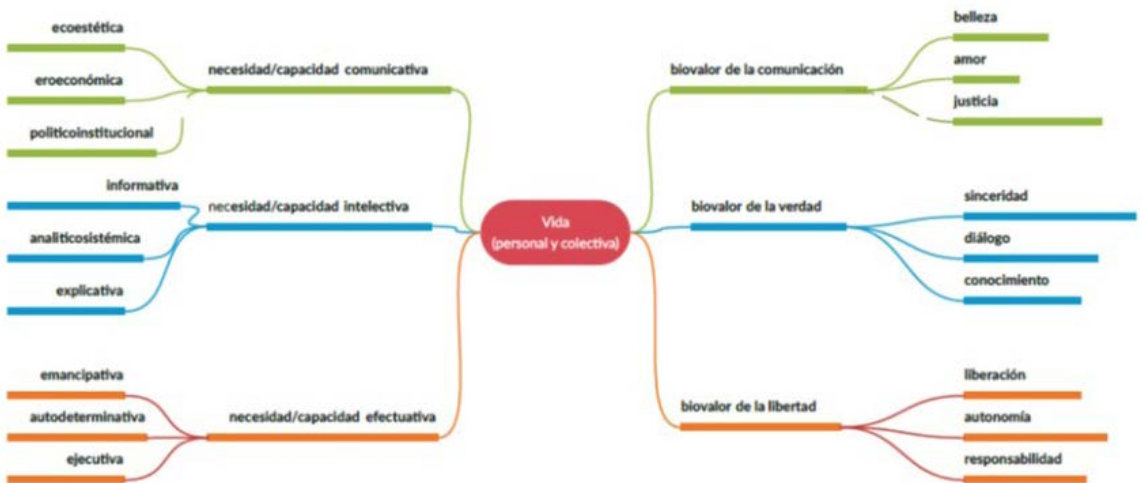
Llegados a este punto, ahora se entiende que los denominados valores morales tengan otro origen y contenido que principios abstractos que nadie sabe de dónde han salido o que debemos creer y asumir por tradición o creencia religiosa. Los llamados valores morales son la expresión o lectura ética o moral de la valencia que cada una de las acciones tiene respecto a la satisfacción/florecimiento o no del SNC. Este contenido material biológico de la ética o la moral es el fundamento de la misma, fundamento transcultural y constante de la especie. Un fundamento que es anterior a toda religión e instancia crítica de los códigos morales creados culturalmente. La praxis ética en la vida de los seres humanos es de capital importancia. Es la brújula de las acciones; el chip o programa de conducción de la vida. Si está bien orien-

tada le llevará a la vida y su florecimiento intercultural, caso contrario a la muerte. Los esquemas que siguen pretenden mostrar dicha articulación entre el SNC con los valores, en su doble valencia de biovalores y disvalores, así como la tensión entre biovalores y disvalores.

2.3 El sistema de derechos humanos de los pueblos y derechos de la Naturaleza

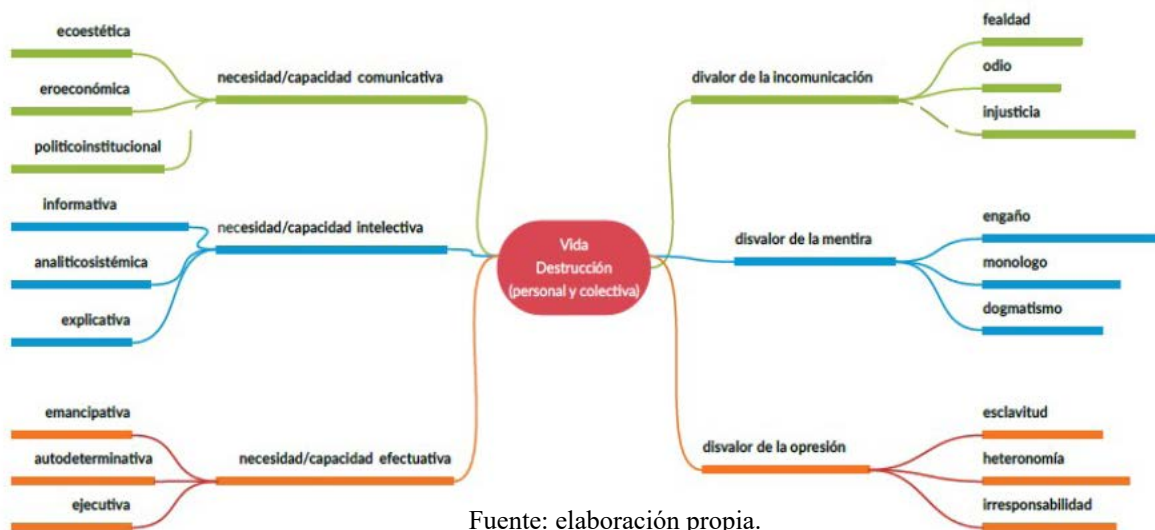
La energía del SNC tiene, además de ética o moral, una expresión jurídica fundamental para la interculturalidad. Para entender esta afirmación y su alcance es necesario precisar lo que sea el Derecho. Por tal entendemos una praxis que tiene un poder real de satisfacer y florecer el sistema de necesidades/capacidades personal y colectivo, que la comunidad ha acotado como bienes merecedores de es-

Estructura del sistema de necesidades / capacidades.
Estructura del sistema de biovalores



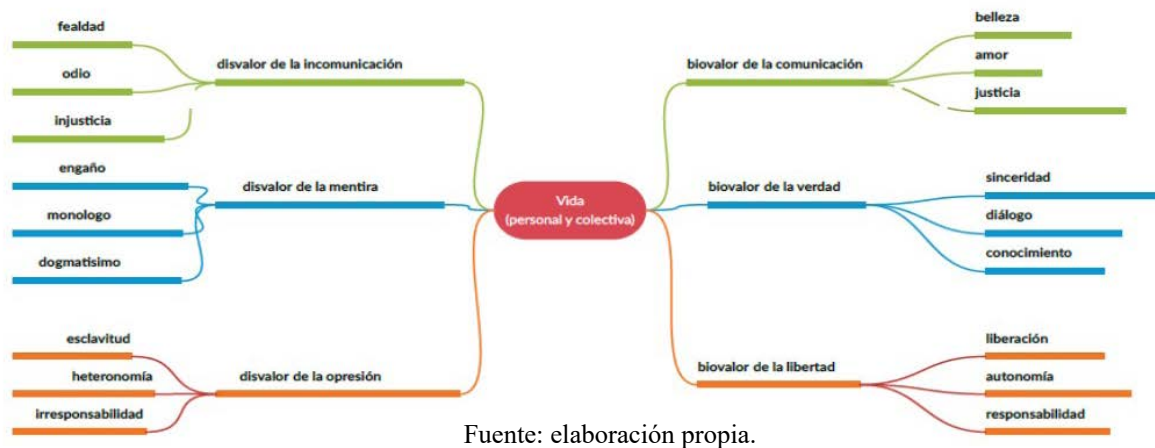
Fuente: elaboración propia.

Estructura del sistema de necesidades / capacidades. Estructura del sistema de disvalores



Fuente: elaboración propia.

Estructura del sistema de biovalores y disvalores



Fuente: elaboración propia.

pecial protección para la producción y reproducción de la vida, y que cuenta con el apoyo de la fuerza tutelar coactiva comunitaria. El Derecho es por tanto una praxis autonormativa, legitimada, y físicamente coactiva, parte de la praxis moral-política. No se asume aquí, por considerarlo como falso, el postulado del escepticismo moral

propio del idealismo y positivismo jurídico de la burguesía capitalista², así como

2. Un concepto de Derecho, común en la Sociología, lo define como: "el discurso prescriptivo autorizado, que organiza y por ello legitima la violencia, y que es reconocido como tal, CORRÉAS, O., *Pluralismo Jurídico. Alternatividad y Derecho Indígena (Ensayos)* (México: Fontamara, 2003) 13. También es frecuente defi-

tampoco el de cierto voluntarismo marxista supraestructural. Por el contrario, denunciamos la fenomenal expropiación que la burguesía ha llevado a cabo quitándole la moral al derecho de los pueblos y la Naturaleza. Dicha expropiación tenía y tiene una intención oculta más radical: a) la expropiación cultural a los pueblos de su fuente de legitimación originaria (la satisfacción y el florecimiento integrado del sistema de necesidades/capacidades) capaz de deslegitimar el voluntarismo de quien manda; b) la imposición cultural etnocéntrica del positivismo jurídico, su ideología jurídica de clase. Así, para esa prédica el Derecho queda reducido a "... un cuerpo de procedimientos regularizados y patrones normativos, considerados justificables en un grupo social dado, que contribuyen a la creación, prevención y resolución de litigios, a través de un discurso argumentativo articulado bajo la amenaza de la fuerza" (Santos, 2003, 331).

Pues bien, en este horizonte o paradigma jurídico no capitalista, que hemos denominado iusmaterialista, el corazón, la médula del Derecho, es el *Sistema de Derechos Humanos de los Pueblos y Derechos de la Naturaleza* (SDHPDN). Este sistema se convierte en un satisfactor jurídico intercultural del SNC. En las necesidades y capacidades, en su satisfacción y florecimiento, tiene la fuente de su legitimidad, su contenido y brújula.

El que buena parte de los textos constitucionales aparezcan como algo medio anárquico y desarticulado en sus derechos se debe a los límites de las investi-

gaciones del método científico aplicado a la organización política jurídica de la vida social; a los límites de los paradigmas jurídicos hegemónicos durante el constitucionalismo: el iusnaturalismo, el iusociocontractualismo y el iusvoluntarismo. Y al hecho de que casi la totalidad de las constituciones del planeta son expresión de la lucha de clases, y de la hegemonía del sistema capitalista. El resultado lo tenemos a la vista, una multitud de constituciones que lo mismo dan cabida a derechos que a contraderechos, carentes de criterio material organizativo de los derechos con la consecuente desarticulación interna, que fetichizan la letra escrita como Derecho, y que amputan buena parte de la vida jurídica de los pueblos.

La estructura constitucional de los derechos de los pueblos y la Naturaleza, y de la misma *constitución* de Naciones Unidas, no puede ser arbitraria. Ha de corresponderse con la estructura del sistema de necesidades/capacidades materiales de vida de los pueblos. Una propuesta de codificación de la 'Constitución de Naciones Unidas' articulando los Derechos Humanos en función del sistema de necesidades/capacidades, la hemos ofrecido, en colaboración con Alejandro Rosillo Martínez, en el *Código de los Derechos Humanos de los Pueblos* (Rosillo y Salamanca, ASLP, 2007). En función del sistema de necesidades/capacidades, y de los DHH, la estructura constitucional de los mismos sería la siguiente:

nir el Derecho como un conjunto de normas que regula la vida de un grupo organizado, cfr. Bobbio, N., *Teoría General de la Política* (Madrid, Trotta, 2009).

Estructura del Sistema de Derechos Humanos de los Pueblos y derechos de la Naturaleza

Derechos Humanos y de Naturaleza de comunicación	Derechos Humanos y de Naturaleza de verdad	Derechos Humanos y de Naturaleza de libertad
Derechos ecoestéticos	Derechos de Información	Derechos de Liberación
Derechos eroeconómicos	Derechos de Opinión Crítica	Derechos Autodeterminación
Derechos político-institucional	Derechos de Conocimiento	Derechos Ejecución histórica

Fuente: elaboración propia.

3. La diversidad intercultural: el dinamismo histórico de los satisfactores y capacitadores

En este texto no hemos abordado la riqueza de la diversidad de la praxis intercultural, pero lo común no se puede entender sin la diversidad. La diversidad cultural histórica de la Naturaleza de los pueblos es la riqueza fenotípica en que se manifiesta el genotipo ‘cromosómico’ de la estructura constitutiva de la especie *homo sapiens sapiens*. Utilizamos aquí el término ‘genotipo’ como metáfora, de modo más extenso que su contenido estricto de estructura genómica, incluimos también toda la constante fisiológica, neurofisiológica, y psicofisiológica de la vida humana. La vida y la muerte de los pueblos con la Naturaleza es el dinamismo histórico dialéctico entre la unidad estructural del sistema de necesidades/capacidades materiales de la especie humana con la diversidad de los distintos modos de producción, circulación y apropiación de sus satisfactores históricos (Rivaya, 2007, 240). El “genotipo”, su estructura, no varía mientras no cambie la especie. Un cambio de esa estructura ‘cromosómica’ significaría un cambio de especie y/o aniquilación de la misma, como pretende

el capitalismo transhumanista. Ese genotipo estructurante y propio de la especie es el que desde la prehistoria hasta hoy hace que los *homo sapiens sapiens* sigan siendo tales y no ángeles; que continúen buscando saciar su necesidad de hidratos de carbono, proteínas, cobijo, afecto, transporte, comunicación, autodeterminación, conocimiento, etc. En la prehistoria, con las uñas, a dentelladas, en cuevas, etc.; hoy, con cuchillo, tenedor y en restaurantes. Satisfactores y realizadores distintos para las mismas necesidades y capacidades.

La constante transhistórica y transcultural de las necesidades y capacidades requiere de la pluralidad y diversidad histórica y cultural de los *satisfactores* y *realizadores*: 1º) los satisfactores y realizadores forman sistemas históricos diversos, variables, históricos, culturalmente intercambiables, y cuya disponibilidad depende de la riqueza social y el proyecto político colectivo; 2º) los sistemas de satisfactores y de realizadores pueden ser sinérgicos o destructivos (ley de la respectividad bivalente de los satisfactores e insatisfactores, y de los realizadores y desrealizadores). Queda pendiente tratar el papel de la diversidad histórica de satisfactores y realizadores para la filosofía y práctica (praxis) intercultural de la liberación.

4. Conclusión

Algunas de las propuestas de filosofía intercultural de la liberación, de ética de la liberación y de derecho de la liberación podrán contribuir al florecimiento de los pueblos si rompen las ataduras burguesas que conducen al monólogo multicultural o la esterilidad de la prédica idealista discursiva pseudointercultural. Entre algunas de ellas se encuentra su escepticismo cognitivo científico y epistemológico. Estos dogmas de la posmodernidad capitalista les ciegan caminos de práctica intercultural. Una posible vía de salida es la tradición del materialismo cultural marxista. Entendemos que en ella se puede ubicar al menos una brújula de saberes, contenido ético y legitimidad jurídica en la praxis intercultural desde abajo. También en ella el diálogo crítico con las culturas científicas es fundamental. En particular, puede resultar fecundo el estudio interdisciplinar e intercultural de la interacción del dinamismo dialéctico entre el sistema de necesidades/capacidades con la diversidad histórica en la producción, circulación y apropiación de sistemas de satisfactores y realizadores (capacitadores). Los sistemas de satisfactores y realizadores son ciertamente creaciones y expresiones culturales históricas diversas, plurales, ricas y potencialmente infinitas. Ahora bien, esa diversidad no se sustenta en el fatuo discurso sin saliva, ni es posible ni puede explicarse sin su articulación con un conjunto (sistema) de necesidades/capacidades constante y finito; que son a la vez psicobiológicas, antropológicas, sociológicas, etc. Constante histórica transcultural filética constitutiva del *homo sapiens sapiens* mientras no cambie la especie. Así, la vida y su repro-

ducción es el fruto de la interacción de las tres dimensiones de la praxis material (cognitiva, afectiva y volitiva) con los tres momentos que estructuran el dinamismo energético de la misma (toma de energía del medio natural, combustión reestructurante propia en comunicación con el medio externo e interno, y donación de energía al medio natural). De esa interacción surgen nueve necesidades/capacidades germinales en el *modo de realidad* propio de nuestra especie: a) cognitivas (1º aprehensivas, 2ª analítico-sistémicas, y 3ª explicativas); b) afectivas o comunicativas (4º ecoestéticas, 5º ero-económicas, 6º politicoinstitucionales); c) volitivas o efectivas (7º liberadoras o emancipadoras, 8º autodeterminativas, 9º ejecutivas). En la crónica diaria de la lucha de los pueblos por la satisfacción vs. insatisfacción de su sistema de necesidades así como por el florecimiento vs. marchitamiento de su sistema de capacidades encuentra el fundamento las filosofías, las éticas y los derechos interculturales; y lo común su contenido.

Bibliografía

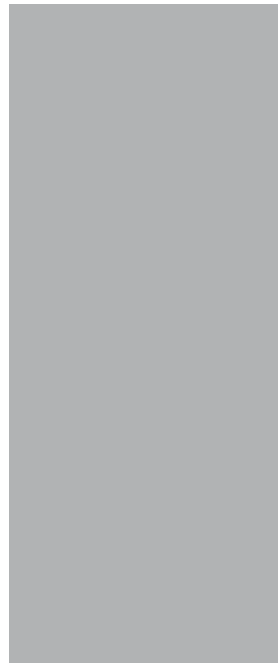
- Bobbio, Norberto. (2009). *Teoría General de la Ciencia Política*, Madrid, Trotta.
- Correas, Oscar. (2003). *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena* Ensayos, México, Fontamara.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Ellacuría, Ignacio. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta.

- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación del marxismo en América Latina*, México, UANL.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural, desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclee de Brouwer.
- Harris, Marvin. (1994). *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza.
- Monod, Jacques. (1971). *El azar y la necesidad: ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Caracas, Monteavila editores.
- Proto Fernando e Issa Agustina (Coords.). (2021). *Introducción a la Filosofía Intercultural de la Liberación*, Buenos Aires, Arkho Ediciones.
- Rivaya García, Benjamín. (2007). *El materialismo jurídico: la presunta teoría del derecho de Marvin Harris*, Madrid, Dykinson.
- Rosillo Martínez, A.; Salamanca Serrano, A., (2007). *Código de los derechos humanos de los pueblos*, 2 vols, México, UASLP.
- Salamanca Serrano, Antonio (2021), *Las fuerzas esenciales del florecimiento vs Guerra contra la naturaleza humana. Capitalismo transhumanista vs revolución de los humanish*. En prensa.
- Salamanca Serrano, Antonio. (2003). *Fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Nueva Utopía.
- Salas Astrain, Ricardo. (2006). *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, Abya-Yala.
- Sánchez Rubio, D. (2021). Humanismo intercultural biocentrado: una propuesta desde lo común. *Anuario de Filosofía del Derecho*, aparición en 2022.
- Zubiri, Xavier. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial.



Monográfico 2º

Feminismos:
Mujeres y hombres en
la historia de las ideas
igualitarias



Presentación del Monográfico:

LOS FEMINISMOS EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS: HISTORIA DE LAS IDEAS IGUALITARIAS ENTRE MUJERES Y HOMBRES

Este número monográfico se acoge al significado más amplio, inclusivo e diacrónico del concepto de feminismo y de las experiencias de los feminismos. La historia de las ideas igualitarias entre hombres y mujeres y la lucha por conseguirla se pierde en la noche de los tiempos, puesto que, desde el final del Neolítico en adelante, la implantación de una sociedad jerárquica y patriarcal en la que se impone la voluntad de los más fuertes y violentos provoca la subordinación de unas clases sociales a otras, de unos territorios a otros, de unas razas a otras y dentro de todas estas subordinaciones la de las mujeres a los hombres. En todas las épocas de la historia existen movimientos de revuelta, inconformismos más o menos solapados y en muchas persecuciones y ejecuciones para quienes se hacen seguidores de la libertad y la igualdad de las personas sean quienes fueren y vivan en cualesquier lugar del mundo. A esta disidencia se unen muchas escritoras y escritores a lo largo de la historia de la literatura, de la filosofía e incluso de las ciencias. En contra de las opiniones misóginas de los filósofos griegos y después de los padres de la Iglesia, se levantan un sinnúmero de voces que intentan ser acalladas y desterradas a la periferia de esas ciencias, a veces condenándolas al índice de los Libros Prohibidos, a veces, desautorizando a sus autores o sus autoras, acusados de heterodoxia, herejía,

e incluso de falta de belleza o defectos físicos en sus personas. La mayor parte de las veces, estas exclusiones y cancelaciones se realizan en la transmisión del saber de una generación a la sucesiva, puesto que quienes compilan y reglamentan los cánones literarios someten a un riguroso proceso de selección (dependiendo de modas, políticas culturales o económicas, además de criterios estéticos opinables) a los textos que merecen ser conservados y transmitidos, entrando a formar parte de la cultura, y los que, en cambio, deben ser si no eliminados, por lo menos, rechazados.

Son estos textos precisamente, escritos por hombres y por mujeres, el foco de atención de este número monográfico que se centra en autoras y autores poco conocidos, estudiados o directamente desconocidos por completo, cuyas obras son piezas fundamentales para componer el gran mosaico de las ideas feministas *ante litteram*, que nos permiten comprender la disidencia y la oposición simbólica al sistema de las jerarquías patriarcales. Muchas de estas obras son el resultado de experiencias personales, tienen un cariz marcadamente autobiográfico, otras son el resultado de elucubraciones teóricas y/o filosóficas, pero en ambos casos, es indiscutible que se caracterizan por una reflexión y una autorreflexión que pretende indagar en las causas y en los efectos de las desigualdades. Estas prácticas no

son más que nunca imprescindibles en nuestro momento actual, porque como sostenía Lev Vigotski, el conocimiento que no proviene de una experiencia no es realmente un saber.

De esta forma, les ofrecemos un primer artículo compilatorio con esta idea de la disidencia convertida en la *Querella de las Mujeres*, centrado en Italia. Esta revisión bibliográfica, que nos enmarca la mayoría de los artículos del monográfico con las cuestiones filosófico-literarias de la Querella en los siglos XIV-XVII, contribuye con una relación de escritoras y escritores italianos que intervinieron en ese debate. Se trata de no sólo de recuperar sus nombres y obras, ya que el conocimiento de su existencia es marginal tanto en Italia como en el resto de los países europeos, sino también de compilar la pluralidad de enfoques y su evolución. Así, dos aportaciones más nos ofrecen marcos conceptuales de análisis útiles para este monográfico. Por un lado, Eva Moreno-Lago, de la Universidad de Sevilla, que hace una revisión con perspectiva feminista de los planteamientos de la crítica de las variantes y la genética textual. Aplicados a los borradores, manuscritos o textos no publicados, estas formas de estudio filológico aportan información del ámbito privado de los textos antes desconocida. De esta forma, Moreno-Lago nos argumenta una nueva forma de investigar: la ginogenética. Por otro lado, Caterina Duraccio, de la Universidad Pablo de Olavide, analiza las relaciones de dominación y sujeción además de las posiciones de confrontación y encuentro entre el feminismo y el poscolonialismo. Su artículo nos lleva a la década de los años 80 del siglo XX, cuando una serie de debates en la Universidad de Delhi sirvieron para reflexionar sobre la relación entre Occidente y Oriente, entre

colonos y colonizados. En el contexto de la crítica poscolonial y feminista, la académica Gayatri Chakravorty Spivak cuestionó dónde estaba el sujeto femenino en el discurso de sus colegas, se preguntó si puede hablar el subalterno y propuso la autodeterminación de la mujer. Esta voz ganó el apoyo de las feministas chicanas y afroamericanas que continúan reclamando la interseccionalidad de las subalternidades que actúan sobre el cuerpo femenino: sexo, raza y clase.

Otro grupo de artículos atienden a los escritores e intelectuales que entraron en los debates renacentistas relacionados con la igualdad. Con un orden cronológico, comenzamos leyendo sobre el establecimiento de los principios del diseño de la unidad familiar con el artículo de Ada Boubara, desde la Universidad Aristóteles de Salónica, quien propone revisar la obra de un humanista del siglo XVI, Lodovico Dolce. Boubara examina las argumentación del autor sobre la *institution della maritata*, es decir, el perfil y las virtudes que debe tener una mujer casada. Milagro Martín Clavijo, de la Universidad de Salamanca, nos aporta un artículo sobre las ideas clave del concepto de familia y, en particular, de las madres tomando en consideración la defensa humanista de la lactancia materna de Sperone Speroni. Con su *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri* (1542) el humanista italiano aborda la controversia promovida desde el siglo XIV sobre quién debe amamantar a los hijos, si una ama de cría o la madre. Clelia Stefanuto, de la Universidad de Sevilla, destaca las contribuciones a la Querelle de Lodovico Domenichi. Su contribución, en la Italia del siglo XVI, se divide entre aquellas obras en las que trata el debate como autor, las obras de escritoras que editó y promovió, y las dedicatorias a mu-

jeros de la nobleza de la época. Por otro lado, Juan Aguilar González, de la Universidad de Castilla La Mancha, se centra en el grupo de mujeres que encontraron en la Academia de la Arcadia un lugar para ejercer de escritoras. Cristina Dudley y Teresa Zani destacaron por su la calidad y fueron reconocidas, pero otras disidentes con la institución quedaron al margen. De la Universidad de Córdoba, Francisco José Rodríguez Mesa, estudia las preocupaciones filológicas del autor Giovanni Sabadino degli Arienti, y analiza tres de las obras del autor boloñés que se involucró en la Querrela en la segunda mitad del siglo xv.

Moviéndonos a la Ilustración, tenemos la aportación de Mercedes de Sande, de la Universidad de Oviedo, que nos transporta a ese espíritu revolucionario aunque poniendo en evidencia las expectativas no cumplidas con la publicación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En “*La breve difesa dei diritti delle donne: por una reivindicación efectiva e igualitaria de los derechos de las ciudadanas*” de Sande propone recuperar tanto el deseo de una transformación radical de la sociedad en política sexual, como la respuesta en Italia, en 1794, del tratado *Breve difesa dei diritti delle Donne*. También de la Universidad de Oviedo, Estela González de Sande recoge en su artículo el perfil de la princesa Cristina Trivulzio di Belgioioso, figura del *Risorgimento* italiano. Filósofa, historiadora, política, periodista y literata que publicó, en pleno siglo XIX, tratados contra las injusticias sociales, los o las desigualdades absolutistas entre hombres y mujeres consiguiendo el respeto y reconocimiento social además de convertirse en nuevo ideal de mujer.

En el puente entre el siglo XIX y el XX, José María Seco Martínez, de la Universidad Pablo de Olavide, nos introduce en los movimientos intelectuales y culturales para focalizarse en la misoginia del *Fin de Siècle* y del *Art Nouveau*. De esta forma, Seco analiza la influencia de estas corrientes en la creación del estereotipo de la mujer malvada que inundará la bohemia artística y literaria de la época. Ya en el siglo XX, Valentina Zucchi, de la Universidad Complutense de Madrid, se centra en Sibilla Áleramo. La realidad sociohistórica en Italia a principios del siglo XX era hostil a las mujeres. Sin embargo, Sibilla Aleramo narra su lucha feminista en la obra autobiográfica donde da lugar el nacimiento de una nueva mujer que no renuncia a un gran sacrificio por la libertad. Por último, el teatro como herramienta de transformación política usado por las sufragistas anglosajonas es el objeto de análisis de Verónica Pacheco Costa, de la Universidad Pablo de Olavide. En “teatro y política: teatro sufragista estadounidense”, Pacheco describe el propósito de estas funciones teatrales en las que no sólo se reflejaba la situación de las mujeres, sino que también se denunciaba o se educaba en los avances necesarios para conseguir estos derechos.

Por ultimo, debemos agradecer a Manuel Giardina su inestimable colaboración en la coordinación de este monográfico.

Mercedes Arriaga Flórez

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
marriaga@us.es

Sergio Marín Conejo

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
smarin@us.es

EN TORNO A LA ACADEMIA DEL ARCADIA: ILUSTRES ADMITIDAS E ILUSTRES EXCLUIDAS

AROUND THE ACADEMY OF ARCADIA: ILLUSTRIOUS ADMITTED AND ILLUSTRIOUS EXCLUDED

Juan Aguilar González

Universidad de Castilla – La Mancha

juan.aguilarg@gmail.com

Recibido: septiembre 2021

Aceptado: noviembre 2021

Palabras clave: Literatura, género, academias, Arcadia.

Keywords: Literature, genre, academies, Arcadia.

Resumen: La Academia de la Arcadia supuso, desde su creación, un excelente auspicio para las mujeres que deseaban ejercer la escritura. Las escritoras de la Arcadia formaron un nutrido grupo que, si bien dentro del canon impuesto, destacó por la calidad de algunas de sus componentes hasta el punto de llegar a formar parte de las antologías masculinas de la época y siglos posteriores. No obstante, no todo fue positivo, pues quedaron fuera de la institución poetas de talento cuyo estilo de vida no congeniaba con el estilo que sus fundadores quisieron imprimir a la Arcadia. Al menos, Cristina Dudley y Teresa Zani, entre otras, vieron su labor poética reconocida en diversas antologías.

Abstract: The Accademia dell’Arcadia was, since its creation, an excellent omen for women who wished to practice writing. The Arcadia writers formed a large group that, although within the imposed canon, stood out for the quality of some of its components to the point of becoming part of the male anthologies not only at that time, but also in later centuries. However, not everything was positive, since talented poets whose lifestyle did not match the style that their founders wanted to impose at the Arcadia were left out of the institution. At least Cristina Dudley and Teresa Zani, among others, saw their poetic work recognized in various anthologies.

1. Introducción

Angelo Gianni (1997) enumera tres posibles causas por las que las mujeres no participaron en el nuevo gusto barroco: según el autor, tal vez los excesos lingüísticos del barroco fueron demasiado para la modestia de las literatas del siglo, que a lo máximo que llegaron fue a participar, no sin esfuerzos, en las academias. Otra razón podría ser

que las rimas de corte marinista no aparecieron en las antologías poéticas posteriores debido al rechazo que por éstas sintieron los literatos de los siglos venideros. Por último, siempre según el mismo autor, es que sí que existen rimas de este tipo hechas por mujeres, pero aún no han sido encontradas o estudiadas, hipótesis que tiene mucho sentido si observamos que la recuperación de autoras de otros siglos es un fenómeno relativamente reciente.

Sea como fuere, el uso y abuso de estas formas dio lugar a que el 5 de octubre 1690 se fundara en Roma la *Accademia dell'Arcadia*, en la que participaron escritores como Giovanni Mario Crescimbeni, Vincenzo Leonio, Gian Vincenzo Gravina y Giambattista Felice Zappi. Surgió como reacción antibarroca y recogió la herencia de las academias del *Seicento* (como la Academia Real, en 1674, fundada por la exreina de Suecia María Cristina). Su creación respondía también a un intento de “reforma” de la cultura italiana, que por aquel periodo se encontraba rezagada con respecto a la europea, y pronto se unieron los más importantes escritores italianos. Entre la enorme cantidad de academias que aparecían y desaparecían continuamente, la Arcadia consiguió imponerse en el *Settecento* como imagen de moderada racionalidad, modo de participación en la sociedad literaria y expresión de un buen gusto a menudo formal.

En la Arcadia se buscaba un estilo racional y clásico, aunque se conservaron algunos aspectos barrocos, visibles en la amplificación heroica y en el esfuerzo ingenioso de las canciones de Alessandro Guidi (1650-1712), durante mucho tiempo referencia de este nuevo gusto. Se rechazaron las soluciones más temerarias del Barroco, criticadas duramente por el jesuita francés Dominique Bouhours

(1628-1702) en *Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (1687), pero aún se intentaba buscar el asombro.

La actividad de esta academia se desarrollaba en el bucólico estilo de vida de la antigua Arcadia, asumiendo cada socio un nombre griego ficticio. Como nota curiosa, ni la Arcadia se libró de las contradicciones del siglo, ya que tenía como emblema la siringa de Pan (mundo griego y pagano), y como protector al niño Jesús.

El ideal patronato que los primeros arcádicos reconocieron a la reina Cristina de Suecia suponía un excelente augurio para la posterior admisión de mujeres en la academia. No obstante, se sabe que no hubo mujer alguna en la fundación de la Arcadia, el 5 de octubre de 1690; tampoco se hizo referencia alguna a la admisión de mujeres cuando en 1695 se redactaron las leyes de la academia ni en el docto discurso *Pro legibus Arcadum* de Gravina, también en el mismo año.

Las primeras mujeres de las que se tiene constancia que entraran en la academia fueron la princesa napolitana Anna Beatrice Spinelli Carafa (Amaranta Eleusina) y Maria Selvaggia Borghini (Filotima Innia), ambas en 1691¹. Borghini encarnaba el papel de la virgen erudita que ejercía la poesía por mero entretenimiento y se codeaba con literatos, como demuestra el hecho de que fuera alumna de Marchetti (Alterio Eleo), amiga de Redi (Anicio Traustio) y de Malagotti (Lindoro Elateo). La entrada de estas dos mujeres no supondría un cambio en la política de admisiones de la Arcadia, quedando como un hecho aislado y con mero carácter honorífico, debido a la excepcional posición de ambas mujeres. De hecho, no se con-

1. La admisión fue honorífica, pues eran grandes representantes de la aristocracia.

serva documento alguno que certifique su participación en las actividades de la academia. En los años venideros serían muchas las admisiones honoríficas que responderían a criterios de representación o deferencia con grandes y poderosas familias: Anna Giuditta Febei (1691 Erminda Alicea), Rosa Agnese Bruni (1695 Galatea Beliminia), Virginia Rossi Alberici (1692 Acasta Cromonia), Passerini di Spello (Silvia Licoatide), Faustina degli Azzi (1691 Selvaggia Eurinomia), Aurora Sanseverino Gaetani (1691 Lucinda Coritesia) Giovanna Caracciolo di Santobuono (1696 Nosside Ecalia), Maria Settimia Tolomei Marrescotti (1696 Dorinda Parasside).

Ninguna de las citadas anteriormente era residente en Roma ni asistía a las reuniones arcádicas. Únicamente dos mujeres formaron parte activa de estas reuniones: Maria Antonia Scalera Stellini di Acquaviva (1694 Aricia Gnateatide), protegida del duque Agostino Chigi, y Maria Casimira de Polonia (1699 Amiriscia Telea), que celebraba las reuniones arcádicas una vez al año en su palacio, tal como hiciera la propia Cristina de Suecia.

Habría que esperar hasta el periodo de la Arcadia gestionado por Crescimbeni para que se produjeran notables cambios. Crescimbeni, en su actividad como erudito y filólogo, había señalado en más de una ocasión la importancia de la producción femenina dentro de la tradición de la literatura italiana, si bien veremos más adelante que siempre dentro de unos límites. En su *Istoria della volgar poesia*, (publicada en seis libros en 1697) y después en los *Comentari intorno alla storia della volgar poesia* (cinco volúmenes entre 1702 y 1711), organizó una historia literaria italiana, a través de la lírica y, sobre todo, a través del petrarquismo como hilo conductor, que incluyó también a las poetas

italianas. Se trata de un repertorio de diferentes textos poéticos desde los orígenes hasta el *Seicento*.

El segundo volumen recogió una serie de notas críticas sobre cien poetas antiguos y cincuenta todavía vivos que Crescimbeni aunó bajo el título *Elogi*. El tono encomiástico perfila, además, una serie de noticias biográficas sobre los autores y autoras tratados que se incorporarían en la edición de 1714.

La novedad que supone el libro de Crescimbeni es precisamente la de elaborar una especie de antología de la crítica anterior a él, agrupando los juicios que habían dado otros comentaristas. Para ello, se propuso reunir en un volumen a cien artistas vivos y cuarenta muertos que habían marcado el devenir de los estilos practicados hasta entonces (Crescimbeni, 1714: 3). En este sentido, Crescimbeni recopila muchas composiciones de poetas de diferentes épocas como ejemplos métrico-estilísticos de sonetos, estancias, canciones etc., al mismo tiempo que proporciona noticias biográficas sobre sus autores, colocándolas como piezas claves en la evolución poética de diferentes composiciones. Mas allá de su planteamiento histórico o su valor erudito, nos interesa el hecho de que Crescimbeni trace la tradición literaria italiana como continuidad de la literatura y de la lengua y que ese diseño no excluya a las poetas, sino que, al contrario, las convierta en ejemplos de esa tradición literaria y lingüística.

El trabajo de arqueología filológica que rescataba a las poetas del pasado constituía un argumento más en la polémica de la “renovación del gusto” y la revalorización de la cultura nacional en contra de la literatura francesa, que era leída sobre todo por mujeres, según apunta Crescimbeni:

Y estas cosas especialmente las decimos por las damas, entre las cuales ha corrido hasta ahora más que en otra especie la alabanza, exhortándolas a todas a hacer a nuestra lengua la debida justicia que le hacen, además de las muchas damas en nuestra historia, muchas otras que podrían nombrarse; y en especial en Roma la marquesa Camilla Caprara Bentivogli, la marquesa Cleria Cavalieri Sacchetti y la condesa Flavia Teodoli Bolognetti² (Crescimbeni, 1702: 300).

El hecho de que el “custode” de la Arcadia no tuviera ningún prejuicio contra las mujeres se hace patente cuando les concede entrada en la *Accademia della Arcadia* en 1700, diez años después de su fundación. Las mujeres que querían entrar a formar parte de la Academia, además de tener más de veinticuatro años, debían ser expertas en versificación y llevar una conducta de vida ejemplar.

El documento que certificaba la participación de las mujeres llegaría en 1708 de manos del mismo Crescimbeni, que ya había escrito en 1700 *La bellezza della volgar poesia spiegata in Otto dialoghi*. El texto, titulado la *Arcadia*, tenía dos grandes diferencias respecto al del 1700: la primera es que, mientras que en la primera versión únicamente había una sola mujer, en el segundo las protagonistas eran precisamente las mujeres; la segunda y más importante es que en la *Arcadia* las mujeres no sólo proponen cuestiones, sino que participan activamente en la vida de la academia, algo que no sucedía en *La Bellezza della volgar poesia spiegata in Otto dialoghi*, donde la mujer se limitaba a oír y recibir pasivamente los discursos.

La academia de la Arcadia continuó su existencia hasta finales del siglo XVIII y

durante este tiempo fueron muchas las adhesiones de mujeres: Prudenza Gabrielli, Matilde Bentivoglio, Antonia Colleoni Vertova, Aurora Sanseverino, Caterina degli Obizzi, Caterina Rusca, Virginia Bazzani, Elena Balletti, Maria Elisabetta Strozzi Odaldi, Luisa Bergalli, etc. Esta lista se podría ampliar hasta las más de 450 firmas femeninas que participaron en la Arcadia desde la fundación hasta el siglo XVIII.

2. Ilustres admitidas

En Roma, lugar de nacimiento de la academia, la primera mujer que formó parte de la academia fue la condesa Prudenza Gabrielli Capizucchi (Elettra Citeria) en 1695. El motivo de su entrada se debió a la tradición que permitía a la cuñada o sobrina de un alto cargo eclesiástico formar parte de la vida social. Capizucchi no tuvo ningún problema para frecuentar la Arcadia, puesto que era sobrina del cardinal Giulio Gabrielli y cuñada del cardinal Galeazzo Mariscotti, éste último bien relacionado con Giovanni Battista Felice Zappi y Vincenzi Leonio da Spoleto, ambos fundadores de la academia.

Si bien su inicio en la escritura fue tardío si lo comparamos con otras arcádicas (contaba cuarenta años), su producción abarcó una buena cantidad de composiciones divididas entre sonetos, madrigales, canciones, etc. Los temas que trató no se alejaron de lo mencionado anteriormente y encontramos poesías donde expresó el dolor por la muerte del marido y la madre. Crivelli (2007) ha estudiado cómo las mujeres afrontaron la angustia y el luto y apunta que, en el caso de Capizucchi, resulta claro que el tono es mucho más cercano y familiar cuando los

2. Las traducciones, tanto de las citas como de las poesías posteriores, son mías.

versos están dirigidos a su madre que los que dedica al marido, donde observa un tono más formal “siguiendo los cánones del elogio” (Crivelli, 2007: 114). He aquí el mencionado poema en el que expresa el duelo por la desaparición de la figura materna:

Crudo pensiero, intorno al duol mortale,
Che l'alma ingombra, omai che più t'aggiri?
Togliiti dalla fredda urna fatale,
Urna, che tutti chiude i miei sospiri.

Colei, donde trass'io la spoglia frale,
Mercè di lui, che regge i sommi giri,
Siede già nel suo seggio alto, immortale,
Cinta il crin di piropi, e di zaffiri.

Vedila pur, come ne' giri eterni,
In mezzo alle virtù, che le fur scorta,
Lieta nel divin Sol tutta s'interni.

Or tu, il cener lasciando, a lei ti porta,
Che pur dal Cielo a me con moti interni
Parla, e qual già soleva, m'ama, e conforta³
(Rime degli Arcadi, III, 1716: 108).

En cuanto a Petronilla Paolini Massimi, se encuentra entre las figuras más relevantes de este primer periodo arcádico. Nacida en 1663, fue hija de Francesco Paolini, barón de Ortonia dei Marsi, y de Silvia Argoli, de cuya familia salió también el matemático Andrea Argoli y el poeta Giovanni Argoli. Como sucede en otros muchos casos, las circunstancias que le tocó vivir en su vida marcaron su forma de hacer

3. Crudo pensamiento, en torno al duelo mortal / que el alma apesadumbra, ¿por qué deambulas? / Apártate de la fría urna fatal / Urna que encierra todos mis suspiros. / Esa, de donde saco los frágiles despojos, / A merced de él, que rige los altos círculos / Sentada en su alta sede, inmortal, / adornados los cabellos de piropos, y de zafiros. / Mírala cómo en los círculos eternos, / entre las virtudes, que la acompañaron, / Feliz en el divino Sol se adentra. / Ahora tú, las cenizas dejando, a ella te lleva, / Que desde el Cielo a mí con movimiento interior / Habla, y como solía, me ama, y conforta.

poesía. Toda su producción se encuentra plagada de referencias biográficas y la belleza de sus versos denota una profunda tristeza. Su infancia fue especialmente dura, debiendo afrontar con cuatro años el asesinato del padre, aunque lo más duro estaría por llegar: poco después, con tan solo diez años, fue obligada por Clemente X a contraer matrimonio con su tío, el marqués Francesco Massimi.

Comenzaría para Petronilla una época de infinita tristeza. Su tío, treinta años mayor que ella, era un hombre autoritario: no le permitía salir del Castel Sant'Angelo, una época que la poeta recordaría después como el “chiuso orrore”; poco después la encerraría en un convento del que no se le permitiría salir ni para asistir al entierro de uno de sus hijos.

A pesar de todo ello, y gracias a la ayuda de una “alta reina”, que Morandini (2001) identifica con la figura de Cristina de Suecia, Petronilla resurgiría de las cenizas de su triste vida afirmándose mediante la sensibilidad de su poesía. Escribió textos para ocasiones religiosas, ceremonias oficiales, composiciones que podemos llamar ocasionales y dos dramas para música. Pero donde realmente destacó fue en la composición de sonetos y canciones bajo el prisma del petrarquismo. En ellos, la poeta encontró el esquema perfecto para dar rienda suelta a toda la amargura y el sufrimiento vivido con una profundidad capaz de conmover al crítico Walter Binni, quien en *Sviluppo della poetica arcadica del primo settecento* (1963) dijo de ella que fue una mujer que puso voz al sufrimiento de miles de romanas. En 1698 fue admitida en la Academia de la Arcadia con el nombre de Fidalma Partenide.

Entre sus composiciones más conocidas destaca por su temática el soneto *Sdeg-*

na Clorinda ai femminili uffizi. Petronilla expresó en estos versos la suerte que corrían las mujeres, relegadas a labores consideradas “femeninas” por los hombres. Se deja entrever también cierto inconformismo y espíritu de lucha que aparece representado en el significativo nombre de Clorinda, de evocación tassiana:

Sdegnà Clorinda a i femminili uffizi
chinar la destra, e sotto l'elmo accoglie
i biondi crini e con guerriere voglie
fa del proprio valor pompa a i nemici.

Così gli alti natali e i lieti auspici
e gli aurei tetti e le regali spoglie
nulla curando, Amalasona coglie
de' fecondi Licei lauri felici.

Mente capace d'ogni nobile cura
ha il nostro sesso: or qual potente inganno
dall'imprese d'onor l'alme ne fura?

So ben che i fati a noi guerra non fanno,
né i suoi doni contende a noi natura:
sol del nostro valor l'uomo è tiranno⁴ (Bergalli, 1725, II: 262)

Es por composiciones de este tipo que Cervone (1991) se atreve a decir, aunque siempre con cautela, que Petronilla Paolini fue un rostro transgresivo de la Arcadia femenina. Graziosi (1992), refiriéndose igualmente a este soneto, se aventura a hablar de tenue feminismo.

4. Desprecia Clorinda a los oficios femeninos / agachar la cabeza, y bajo el yelmo recoge / el rubio cabello y con guerreros deseos / hace del propio valor pompa a los enemigos. / Así la alta cuna y los felices auspicios / y los áureos techos y los reales restos / sin prestar atención, Amalasona coge / de los fecundos liceos laureles felices. / *Mente capaz de toda noble atención / tiene nuestro sexo: ¿qué potente engaño / de las empresas de honor las almas roba? / Sé bien que los hados a nosotras no nos desean guerra, / ni sus dones disputa a nosotros la naturaleza: / solo de nuestro valor el hombre es tirano.*

Por último, destacamos entre quienes formaron parte de la Arcadia a Faustina Maratti Zappi que se encuentra, junto a Petronilla Paolini, entre las poetas más recordadas. Fue en vida célebre por el frustrado intento de secuestro por parte del segundogénito de la familia Sforza, Gian Giorgio Sforza Cesarini, que años más tarde regresaría a su vida reclamando la paternidad de uno de sus hijos, hecho que Faustina, ya casada desde hacía tiempo con el abogado y también poeta Giambattista Felice Zappi, siempre negó.

Las poesías recogidas en la obra de Recanati se atienen al gusto de la Arcadia y solo posteriormente se han recopilado otras de distinta temática. Proponemos aquí uno de sus sonetos más conseguidos, donde poesía y elemento biográfico se unen para cantar la prematura muerte del hijo:

Dov' è, dolce mio caro amato figlio;
Il lieto sguardo, e la fronte serena?
Ove la bocca di bei vezzi piena,
E l'inarcato del grazioso ciglio?

Ahimè! tu manchi sotto il fier periglio
Di crudel morbo, che di vena in vena
Ti scorre, e il puro sangue n' avvelena,
E già minaccia all' alma il lungo esiglio.

Ah! ch' io ben veggio, io veggio il tuo vicino
Ultimo danno, e contro il ciel mi lagno,
Figlio, del mio, del tuo crudel destino!

E il duol tal del mio pianto al cor fa stagno,
Che spesso al tuo bel volto io m' avvicino,
E nè pur d' una lagrima lo bagno⁵ (De Blasi, 1930: 387).

5. ¿Dónde está, amado y dulce hijo mío / la feliz mirada y la frente serena? / ¿Dónde la boca colmada de ternura / y el arco de la graciosa pestaña? / ¡Ay de mí! Tú sucumbes al fiero peligro / De la cruel enfermedad que por las venas te corre y la sangre pura te envenena, / Y ya amenaza el alma el largo exilio. / ¡Ah! ¡Yo bien veo, yo veo

Tratar a todas las autoras que se dieron cita en la Arcadia requeriría un extenso trabajo, pues fueron más de 450 las mujeres que contribuyeron con sus escritos a engrandecer el nombre de una de las academias más longevas. No obstante, en un trabajo que pretende demostrar la existencia de un número de escritoras mayor del que se recoge en las historias de la literatura, es menester mencionar al menos los nombres (con sus correspondientes apelativos arcádicos) de aquéllas que pertenecieron al arco temporal que aquí se trata, mostrando así el arduo trabajo por realizar para desenterrar a estas mujeres olvidadas: Anna Giuditta Febej da Orvieto (Ermanda Alicea) Vivente; Aurora Sanseverino Caetani (Lucinda Caritesia); Antonia Vertova Colleoni (Elcinda Efireana); Cristina Regina di Svezia (Basilissa); Elena Balletti (Mirtinda Parasside); Elisabetta Credi Fortini (Alinda Panichia); Elisabetta Gerolami Ambra (Idalba Corinnetta); Emilia Ballati Orlandini (Eurinda Anodimia); Faustina degl’Azzi ne’Forti (Selvaggia Eurinomia); Fidalma María Vagnucci da Cortona (Eurilla Arcnesa); Gaetana Passarini (Silvia Licoatide); Giovanna Caracciolo (Nossilde Eccalia); Giulia Lama (Lisalba); Giulia Serega Pellegrini (Erminia Meladia); Ippolita Cantelmi Carrafa (Elpina Aronte); Luisa Bergalli (Irminda); María Ardoini Lodovisia (Getilde Faresia); María Buonaccorsi Alessandri (Leucride Sonide); María Selvaggia Borghini (Filotima Innia); María Settimia Tolomei Marescotti (Dorinda Parasside).

tu último dolor cercano / Y al cielo me lamento,
hijo, de nuestro cruel destino! / Y es tal el dolor
de mi llanto que al corazón estanca, / Que a menudo
a tu bello rostro me acerco / Y ni siquiera
con una lágrima lo humedezco.

3. Ilustres excluidas

La lista anteriormente mencionada pudo haber sido mayor si alguna de las poetas que intentó entrar sin éxito en dicha institución lo hubiera conseguido. No obstante, llama la atención que en la misma antología de Recanati de 1716 se dieran cita varias autoras más o menos desconocidas cuya solicitud fue desestimada. Si bien nos centraremos en Cristina de Northumberland Paleotti y Teresa Zani, ambas oriundas de Bolonia, hubo muchas otras que permanecieron al margen de la gran academia romana: Elena Maria Cavassi Tracanelli, Verginia Catelani, Orsola Maria Troni Poggolini, etc.

Volviendo a Paleotti y Zani, ninguna de las dos aparecía en *Notizie degli scrittori bolognesi* (1714) del padre Pellegrino Orlandi, quien no encontró mujeres de talento a las que situar junto a las escritoras del Duecento y Trecento. Hemos de tener en cuenta que para hablar de estas dos mujeres hemos de considerar la situación en Bolonia, donde para las escritoras era aún más difícil formar parte de la academia. Mientras que en la Arcadia romana ya se admitían mujeres, en la Colonia Renia únicamente eran admitidas aristócratas y sólo como espectadoras en la fiesta de inauguración. La primera mujer que consiguió formar parte de la academia boloñesa fue Laura Bassi⁶.

6. Laura Maria Catharina Bassi (1711-1778) fue una científica boloñesa conocida principalmente por su exitosa trayectoria en el campo de la física. Ha pasado a la historia por ser la primera mujer en ocupar un puesto de profesora de física en la prestigiosa Universidad de Bolonia, que le concedió un doctorado honorario, así como por haber sido miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia. También compuso poemas y trató la filosofía.

Cristina Dudley despertó en su momento más interés por su persona que por su obra, algo que solo en época relativamente reciente se ha visto compensado. Hija de Carl Dudley, duque de Northumberland, ciertamente su vida no fue lo que se esperaba de alguien de su posición: se le cuentan infidelidades (incluso con una hija fuera del matrimonio), frecuentes salidas de tono que no respetaban protocolo previsto, así como otras aventuras que le granjearon una fama que, muy probablemente, fue decisiva para desestimar su entrada en la Arcadia.

No obstante, y dejando a un lado el juicio de críticos como Corrado Ricci, más interesado en la moral que en la literatura, Cristina fue poeta de reconocido talento y sus composiciones aparecieron en la mencionada antología de Recanati, las *Rime scelte di poeti illustri de' nostri tempi*, de Bartolomeo Lippi y las antologías de Bergalli (1726) y Fachini (1824), entre otras. En años recientes ha recibido atención por parte de Graziosi (2008) y Conte (2008) con excelentes resultados.

Es precisamente gracias a estos últimos estudios que podemos apreciar la escasa obra de Cristina desde un punto de vista distinto al que ha sido tradicionalmente propuesto. En la obra de Recanati, que marcó el devenir en su tratamiento, las poesías aparecían colocadas como si de un cancionero se tratara, con los sonetos de juventud primero y los de la vejez en último, dando a entender un supuesto arrepentimiento por su díscola vida. He aquí uno de los más conocidos, donde expresa el sufrimiento que le produjo la ruptura con el príncipe Lorenzo Onofrio Colonna (aunque nunca se menciona expresamente su nombre), con quien tuvo una hija:

Armato di rigor l'augusto ciglio
a me sempre crudel, Prencipe amato,
sordo a' miei preghi e al mio desire ingrato,
mai non torrete da pietà consiglio?

Soffrirò pur il doloroso esiglio,
sosterrò pur vostra fierezza, e irato
mai non fia questo cor, benchè ostinato
ad adorare in voi il suo periglio.

Pria che mutar pensiero io morir voglio.
Voi foste infido: io, lassa, troppo amante:
sia il pentimento uguale al nostro orgoglio.

Ed ambi al do d'amor prostati avante
quali cose di voi narrar non gli voglio!
Voi non di me, ch'io fui fida e costante⁷
(Recanati, 1716: 19).

La otra poeta "aventurera", como la llama Graziosi (1998), Teresa Zani, nació en 1685 en el seno de una acaudalada familia, no en vano su padre, Paolo Zani, era uno de los abogados más conocidos de su Bolonia natal. Se decidió su matrimonio con el conde Agesilao Mariscotti con tan solo trece años⁸, al mismo tiempo que su viuda madre contraía segundas nupcias con su suegro Vincenzo. Los matrimonios convenían a ambas partes, ya que los Zani conseguían entrar en los selectos círculos aristocráticos gracias al título de condesa,

7. Armata de rigor la augusta mirada, / siempre cruel conmigo, Príncipe amado, / sordo a mis suplicas e ingrato a mi deseo, / ¿acaso no obtendréis consejo de la piedad? / Sufriré incluso el doloroso exilio, / soportaré también vuestra soberbia, y airado / nunca estará mi corazón, aunque se obstine / en adorar en vos su peligro. / Antes que cambiar de idea prefiero morir. / Vos fuisteis desleal, yo, infeliz, os amé demasiado: / sea el arrepentimiento igual a nuestro orgullo. / Y ambos al dolor de amor nos postraremos después, / ¡cuántas cosas no quiero narrar de vos! / Vos no podréis de mí, que yo fui fiel y constante.

8. Canonici Fachini difiere en este dato. Según ella, Faustina habría contraído dicho matrimonio en segundas nupcias, tras haber resultado fallido el primero con Bettini.

y los Mariscotti podían lavar su imagen de libertinos, a la vez que llenaban sus arcas con el dinero de la rica familia. El revuelo que levantaron en Bolonia estos matrimonios fue notable, aunque los escándalos no terminaron ahí: en 1708 murió el conde Mariscotti y, cuatro años después, Teresa, como ya hiciera su madre, no se resignó a ser viuda y se casó de nuevo con otro conde, el modenés Carlo Felice Scapinelli. En las poesías de Zani encontramos reflejado el complicado tema de los matrimonios de conveniencia que ella misma sufrió, de hecho, en uno de sus sonetos, llega a afirmar que si un hombre le gustaba se lo compraría con oro, lo que puede ser interpretado como una referencia a los motivos de su propio matrimonio.

A pesar de que en una mujer tratar dicho argumento suponía una novedad, Zani no hizo más que exportar al género lírico un tema que ya triunfaba, a la vez que levantaba ampollas, en comedias y melodramas. El matrimonio entre personas de distinta clase social había sido llevado a escena entre 1681 y 1698 por Antonio María Monti en *Amor torna un s' al so y Diporti d'amore in villa y por Lelio María Landi en Inganni amorosi scoperti in villa*. Dice Graziosi (1994) que al pasar del teatro a la poesía se perdieron las connotaciones cómicas, a la vez que se fijaron las características de una nueva figura pastoral-femenina: rica, amorosa, poeta, volitiva y no conformista.

Zani rompió en sus poesías con el modelo petrarquista y esto le costó no ser admitida en la academia de la Arcadia. El modelo de mujer que la Arcadia crescimbeniana aceptaba era el que se hallaba en consonancia con el espíritu moralista del nuevo guardián, que no estaba dispuesto a aceptar que se tratara el matrimonio como un contrato comercial. La poesía debía seguir

el modelo de Petrarca y lo máximo que se concedía era la evocación heroica de funestas gestas familiares, como fue el caso de Petronilla Paolini. Todo argumento que escapara del férreo código era automáticamente eliminado y olvidado. Es por ello que temas como el divorcio no tenían cabida, mientras que el canto a la muerte del marido era algo recurrente.

El problema derivado de esta exclusión fue que también quedó fuera del amplio círculo de influencia de la gran academia, lo cual repercutió en la fortuna editorial de su trabajo. No se la menciona en las *Rime degli Arcadi*, ni en las *Vite* ni en las *Notizie degli Arcadi morti*; tampoco se la incluyó en las diversas colecciones de poesías de ocasión, ni en la red epistolar, así como tampoco fue invitada a los salones literarios que la Arcadia organizó por toda Italia.

La poca fortuna en materia de publicaciones quedó definitivamente contrastada cuando el arcádico Pier Jacopo Martello (Mirtilo Dianidio) se vanaglorió de haber convertido a Zani en poeta de un año a otro. La acusación ponía en duda la autoría de los textos, algo para nada nuevo, ya que antes la habían sufrido otras poetas incluidas en la antología de Recanati. Calumnias similares se han producido a lo largo de la historia: la mujer que conseguía publicar era siempre acusada de tener un amante, o incluso a alguien que escribía por ella, como le sucedió a la arcádica Aurora Sanseverino, cuyos sonetos se decía que habían sido escritos por el abad Nicola Giuvio (Eupidio Siriano). Lo más grave fue que, al final, los versos de Zani aparecieron en la antología de Martello como si de verdad le hubieran sido dirigidos a ella.

Las primeras poesías de Teresa Zani las encontramos en las dos antologías feme-

ninas del XVIII, *Poesie italiane di rimatrici viventi* de Recanati (1716), donde se recogen algunos sonetos y canciones, y en *Componimenti poetici* de Bergalli. En 1739 Agostino Gobbi incluyó algunas composiciones en *Scelta di sonetti e canzoni* y ya en el XIX en *Sonetti di ogni secolo della nostra letteratura* (1834), de Francesco Ambrosoli, y en *Storia del sonetto italiano* de 1839.

Al igual que sucede con las composiciones de Cristina Dudley, en la antología de Recanati los sonetos de Zani estaban organizados como un *canzoniere*. Se perfilaba en ellos la imagen de una joven enamoradiza y deseosa de casarse por amor, sin importarle que la clase social del amado no fuera tan ilustre como la suya. Entre los más conocidos se encuentra el primer soneto que aquí se reproduce, en el cual se autorretrata siguiendo el nuevo gusto por este tipo de composiciones que había introducido Maggi en Bolonia, y que tan buen resultado daría en la pluma de Alfieri, Foscolo o Manzoni:

Di quattro lustri e, come son, disciolta
dai genitori miei, che terra or sono,
posso, a mia voglia, o saggia siasi o stolta,
o pietade impetrare o almen perdono.

Piacemi la mia rete, a ch'io son còlta,
garzon di viso ognor modesto e prono
e chiamo il ciel, che i giuramenti ascolta,
che s'ei sposa m'accetta, a lui mi dono.

Che l'invidia dirà? Famosi e chiari
avi ei non vanta al par di me, ma nacque
tal che dovria di me vantarli al pari;

E poi sacro ha l'ingegno, e poi dell'acque
bee d'Elicon, e poi d'onesti e rari
atti adorno m'apparve; e poi mi piacque⁹
(Recanati, 1716: 227).

9. De cuatro lustros y, como soy, libre / de mis padres, que tierra ahora son, / puedo, a mi antojo, sea sabia o necia, / o suplicar piedad o al menos

4. Conclusión

Fueron muchos los críticos que opinaron que la Arcadia supuso el despertar de la poesía tras los excesos en los que había caído un barroco “saturado”. No pensó lo mismo el crítico italiano Benedetto Croce (1946), que rechazó tanto la poesía barroca como su reacción arcádica, afirmando que en un siglo preocupado por la ciencia y la “mortificación espiritual”, no quedó lugar para la poesía. Croce, siguiendo la línea marcada por Leopardi, que dijo que después de Tasso no hubo ningún gran poeta, sino que tan sólo se escribieron versos sin poesía, afirmó que la Arcadia no se podía considerar el despertar de la poesía del que hablaban algunos críticos, ya que nació como reacción y la poesía no es nunca reacción, sino producción positiva.

A pesar de que se antoja un débil argumento como para desprestigiar toda la poesía arcádica, es cierto que la más famosa academia cometió algunos “errores”, si es que así se pueden llamar, que le impidieron alcanzar una dimensión mayor. Uno de los reproches que se pueden dirigir hacia la institución romana es que, poco a poco, se vio invadida por una excesiva mundanidad. Cuando las relaciones sociales tomaron un papel más que relevante dentro de la institución, la Arcadia perdió en gran medida el objetivo de “mundo idílico y poético” al que aspiraba en un principio. Como sostiene Graziosi:

perdón. / Me gusta la red de la que soy presa, / joven de rostro siempre modesto y servil / y clamo al cielo, que los juramentos escucha, / que si me toma por esposa, a él me entrego. / ¿Qué dirá la envidia? De famosos e ilustres / antepasados él no puede jactarse, pero nació tal / que debería jactarse por igual. / Y sacro ingenio posee, y de las aguas / bebe de Helicón, y con honesto y singular / comportamiento se me muestra; y me gustó.

Virginidad y reclusión fueron en cambio excepciones en la más mundana sociabilidad de la Arcadia, e incluso la poesía de los compañeros pastores acompañó con maliciosa indulgencia las etapas de una regulada inserción mundana: matrimonio, actuaciones y representaciones, embarazos y partos (Graziosi, 1992: 325).

Centrándonos en el caso de la participación femenina, la crítica más destacable que se puede lanzar es la poca variedad en las temáticas de las composiciones femeninas. Si bien es cierto que hubo poetas de cierto relieve, ninguna se salió del conocido canon petrarquista. No hubo entre ellas -y eso fue tal vez lo que faltó- una poeta que se saliera de este canon, ni siquiera que lo invirtiese, como ya hizo Gaspara Stampa. La explicación a este excesivo petrarquismo no es fácil y puede responder a varios motivos: el primero de ellos es que el petrarquismo estuvo presente desde que se empezó a gestar la Arcadia, en el tiempo de Cristina de Suecia, gracias a la enorme admiración que la reina e inspiradora de la academia sentía por el poeta florentino.

El segundo es la puesta en circulación de textos escritos por las grandes poetas de siglos anteriores, que respondían al canon derivado de la poesía de Petrarca. Especialmente importante fue la obra de Bulifon, que publicó en Nápoles entre 1692 y 1692 las *Rime* de las mejores poetas del *Cinquecento*. Entre ellas se encontraban los grandes nombres de la poesía lírica: Laura Terracina, Isabella Andreini, Tullia d'Aragona, Isabella Morra, Laura Battiferra, Veronica Gambara y Vittoria Colonna.

La publicación de ésta y otras antologías femeninas pusieron de nuevo en circulación un código lingüístico y una temática hipercodificada fácil de usar. El repetido uso de esta fórmula hizo que la Arcadia

adolesciera de cierta carencia de originalidad en los textos.

A pesar de éstas y otras críticas que se pueden reprochar a la institución, no cabe duda de que la academia de la Arcadia supuso para la mujer un espacio donde pudo satisfacer las necesidades literarias que le fueron negadas en el resto de las instituciones culturales de la época.

Bibliografía

Bergalli, L., *Componimenti poetici delle piu' illustri rimatrici d'ogni secolo, raccolti da Luisa Bergalli*, Antonio Mora, Venezia 1716.

Binni, W., "Sviluppo della poetica arcadica nel primo Settecento", *Rassegna della letteratura italiana*, VII (LIX), 2, 1955, pp. 341-348.

Cacciari, C., Zanelli, G., *Faustina Maratti tra Roma ed Imola: immagine pubblica e tormenti privati di una poetessa italiana del 700*, en *La mandragora*, Imola, 1995

Canonici Fachini, *Prospetto biografico delle donne italiane*, Tip. Di Alvisopoli, Venezia 1824.

Cracolici, S., "Le donne illustri di Faustina Maratti Zappi", *Giornale storico della letteratura italiana*, CXCIV (650), 2018, pp. 179-214.

Crescimbeni, G.M. (Ed.). *Prose degli arcadi*. Roma: Antonio de' Rossi, 1718. Crescimbeni, G.M. (Ed.), *Rime degli Arcadi*, X. Antonio de' Rossi, 1747.

Crivelli, Tatiana, "«Figli, vi lascio! E nel lasciarvi tremo». Sui domestici lutti poetici delle 'Pastorelle' d'Arcadia", *Rassegna europea di letteratura italiana*, vol. 20-30, 2007, pp. 109-124.

- Croce, B., *La letteratura italiana del Settecento*, Laterza, Bari 1949, pp. 59-75.
- Croce, B., *Nuovi Saggi Sulla Letteratura Italiana Del Seicento*, Laterza, Bari, 1968, pp. 169-172.
- De Blasi, J., *Scrittrici italiane dalle origini al 1800*, Nemi, Firenze 1830, pp. 384-391.
- Fantuzzi, G., *Notizie Degli Scrittori Bolognesi: 6*, Stamperia di San Tommaso D'Aquino, Bologna, 1788, pp. 229-264.
- Ferri, P. L., *Biblioteca femminile italiana*, Tipografia Crescini, Padova 1842.
- Gianni, A., *Anch'esse "quasi simili a Dio": le donne nella storia della letteratura italiana, in gran parte ignote o misconosciute dalle Origini alle fine dell'Ottocento*, Baroni, Viareggio-Lucca 1997.
- Gobbi, A., y Baseggio L., *Scelta Di Sonetti E Canzoni De' Piu Eccellenti Rimatori D'ogni Secolo. Quarta Edizione Con Nuova Aggiunta [compilata Da Agostino Gobbi]: [parte Quarta] Rime D'alcuni Illustri Autori: Voir: Rime, Sous La Cote: Y 8 1768 Inv 3609-3610*, L. Baseggio, Venezia 1739, pp. 169-198.
- Graziosi, E., "Restauro d'autore: Teresa Zani contessa e rimatrice bolognese", *La Rassegna della letteratura italiana*, XCVII, 1993, pp. 114-152.
- Graziosi, E., *Due poetesse avventuriere, La cultura fra Sei e Settecento. Primi risultati di una indagine*, a cura di E. Sala Di Felice e L. Sannia Nowé, Modena, Mucchi, 1994, pp. 123-136.
- Graziosi, E., *Avventuriere a Bologna: Due Storie Esemplari*, Mucchi, Modena, 1998.
- Greco, G. R., "Una Dama Bolognese Del 17. Secolo: Cristina Dudley Di Northumberland Paleotti", *Il Carrobbio*, XIX-XX, 1993-1994, pp. 185-202.
- Gronda, G. (Ed.), *Poesia italiana del Settecento*, UTET, Torino 1989, pp. 152-154.
- Maier, B. (Ed), *Lirici del Settecento*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1959, pp. 100-101.
- Maier, B., *Faustina Maratti Zappi, donna e rimatrice d'Arcadia*, L'Orlando, Roma, 1954.
- Maier, B., *Rimatori d'Arcadia: Giambattista Felice Zappi, Faustina Maratti Zappi, Eustachio Manfredi, Carlo Innocenzo Frugoni*, Del Bianco, Udine, 1972.
- Manfredi, E. (Ed). *Rime d'alcuni illustri autori viventi, aggiunte alla Scelta d'Agostino Gobbi [di cui formano la quarta parte] e in questa terza edizione accresciute*, Lorenzo Baseggio, Venezia, 1711.
- Morandini, G., *Sospiri e palpiti*. Marietti, Genova, 1820.
- Muscetta, C. y Massei, M. R. (Ed), *Poesia del Settecento*, vol. I, Einaudi, Torino 1967, pp. 914-919.
- Recanati, G. B., *Poesie italiane di rimatrici viventi raccolte da Teleste Cipatisiano pastore arcade*, Venezia, 1716.
- Ricci, C., *Una Illustre Avventuriere: (Cristina Di Nortumbria)*, Treves, Milano, 1891.
- Ricci, C., *Anime Dannate*, Fratelli Traves, Milano, 1918, pp. 111-258.
- Romano Cervone, A. T., "Faustina Maratti Zappi e Petronilla Paolini Massimi: l'universo debole della prima Arcadia romana", en *Atti e memoria dell'Accademia degli Arcadi*, 9 (2-4). Roma, 1991, pp. 169-176.
- Tioli, G., *Cronica di d. Giovanni Tioli, che comincia dall'anno 1642 per tutto li 23 luglio 1708 giorno della sua morte*, MS, 17th/18th century, I-Bu, MS No. 3847.

LA QUERELLA DE LAS MUJERES EN ITALIA. UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

THE WOMEN'S QUESTION IN ITALY. A BIBLIOGRAPHICAL REVIEW

Mercedes Arriaga Flórez

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
marriaga@us.es

Daniele Cerrato

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
dcerrato@us.es

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Querella de las Mujeres, Renacimiento italiano, revisión bibliográfica
Keywords: Women's Question, Italian Renaissance, bibliographical review

Resumen: Las escritoras y escritores italianos que intervienen en la Querella de las Mujeres, siglos XIV-XVII, son un eslabón escasamente conocido de las ideas feministas tanto en el contexto de la cultura italiana como europea, a causa de la falta de ediciones modernas, estudios críticos y traducciones. El presente artículo aborda algunas cuestiones teóricas y textuales que se refieren a este debate filosófico-literario, tomando en consideración una perspectiva global que comprende tanto a escritoras como escritores. Se plantea, además, una revisión bibliográfica sobre los estudios que se han realizado sobre este tema en ámbito internacional desde sus inicios, en los años ochenta, hasta la actualidad en el que puede apreciarse la pluralidad de enfoques y la evolución de este campo de estudio que aún está en construcción.

Abstract: The Italian writers involved in the Women's Question, 14th-17th centuries, are a scarcely known link of feminist ideas both in the context of the Italian and European cultures, due to the lack of modern editions, critical studies, and translations. This article deals with some theoretical and textual issues related to this philosophical-literary debate, taking into consideration a global perspective that includes both women and men writers. It also presents a bibliographical review of the studies that have been carried out on this subject internationally from its beginnings in the 1980s to the present day, in which the plurality of approaches and the evolution of this field of study, which is still under construction, can be appreciated.

I. Introducción

“El proceso de recuperación histórica de la memoria feminista no ha hecho más que comenzar”, con estas palabras Ana de Miguel (1995) señalaba la necesidad de añadir nuevos nombres a la genealogía del feminismo. Las escritoras y escritores italianos que intervienen en la Querella de las Mujeres, siglos (XIV-XVII), son un eslabón escasamente conocido de las ideas Feministas tanto en el contexto de la cultura italiana como europea, a causa de la falta de ediciones modernas, estudios críticos y traducciones. Estudiosas como Joan Kelly (1982), o Gisela Bock (2002a) sostienen que la Querella ha constituido una tradición desde 1400 hasta la 1789 y que la historia de las ideas feministas se origina en el XV, en el contexto de la nueva cultura laica de los incipientes estados modernos, estrechamente conectada con el desarrollo de este debate. Según Kelly (1982), existe una tradición de escritura de mujeres que refleja un pensamiento y una acción política que se posiciona contra la misoginia en la sociedad europea antes de la Revolución Francesa. Otra posición crítica extiende cronológicamente la vigencia de la Querella de las Mujeres hasta el siglo XX y la actualidad (Scott, 1999 y 2000). Si consideramos la Querella de las Mujeres como un debate sobre la condición femenina, que se desarrolla en torno a un imaginario y una red de conceptos en los que están implicadas las relaciones de género entre hombres y mujeres, como sugiere Margarete Zimmermann (1999), podemos concluir que la Querella es un debate en curso en la actualidad, en la que las diferencias de género y la discriminación de las mujeres son una realidad aun en muchos ámbitos. Siguiendo esta línea, en opinión de Sco-

tt, la Querella de las Mujeres a finales del siglo XX sigue siendo un debate, no solo europeo sino de dimensiones internacionales, como efecto de la globalización, y que versa precisamente sobre el feminismo y su demonización por parte de algunos sectores conservadores.

Si el debate de la Querella de las Mujeres trascurrió durante cuatro siglos (XV-XVIII) en torno a la superioridad/inferioridad de las mujeres, Julie Campbell señala que, en los siglos XIX y XX la Querella evoluciona en paralelo y en relación con el nacimiento del sufragismo y del feminismo, asumiendo la función de “barómetro de las tensiones sociales y culturales” (Campbell, 2013: 361). Por su parte, otras estudiosas también sugieren la pluralidad y heterogeneidad de los temas comprendidos dentro de este debate (Fuentes, 2009), que evolucionan precisamente entre el siglo XIX al XX, en consonancia con las transformaciones sociales y antropológicas de la civilización campesina a industrial y de masas, en la que los roles de género están inevitablemente llamados a trastocarse y discutirse.

Es cierto que las voces de estas escritoras o escritores no representan una conciencia colectiva sino individual, aunque en algunas épocas formaron grupos, tampoco sus ideas cristalizan en una estrategia política social concreta hasta que no aparecen las vindicaciones y cuadernos de quejas, con la Ilustración (Amorós, 1997), pero constituyen antecedentes importantes en el cuestionamiento de la jerarquía de poder, en la vindicación de la igualdad, al menos a nivel teórico e utópico, en la denuncia de un sistema social que relega a las mujeres a lugares subalternos. Por otra parte, las voces de la Querella de las Mujeres formulan una reivindicación de la educación de mujeres, de su acceso a la

escritura y a la cultura y, por tanto, su legitimidad como oradoras en el espacio público y/o como formadoras en el privado, cuestiones fundamentales que desmontan las teorías de la inferioridad femenina y que plantean una visión del mundo en clave de género en la que se ponen en discusión los roles asignados a hombres y mujeres. En el debate de la Querella se forjan nuevos conceptos de masculinidad y feminidad (Dialetti, 2011; Gallego Franco, 2018), sin olvidar las disidencias y la heterodoxia que se encauzan a través de sus textos.

2. La Querella de las mujeres: una red textual internacional

Una nueva concepción de las mujeres en la cultura despunta entre el Humanismo y el Renacimiento (siglos XV y XVI), en los que se produce una profusión de literatura preceptista destinada a reglamentar su comportamiento en los diferentes estados de la vida con respecto al varón: vírgenes, casadas y viudas (Sberlati, 1997: 124). Junto a ellos se producen toda una serie de textos muy heterogéneos (teatro, prosa, poesía, diálogos, etc.), en los que, sobre todo escritores, rompen el estereotipo de la inferioridad femenina y proclaman su nobleza y su excelencia, en contra de las visiones misóginas que caracterizaban la mayor parte de la producción textual medieval (Cosentino 2006: 91).

A partir de la segunda mitad del siglo XV se desarrolla en Italia y en toda Europa una nueva literatura sobre las relaciones de género. El creciente interés de los hombres por el mundo de las mujeres y la cuestión femenina (Asor Rosa 1986: 54) se manifiesta en numerosos diálogos,

catálogos, biografías, libros de conducta, textos sobre el matrimonio o la familia, tratados de pedagogía, educación, economía doméstica, sobre el amor o incluso sobre las enfermedades, la anatomía o la belleza femenina, en donde se discute la superioridad/inferioridad de hombres y mujeres (Kelso, 1956; Fahy, 1956; Lenzi, 1982).

Con algunos antecedentes es en el Renacimiento cuando surge la idea de que hombres y mujeres deben tener una educación equivalente y una par consideración como seres humanos (Fumagali, 1993). En algunos de los tratados sobre la familia, como el de Francesco Barbaro, *De re uxoria* (1416), *Libertad de la Familia* (1441) o *Institutio Matrimonii Christiani* (1526) de Erasmo, se subraya la igualdad espiritual de las mujeres en el matrimonio y la sociedad. Cuando Bartolomeo Goggio publica *De laudibus mulierum* (1497), dedicado a Eleonora d'Aragona, sostiene que la desigualdad entre hombres y mujeres no tiene ningún fundamento. Para Goggio la superioridad de los hombres no puede argumentarse ni con las Sagradas Escrituras ni con razonamientos naturales o biológicos. La obra *De plurimis claris selectisque mulieribus* (1497), de Giacomo Filippo Foresti de Bergamo, que conoce numerosas reediciones, continúa la tradición de Boccaccio y reúne ochenta y seis biografías de mujeres, modelos y ejemplos de una nueva forma de concebir lo femenino y sus funciones. Mario Equicola publica *Delle donne* (1501); Agostino Strozzi, *Defensio mulierum* (1501); Bernardino Cacciante, *Libro apologético delle donne* (1504); En 1525, en Roma sale a la luz *Della eccellenza et dignita delle donne*, de Galeazzo Flavio Capella, donde se establece la idea de la imitación de un modelo de mujer literariamente acredita-

do y se propugna una reconciliación entre los sexos, siguiendo el ideal de una naturaleza humana equivalente.

La Querella, desde su nacimiento posee una dimensión europea. Sus textos se traducen a diferentes lenguas, influenciando diferentes culturas y poniendo de manifiesto una de las primeras redes temáticas europeas que todavía conserva su vigencia en el presente (Zenon Davis, 1977; Bock, and Zimmermann, 2002; Viennot, 2007). Flavio Capella, para su tratado usa, traducéndolo en italiano, el título de *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, del médico y astrólogo Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, escrito en latín, en 1509, impreso en Amberes en 1529, y publicado en Italia en 1545, con la traducción de L. Domenichi 1549, con otra variante en el título: *Della nobiltà et eccellenza delle donne*, y más tarde, en 1549, con la traducción de Piccolomini. El tratado está dedicado a Margherita de Austria, y tuvo un gran éxito: fue traducido en seis lenguas (francés, 1530, alemán 1540, inglés 1542, italiano 1544, y en Polaco 1575) y se convirtió en uno de los textos fundamentales de la Querella, que proponía una completa igualdad entre los sexos. Ian Maclean (1980) considera esta obra un *seminal work*, por la influencia que tuvo hasta el siglo XVIII. Pero, como señala Marc Angenot (1997), muchos de sus argumentos, también se reutilizan en numerosas obras escritas en lengua francesa, italiana y española en defensa de las mujeres. Es significativo el hecho de que esta obra se traduzca en castellano solo en 1999, puesto que, si el texto más conocido e internacional no ha sido conocido en el contexto hispánico hasta el siglo XX, nos hacemos una idea de lo que sucede con el resto de los textos, que son menos valorados o influyentes.

Emily Francomano sostiene que la Querella de las mujeres se construye a través de una vasta red de textos (Francomano, 2017: 41) en los que las mujeres son el tema de discusión, pero también las protagonistas de algunas obras escritas por hombres (Cox, 2013)¹. Por otra parte, en ese debate intervienen las escritoras para defenderse de los ataques misóginos dirigidos a ellas personalmente, o a las mujeres en general, y para definir sus propias cualidades morales, intelectuales o físicas. Milagros Rivera Garretas define la Querella de las Mujeres (Rivera Garretas, 1996: 27), como un debate filosófico-literario que se genera a partir del texto de *La ciudad de las damas* (1404) de Cristine de Pizán. La autora italiana no habla solo en su nombre, sino que se hace portavoz de un grupo de mujeres cultas que elevan su protesta contra la misoginia contenida en libros y autores que dibujan una imagen muy negativa de lo femenino y que resultan ofensivos para las mujeres de carne y hueso.

Estudios posteriores demuestran que la Querella de las mujeres tiene ya antecedentes en Italia, en un grupo de poetas italianas de la región de las Marcas que

1. Sólo en el ámbito de la academia de los Intronati de Siena, una serie de mujeres van a ser protagonistas de tratados en el papel de *sermo princeps*. Marzia Frasi en el *Da credersi che una donna* de Marcantonio Piccolomini y Laudomia Forteguerra la de su *Ragionamento* (1530); Aonio Paleario extiende este papel a un grupo de mujeres en *Dell'economia ovvero del governo della casa* (1555): *Cassandra Spannocchi, Aurelia e Porzia degli Agazzari*.* En el *Dialogo sulla questione se sia meglio amare o essere amato* di Girolamo Mandoli Piccolomini este papel lo recubre Onorata Tancredi Pecci, mientras que Atalanta Donati. Aparece en el tratado sin título (1542) de Marcello Landucci (*Belladonna*, 1992).

escriben sus composiciones en torno al 1360 (Arriaga, Cerrato, Rosal, 2013), coincidiendo con la publicación de *De claris mulieribus* (1361) de Boccaccio. Hay en algunas de ellas, como en el soneto de Eleonora de la Genga, titulado “callad hombres”², una vena de protesta por la condición de la mujer que, podemos entroncar con la tradición de las trovadoras provenzales, como sostienen los estudios de Zimmermann (2001), que demuestran que ya había antecedentes de la *Querelle* antes de que Christine de Pizán emprendiera su polémica con el *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Las investigaciones llevadas a cabo en los últimos años en torno al tema de la Querella y las escritoras (Caraffi, 2003, Cerrato, 2013) permiten contrastar las afirmaciones de algunas teorías americanas, que afirmaban que “los primeros feministas en la historia de Europa fueron hombres” (Labalme, 1981: 81). Considerando que los primeros tratados del Renacimiento, en torno a la dignidad de la mujer, los escribieron eruditos e intelectuales y que las escritoras sólo van a incorporarse a este debate a partir de 1600. Por otra parte, diferentes estudios apuntan la pluralidad de géneros de escritura en los que se desarrolla la Querella no sólo ensayos

2. Callad, no digáis que Naturaleza solo en hacer varones se recrea, mientras que a las mujeres no da idea ni con gana, cuidado, ni agudeza. Quizás envidia o por tenaz torpeza Ignora vuestra mente, aunque lo vea que al crearlas toda su fuerza emplea ¿Dónde está vuestra gloria o altiveza? Saben las damas manejar la espada, gobernar imperios y encontrar el camino que lleva hasta Helicón. Vuestro valor decae aún en mesnada, hombres, frente a ellas, muy a vuestro pesar son tan dignas de aprecio y de corona (Arriaga, Cerrato, Rosal, 2013: 94),

filosóficos sino también poesía, el diálogo, epistolarios, necrológicos, tratados sobre medicina, educación, etc.

En España el debate nace en la corte de Juan II de Castiglia (1406-1454), como respuesta a la publicación del *Corbacho* (1438) de Alfonso Martínez de Toledo (Sampedro, 2018: 38). En la Península Ibérica, siguiendo el ejemplo de *De claris mulieribus* de Giovanni Boccaccio, aparece la *Querelle* en torno a la corte castellana de Juan II (1404-1456) y de la reina María de Aragón (1403-1445), primera esposa de este monarca. Textos como *Lo Libre de les dones* (hacia 1388) de Francesc Eiximenis o *Lo somni* (hacia 1399) de Bernat Metge, dan prueba de ello, así como la traducciones vertidas al catalán del *Corbacho* de Giovanni Boccaccio, realizada antes de 1397. Alonso Fernández de Madrigal publica *Las cinco figuratas paradojas* (1437). Juan Rodríguez del Padrón un año más tarde la obra esencial del corpus textual hispano de la Querella de las Mujeres, *El Triunfo de las donas* (1438 y 1445), “la primera obra en la que la defensa de las mujeres se formula de forma explícita y se manifiesta como argumento central” (Vargas, 2013: 266). Sigue la publicación del *Tratado en defensa de las mugeres* (1444-5) de Mosén Diego de Valera y el *Jardín de las nobles doncellas* (1469) de Fray Martín de Córdoba.

3. Escritoras y escritores en la Querella

Podríamos afirmar que el debate filosófico literario de la Querella tiene para las escritoras implicadas en ella una componente vivencial y autobiográfica, “creando un nuevo cuerpo de ideas, pero también una primera teoría feminista” (Kelly, 1982: 6).

Es decir, se configura como una experiencia de resistencia y de autoafirmación dentro de una cultura que las rechaza, no por la insuficiencia de sus capacidades, sino por el hecho de ser mujeres. Incluso en los catálogos escritos por hombres desde una óptica filógina³, se transmite una imagen de la mujer culta como si fuera “una andrógina extraña a su sexo” (Bucci, 1983: 154), partiendo del *De claris mulieribus* (1355-59), que concibe a las mujeres ilustres como “errores” de la naturaleza y al mismo tiempo “mujeres viriles”. Bajo estas premisas culturales, el grupo de mujeres humanistas que participan en la Querrela entre España, Italia y Francia, Cristine de Pizán (1364-1430), Isotta Nogarola (1418-1466), Teresa de Cartagena (1435-1478), Cassandra Fedele (1465-1558), Laura Cereta (1469-1499), o Alessandra Scala (1475-1506), se encuentra con toda la hostilidad de los círculos culturales, hasta ese momento protagonizados solo y exclusivamente por hombres, y reivindican el papel de las mujeres como sujetos de cultura, sobre todo Laura Cereta (1469), que escribe en 1488 *Defensa de la instrucción liberal de las mujeres*. Ella y Cassandra Fedele serán las primeras en traspasar el umbral del ámbito de lo privado exhibiéndose en reuniones o cenáculos literarios, pero también en ambientes universitarios, lo que supone una incursión en la dimensión pública del conocimiento, poniendo su *eloquentia* y *sapientia* a disposición de su familia, ciudad y estado. Con ellas, “se arraiga en la crítica a las estructuras de

3. Bartolomeo Goggio en *De laudibus mulierum* (1487) afirma la igualdad entre los sexos y Mario Equicola en *De mulieribus* (1500) sostiene que las mujeres son por naturaleza iguales a los hombres y califica de injusticia las desigualdades sociales entre ambos.

poder consideradas inamovibles y a las emociones sociales, estratificadas a lo largo de los siglos, que fomentan la hostilidad, la indiferencia y el desprecio hacia las mujeres” (Giallongo, 2011: 456).

Escritoras y escritores no parten de las mismas posiciones, aunque puedan pertenecer a la misma clase social: nobleza, altos funcionarios o la burguesía comerciante. Tampoco parten de las mismas experiencias vitales. Por tanto, hay diferencias sustanciales en sus textos: los escritores escriben a favor de las mujeres para recibir el beneplácito, protección y mecenazgo de mujeres influyentes en la política o en la cultura que pueden favorecer su fama, su riqueza o el éxito de sus obras. En otros casos, como el de Lodovico Domenichi (1515-1564) o Alessandro Piccolomini (1508-1579), los textos dedicados y dirigidos a mujeres representan la captación de un nuevo público, con la consecuente venta y éxito de sus obras. En estos textos, son muy frecuentes los prólogos, introducciones, proemios o notas en las que el autor intenta congraciarse con un público femenino de lectoras. Estas constituyen muchas veces el origen del texto y su destinación final. Algunos autores filóginos utilizan, para ganarse la confianza de sus destinatarias y para establecer relaciones de amistad y complicidad con ellas, la retórica del *affectio*, lo que les permite establecer la simpatía y empatía necesarias para afrontar temas femeninos, como el cuerpo, las pasiones, la amistad entre mujeres o el gobierno de la casa, de los cuales los autores no tienen experiencias personales directas. En esta operación de simbiosis con lo femenino y con los intereses de las mujeres, muchos autores utilizan la máscara y el travestismo exponiendo sus razones a través de voces de mujeres, a las que autores como Or-

tensio Lando suplantando para convertirlas, a veces, en las principales defensoras de su subordinación e inferioridad utilizando un falso registro autobiográfico⁴. Convertirse en mujeres en el espacio textual acerca ulteriormente a estos autores, desde un punto de vista afectivo, a sus destinatarias. Como sostiene Androniki Dialeti, los defensores de las mujeres se constituyen como un grupo de élite en el ámbito de la corte o de las incipientes Academias en torno a 1550, identificándose con una identidad masculina culta y refinada que se contraponen a la de los detractores, considerados incultos y brutos. “Aunque la defensa de la mujer surgió inicialmente como un determinante clave, gradualmente se convirtió en la manzana de la discordia entre diferentes grupos sociales de hombres que buscaban y se apropiaban de un ideal” (Dialeti, 2011: 13).

Mientras que algunos autores, como Lodovico Domenichi (1549) o Alessandro Pissolomini (1543), están convencidos de las capacidades de las mujeres, no solo porque lo defienden teórica o utópicamente en los textos que escribe, sino porque desde sus posiciones privilegiadas dentro de la cultura, apoyan la inclusión de las escritoras, publicando y promocionando sus obras⁵, para otros la Querella

4. Ortensio Lando publica *Lettere di molte valrose donne* (1548), un epistolario que recoge cartas de mujeres famosas de su tiempo como Isabella Sforza e Lucrezia Gonzaga, Livia D'Arco, Giulia Gonzaga, Isabella Villamarin, escritas por él mismo. Aunque declara en su introducción que lo hace con el objetivo de “que las lenguas malignas de los enemigos de los honores femeninos, desconcertadas, se apacigüen en la laceración de las mujeres, en efecto, después de leer estas cartas aprenderían ahora a respetar y honrar a este nobilísimo sexo” (Lando, 1548: 2-3).

5. Alessandro Piccolomini lleva a cabo una campaña, con otros miembros de la Academia de los

es una excusa para exhibir su ingenio y las propias capacidades retóricas (Malpezzi Price, 1989), sosteniendo en sus obras posiciones misóginas y filóginas al mismo tiempo, como en el caso de Ortensio Lando y sus *Paradojas* (1543), en las que demuestra ideas contrarias a propósito de las mujeres y de lo femenino.

Las posiciones de enemigos y defensores no están tan claras si nos atenemos no a las declaraciones de intenciones, sino al contenido de los textos. Filogina y misoginia pueden convivir en un mismo texto o autor y, como ya sostenía Marie-Frédérique Pellegrin (2013), estas expresiones sintéticas no pueden expresar la complejidad de este debate. Atendiendo a fragmentos de las mismas obras o a diferentes, un mismo autor puede ser clasificado en ambos bandos, como sucede con Boccaccio, autor que dignifica las mujeres en *De claris mulieribus* (1361), a las que había atacado violentamente en el *Corbaccio* (1354). La cuestión se complica aún más cuando escritoras o escritores utilizan argumentos misóginos para llegar a conclusiones filóginas. Es el

Intronati de Siena, de traducción de obras clásicas del latín al italiano para que pudieran leerlas las mujeres. Presenta y comenta en la misma Academia los sonetos de Laudomia Fortiguerra. Lodovico Domenichi, en su oficio de editor y polígrafo impulsa la publicación de las *Rime della signora Laura Terracina* (1548) y es el editor de la primera antología que recoge solo mujeres poetas: *Rime di alcune nobilissimi e vistuosissime donne* (1559), en cuya introducción se declara una vez más como defensor de las mujeres: “Han pasado ya muchos años, desde que mi mente y mis trabajos se dirigieron enteramente a celebrar, en la medida de lo posible, la nobleza y la excelencia de las mujeres, que entonces reduje a un volumen apropiado: como mis pensamientos me guiaban, decidí reunir al mismo tiempo lo que me parecía que podía procurar su gloria y honor (Domenichi, 1559).

caso de Isotta Nogarola (2013), que utiliza el argumento de la inferioridad de Eva para demostrar la mayor culpa de Adán en el pecado original. Por otra parte, hablar de filoginia y misoginia (Romagnoli, 2009) significa reducir la Querella a una moda o clichés retóricos textuales sin tener en cuenta las vicisitudes personales que atraviesan los mismos autores. Algunos de ellos, como Guittone d'Arezzo o el mismo Boccaccio, se arrepienten de sus actitudes misóginas e intentan enmendarse en tratados sucesivos, como sucede también en ámbito hispánico con Pere de Torroella, que escribe *Razonamiento en defensa de las donas* (1458), después de haber escrito las coplas del *Maldezir de mujeres* (1441).

Por otra parte, los temas tratados en la *Querella de las Mujeres*, van más allá de las disquisiciones filosóficas sobre la superioridad/inferioridad de las mujeres, comprendiendo también la protesta y el descontento por el lugar que la mujer ocupaba en la familia y en la sociedad patriarcal y, en una acepción más amplia, pone en entredicho la “naturaleza misma de la autoridad masculina” (Jordan, 1990: 308), de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, del matrimonio, la familia, el cuidado del cuerpo o la belleza, el gobierno de la casa, etc. Es decir, la Querella comprende cuestiones completamente enraizadas en la realidad histórica (Vargas Martínez, 2018: 136).

Mientras que las escritoras utilizan géneros literarios más cercanos al registro autobiográfico, como los epistolarios o los diálogos, y tienden a expresar sus experiencias vividas en primera persona o como portavoces de otras mujeres que conocen, los escritores ofrecen ejemplos de mujeres famosas por sus virtudes, entre las cuales se entremezclan personajes li-

terarios o figuras mitológicas, en una idealidad o sublimación que poco tiene que ver con las mujeres reales (Lotti, 2015: 51). Dando voz a la heterogeneidad en literatura, las escritoras defienden también la existencia de una “cultura femenina”, basándose no en las diferencias biológicas, sino en el diferente tratamiento de los enfoques, de los temas, de los personajes y de las cuestiones éticas y políticas que subyacen en la literatura y también exaltan la diferencia femenina (Laura Cereta, que habla de la escritura como de un tejido, uniendo el trabajo manual con el intelectual; Laura Terracina (1519 - 1577), que denuncia la violencia que los hombres ejercen contra las mujeres en la guerra). Las escritoras se hacen portadoras de valores éticos relacionados no solo con cuestiones “domésticas” como los cuidados o la economía familiar, sino también políticas como la defensa de la paz o de las buenas prácticas ciudadanas. Jacqueline Broad e Karen Green (2010), a través del estudio de escritoras como Marguerite de Navarre, Christine de Pisan, Laura Cereta, Cassandra Fedele o Marie le Jars de Gournay, demuestran que las escritoras participaron en la vida pública y que desarrollaron teorías políticas, demostrando un pensamiento político femenino propio en torno a las nociones aristotélicas de la virtud y del bien.

En la Querella se da también una vis polémica y un enfrentamiento entre autoras y algunos escritores misóginos, que da lugar a textos que son “construcciones espejo” (Di Maro, 2018: 225), en los que las escritoras intentan desmontar los argumentos de los adversarios de las mujeres. Si Christine de Pizán se enfrenta a Jean de Meun y confuta la segunda parte del *Roman de la Rose*, en el ámbito italiano, Lucrezia Marinelli Vacca con su

tratado *La nobiltà et eccellenza delle donne co'difetti et mancamenti degli huomini* (1600), responde a las acusaciones misóginas de Giuseppe Passi, autor de *I difetti donneschi* (1599), y responde a Sperone Speroni para mostrar su desacuerdo sobre la subordinación femenina dentro del matrimonio que se proclamaba en *La Dignità e Nobiltà delle Donne*⁶. Arcangela Tarabotti confuta las teorías sobre la inferioridad femenina presentes en la *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse* (1595), publicada anónimamente contra la que escribe su tratado *Las mujeres son de la misma especie que los hombres*, (1651) mientras que escribe la *Antisatira* (1644) como respuesta al texto de Francesco Buoninsegni, *Contro il lusso donnesco* (1644). Desprecio, odio, envidia son algunas de las explicaciones que estas escritoras dan a los ataques de los escritores hacia ellas, mientras que contraatacan sus argumentos misóginos. En menor medida, pero a veces no con menos virulencia, algunos escritores desautorizan a las escritoras, en el intento de marginarlas en espacio de la cultura en general y de la literatura en particular: Giulia Bigolina (1518-1569), cuya novela *Urania*⁷, constituye

6. Ese capítulo lleva el belicoso título de: “*Opinione dello Sperone raccontata & distrutta*”, en el que Lucrezia Marinelli sostiene: “Se ve claramente que la opinión de Sperone carece de fundamentos verdaderos y reales. Quizá llegó a esta opinión porque le conmovió la tiránica insolencia de muchos hombres, que se dejan servir no sólo por sus esposas, sino también por sus madres y hermanas, con tanta obediencia y temor, como sirven a sus señores y amos los cobardes soldados de a pie y los esclavos” (Marinelli, 1621: 170).

7. Como sostiene Valeria Finucci en la introducción moderna de *Urania*: “A la luz de lo que hace Bigolina en *Urania*, la invención del tratado feminista debe remontarse cuarenta años atrás y su

un auténtico tratado feminista en pos de la educación igualitaria, queda ridiculizada en las cartas de Pietro Aretino. Verónica Franco (1546-1591), no se salva de la sátira que contra ella desencadenan los versos de Maffio Vernier, y Tullia d’Aragona (1510–1556), es parodiada como filósofa en los tratados de Sperone Speroni. Incluso el marido de la actriz y directora de teatro Isabella Andreini (1562-1604) intenta eclipsarla en la biografía que reconstruye sobre ella. Estas polémicas textuales no se dan entre defensores y detractores de las mujeres, a pesar de que los primeros califican a los segundos en sus obras como “ignorantes”, “con pocas luces”, “malintencionados”, etc., no existen enfrentamientos directos o concretos entre ellos (Dialetti, 2004), lo que demuestra el fuerte androcentrismo por el que están unidos.

Aun así, hay en la Querella una cultura de la colaboración en la que los escritores y editores, por ejemplo, Lodovico Dominichi y el editor Giolitto de Venecia, propician la edición de textos de escritoras, en contra de la visión social del tiempo que concibe el libro firmado por una mujer como algo transgresivo. En las redes de amistad entre escritores y escritoras se negocian y se eliminan los obstáculos para poder llegar a la publicación (Ray, 2002). Resultado de la promoción que algunos escritores hacen de las mujeres cultas es su entrada en las Academias: Gaspara Stampa en la de los Pellegrini de Venecia, Isabella Andreini en la Academia de los Intenti de Pavia, Tullia d’Aragona entró en Florencia en la Academia de los Umidi, Laura Terracina

razón de ser debe verse no como el resultado de regurgitaciones misóginas [...] sino de una agenda intelectual y filosófica precisa en una época en la que proliferaban los textos sobre “tomar una esposa” y “las tareas domésticas”” (Bigolina, 2002: 58)

ingresó en los Incogniti de Nápoles y Laura Battiferri fue admitida en los Intronati de Siena (Testa, 2015). Aunque la participación de todas ellas fue más honorífica que real, significó un reconocimiento para su actividad de escritoras y contribuyó a la oficialización de la presencia de mujeres en los círculos del saber oficiales.

Las obras que se escriben en defensa y a favor del sexo femenino en el marco de la Querella de las Mujeres son textos concebidos básicamente como respuesta a la misoginia y se generan en su mayoría en ambientes cortesanos, en los que participan y están presentes tanto mujeres como hombres, aunque en el siglo XV casi la totalidad de estas obras están escritas por hombres laicos o religiosos, médicos e intelectuales prestigiosos del momento. Estas obras dan cuenta también de las profundas transformaciones que se están produciendo en la manera de concebir la identidad sexual y las relaciones entre los sexos (Zimmermann, 1999). Según Curí, “El propósito que guiaba a estos escritores era el de demostrar el alcance de la capacidad femenina, ofrecer ejemplos y argumentar, a partir de lo que ciertas mujeres habían hecho, para llegar a lo que las mujeres eran capaces de hacer” (Curí, 2005: 1). Otras estudiosas se muestran menos entusiastas, como Monique Frize (2013) que se pregunta por las intenciones que animan a los intelectuales de los siglos XV y XVI para favorecer la educación literaria de las mujeres que, cierto, no tenía detrás una función emancipadora. Al contrario, la educación humanista proporcionada a las mujeres sería funcional para el mejor desarrollo de los papeles asignados como esposas, cortesanas o regentes, sin olvidar, los intereses económicos y de prestigio social que reportan la fama de estas mujeres a sus familias

y a sus ciudades (Laura Cereta, Cassandra Fedele). Como señalan Galli Stampino e Campbell, (2011), muchos escritores sostienen posiciones conservadoras con respecto a los roles sociales y domésticos de las mujeres y su “superioridad” o “excelencia” queda relegada solamente a un plano ético y teórico.

Los hombres comprometidos con la igualdad entre los sexos fueron conocidos con apelativos como «amis des femmes», «champions des dames», «hombres excepcionales», «aliados», «hombres feministas», o «profeministas», y como señala Viennot (2013) fueron un grupo muy numeroso y muy activo. Como señala, Pamela Joseph Benson (1992), en Italia a partir de *De Mulieribus claris* de Boccaccio, los textos explícitamente ofrecen una concepción más positiva de la mujer, una nueva percepción de su naturaleza y de su papel en la sociedad. Se produce un nuevo clima cultural al que las mujeres podrán participar (Jardine 1986), como demuestra la relación que las humanistas mantienen con sus preceptores (King y Rabil, 1983). Leonardo Bruni (1370-1444) ofrece consejo a Battista Malatesta da Montefeltro (1384-1447) y a Madonna di Pesaro en Urbino. Lauro Quirini (1420-1475), guió los estudios de Isotta Nogarola y de su hermana Ginevra (1418-1466) y Gasparino Borro instruyó a Cassandra Fedele. Pero muchas veces es la figura paterna la que asume este papel de educador de las hijas: Costanza y Caterina Barbaro se ducan con el famoso Francesco Barbaro (1390-1454), Caterina Caldiera, con Giovanni Caldiera (1400-1474), Alessandra Scala (1475-1506), con Bartolomeo Scala (1428-1497), Olimpia Morata (1525-1555), con Fulvio Pellegrino Morato, Nigella Leto con Giulio Pomponio Leto (1428-1498). La misma Lucrezia

Marinelli Vacca sigue la guía de su padre, Giovanni Marinelli, médico y especialista en enfermedades de mujeres.

Un ejemplo de este clima de colaboración cultural entre hombres y mujeres son las dedicatorias de los escritores a reinas o nobles. Aunque estas mujeres no son las autoras materiales de los tratados, su “matrocinio” (Vargas, 2011) es una forma de intervenir en la Querella y de hacer política a través de la intermediación de estos escritores amigos. Un ejemplo muy significativo nos lo ofrece Ortensio Lando que escribe un tratado titulado *Della vera tranquillità dell'animo. Opera utilissima e nuovamente composta dalla Illustrissima Signora la Signora Isabella Sforza* (1544) que, en cambio, lleva la firma de Isabella Sforza, colocándose, así como intermediario y colaborador de su fama. Muchos otros escritores asumieron este papel al compilar las primeras biografías de escritoras que recogen noticias imprescindibles sobre sus vidas y obras que de otra forma se habrían perdido. Es el caso de Giuseppe Betussi (1512-1573), que recoge en su traducción italiana (1549), del tratado *De mulieribus claris* de Giovanni Boccaccio, noticias sobre Angela Nogarola, Veronica Gambara, Vittoria Colonna y Cassandra Fedele. También Cristofano Bronzini (1580-1633) recopila perfiles biográficos de mujeres artistas de su tiempo: pintoras, escultoras y músicas⁸. en su extenso tratado *Della dignità et della nobiltà delle donne* (1615-1622). Entre ellas destaca Francesca Caccini (1587), la primera mujer en componer una ópera en la corte de Florencia y una de las compositoras más importantes de la historia de la música, y la pintora Artemisa Genti-

8. Entre las que figuran tres españolas: María de Jesús Torres, Isabel Sánchez Coello [1564-1612] y Francisca de Jesús.

leschi (1593-1656), cuyas obras pueden considerarse de pleno derecho dentro de la historia visual de la Querella de las Mujeres.

Paralelamente, las dedicatorias de las escritoras a hombres destacados de la cultura o de la política, constituyen una prueba de la existencia de una red de protección de las ideas igualitarias y de la colaboración que se produce entre hombres y mujeres en los ambientes literarios (Nocito, 2009). Por último, no hay que olvidar el apoyo fundamental de algunos editores, sobre todo venecianos, como Gabriel Giolito de' Ferrari, que se implican en la edición y reedición de textos de escritoras y escritores que defienden la dignidad de las mujeres (Androniki, 2003). Las escritoras que participan en la Querella mantienen relaciones personales y literarias con otros escritores y editores de sus épocas que comparten sus posiciones ideológicas. Estos escritores se posicionan como sus aliados en contra de otros hombres detractores de las mujeres. Sus textos, por un lado, influyen en el ámbito social, cultural y literario difundiendo en él las ideas igualitarias, por otro lado, influyen a nivel temático y retórico en los textos de las escritoras posteriores, mientras que en la misma época estas influencias son recíprocas. Entre hombres y mujeres que participan en este debate se produce un diálogo y una red intrincada de interrelaciones y, a veces, correspondencias epistolares. La Querelle se caracteriza, como sostiene Plastina (2013) por la repetición de temas, figuras y motivos, y el recurso de acudir a la autoridad de los filósofos clásicos, Platón y Aristóteles, sobre todo, pero la nueva educación proporcionada a las mujeres les da también la posibilidad de acceder a lugares inaccesibles hasta ese momento: las bibliote-

cas, las Academias y, en algunos casos, las plazas públicas.

Las escritoras italianas que participan en la Querella de las mujeres, un movimiento de carácter filológico y hermenéutico que deconstruye símbolos e imágenes y propone en su lugar nuevos conceptos que renuevan el lenguaje y el imaginario (Arriaga Flórez, 2012), apuntan algunos de los puntos que figuran en la agenda feminista postmoderna: la construcción de una genealogía y una tradición de cultura femenina, la autoridad de las mujeres en la cultura y la sociedad, la necesidad de una educación igualitaria entre hombres y mujeres, la libertad de las mujeres y su derecho a la creación, y por último, la excelencia de las mujeres como meta que alcanzar.

4. Revisión bibliográfica

El estudio de la Querella de las mujeres es relativamente reciente y desde la década de los años setenta es un tema en creciente aumento. Sus resultados son parciales y desiguales en los diferentes países europeos. Se origina principalmente a partir de la revisión crítica que realizan los estudios de género en literatura y la Historia de las Mujeres sobre la Edad Media y el Renacimiento, sobre todo en Francia e Italia, de la mano de autoras como Ruth Kelso (1956), Joan Kelly (1982 y 1984), Bock (1997), Jacob Burckhardt (2008), Horowitz (1987), Chemello (1980), King (1983 y 1991); Benson (1992), Wood (1995), que analizan en profundidad el estatus de las mujeres en estos dos periodos. En ese contexto se abrieron el paso las investigaciones sobre la *Querelle des Femmes*, como debate literario-filosófico sobre la inferioridad/superioridad de la

mujer (Angenot, 1977; Daenens, 1983, Matthews, 1990; Zimmermann, 1999), en el que participan tanto hombres como mujeres, pero que, en sus inicios, en los siglos XIII, XIV y XV, en Italia, está protagonizado mayoritariamente por hombres.

Algunas estudiosas toman como punto de inicio de la *Querella de las mujeres* (Caraffi, 2003; Rivera Garretas, 1996: Segura Graiño, 2011).), la publicación del libro de *La ciudad de las damas* de Cristine de Pizán (1404). Aunque diferentes críticas literarias señalan que su obra se inspira en el *Claris mulieribus* de Boccaccio (1361-62). En ella van a participar los “defensores” y los “enemigos” del sexo femenino, con una producción textual muy extensa. Según Connor (2000) comprende más de cuarenta obras (solo en Italia en el siglo XVI), cifra que aumenta hasta cien si se consideran las traducciones y las reediciones (Bock, 2003: 18). La obra pionera de Joan Kelly (1982), que estudia la *Querelle des femmes* en toda su extensión temporal (1400-1789), abrió un debate sobre la noción de mujer en la tradición textual occidental y sobre el significado de estos textos (ejercicios retóricos, doctrina prescriptiva, panfletos misóginos, y / o reflexiones de la realidad).

En España, la investigación sobre la Querella de las mujeres fue iniciada por las historiadoras de diferentes universidades. Las aportaciones de Archer (2001), en torno a la misoginia en la Península ibérica se completan con contribuciones como la de La Revista Arenal (Bolufer, 2013), aunque el único autor examinado es Rodríguez de la Cámara (Vargas, 2013). Mas recientemente, los estudios de Monica Bolufer y Montserrat Cabré (2015), señalan el creciente interés de la academia por este tema.

Son fundamentales las aportaciones de Cristina Segura Graiño como coordinadora de diferentes volúmenes colectivos en torno al tema de las fuentes históricas del feminismo y la Querella (2010 y 2011). También Cristina Segura es pionera en el estudio de textos de los escritores que participan en ella (Segura 2001): Fernando de Rojas, Fray Luis de León, Lope de Vega, Nicolás Fernández de Moratín. Recientemente el VI Seminario Internacional de AEIHM (Henar Gallego, 2018), se dedicó al estudio histórico de las feminidades y masculinidades, que atraviesa también la cuestión de la Querella, con aportaciones como la de Mónica Bolufer Peruga (2018). Una perspectiva de conjunto sobre los tratados hispánicos escritos por hombres y mujeres es la de Ana Vargas (2016).

Sobre la participación de los autores en la Querella hay una serie de estudios provenientes del ámbito francés. Entre ellos, Swift, (2008) *Gender, Writing, and Performance: Men Defending Women in Late Medieval France (1440-1538)*. En los últimos años se ha abordado la Querella desde una perspectiva europea en congresos y libros posteriores resultado del proyecto *La Querelle des Femmes* de la Universidad de Saint-Etienne, que ha producido cuatro volúmenes (Haase-Dubosc, 2013; Henneau, Marie et alii 2013 y 2015; Dubois-Nayt 2015), que forman parte de un proyecto más amplio titulado *La France, les femmes et le pouvoir*, dirigido por Eliane Viennot.

En el proyecto que realiza la Universidad de Saint-Etienne en Francia, bajo la dirección de Eliane Viennot, los autores de la Querelle recogidos en los cuatro volúmenes mencionados son en su mayoría franceses (*Adrien Baillet, François de Billon, Alain Chartier, David Chambers, Barthélémy Chasseneuz, Pierre Cousteau,*

Jean Maugin, Pontus de Tyard, Jean Tixier de Ravis, Nicolas Boileau-Despréaux, François Timoléon de Choisy, François Gacon, l'abbé Guéry, Claude Guyon, Jean-Baptiste de La Barre, Marivaux, Charles Perrault, Alexandre Piny, Jacques Pradon, Gabrielle Suchon, Voltaire Corneille Agrippa, Jane Anger, William Austin, Frances Burney Juan Rodríguez de la Cámara, Samuel Torshell, Benito Jerónimo Feijoo), en detrimento de los autores de otras lenguas y literaturas (dos españoles, ningún autor portugués, ningún italiano).

En Canadá se ha desarrollado el proyecto *Voces masculinas en la Querelle des Femmes* de manera unitaria, dirigido por la Profesora de la McGill University Marguerite Deslauriers. Se trata de una investigación que se propone la traducción en inglés de ocho tratados italianos (Domenico Bruni, Galeazzo Flavio Capra, Ludovico Dominichi, Bartolomeo Goggio, Giuseppe Passi, Alessandro Piccolomini, Agostino Strozzi, Torquato Tasso), dos franceses (François Poulain de la Barre, Gabrielle Suchon), un texto en latín (Mario Equicola), y el estudio de tres tratados ingleses (Williams Bercher, Thomas Elyot, John Knox). El periodo histórico que se considera es de tres siglos (1400-1700).

La dimensión comparativa en un ámbito europeo no está lo suficientemente estudiada, se limita a determinados contextos, como los círculos literarios y academias, como hace Julie Campbell (2007) en *Literary Circles and Gender in Early Modern Europe: a Cross-Cultural Approach*. El arco temporal que el estudio considera se extiende desde 1530 a 1650, e investiga la influencia de los círculos sobre los textos de autores y autoras en el ámbito de la Querella en Italia, Francia e Inglaterra. Ya Connor Fahy, había publicado en el 2000 su artículo: "Women and Italian

cinquecento literary academies”. Entre los trabajos pioneros que relacionan autores de diferentes países. Figura “Paradox and the Praise of Women: From Ortensio Lando and Charles Estienne to Marie de Romieu”, de Larsen 1997.

En los últimos años algunos estudios que se centran en las Voces masculinas de la Querella, como el de Campbel (2011), *Dialogue with the Other Voice in Sixteenth-Century Italy: Literary and Social Contexts for Women’s Writing*, donde se recogen ensayos sobre defensores y enemigos de las mujeres: Silvio Antoniano, Stefano Guazzo, Alessandro Piccolomini, Torquato Tasso, Giuseppe Passi, Sperone Speroni, Francesco Andreini, Francesco Grazzini, Nicolò Franco, Maffio Venier y Bernardino Ochino. En francés dos años más tarde sale: *L’Engagement des hommes pour l’égalité des sexes, XIVe-XXIe siècle*, de Florence Rochefort and Éliane Viennot (2013), en el que todos los autores tratados son defensores de las mujeres: Charles de Villette (1736-1793), John Stuart Mill et William Thompson, Salvatore Morelli: Léopold Lacour, Yves Guyot, Jean Grémillon et Pierre Kast, Fernando Gabeira. El volumen también dedica diferentes contribuciones a las cuestiones teóricas y la implicación de los hombres en la Querella.

Para el ámbito italiano son imprescindibles los estudios de Androniki Dialeti (2003), “Defenders and Enemies of women in early modern Italian Querelle des femmes. Social and cultural categories or empty rhetoric” y el posterior de “Defending women, negotiating masculinity in Early Modern Italy” (2011). Otras contribuciones sobre autores concretos, aunque la mayoría son de la década de los ochenta y noventa, son la de Deanna Shemek (1989) “Of Women, Knights, Arms, and Love: The Querelle des Fem-

mes in Ariosto’s Poem”, y la de Diane S. Wood, (1997): “In Praise of Woman’s Superiority: Heinrich Cornelius Agrippa’s *De nobilitate*” (1529), aunque se centra en la tradición latina de la Querella. Para el periodo del Renacimiento, son importantes los estudios de Francesca Lotti (2015): “Cessate dir male de le donne!”. Echi della querelle des femmes europea nel primo Rinascimento italiano (1520-1540)”. Algunas trabajos de Piéjus (1993) se centran en *L’Orazione in lode alle donne* de Alessandro Piccolomini y también Anna Romagnoli investiga diferentes obras de este autor (2010 y 2016). Meredith Kennedy Ray (2001), se ocupa de la figura de ð Ortensio Lando; Gabriella Scarlatta (2009) de Lodovico Dominichi; Ronnie H. Terpening (1997) de Ludovico Dolce. A pesar de ello, incluso algunos de los autores más conocidos del Renacimiento tienen sus ediciones descatalogadas. Para leer el *De re uxoria liber* de Barbaro, hay que remitirse a 1916; para Leon Battista, *I libri della famiglia*, a 1969; La última edición italiana de *La difesa delle donne* es la de Zambrini, de 1968.

Por lo que se refiere a las ediciones y traducciones de los hombres que participan en la Querella en el ámbito italo-español, es significativo que, a) sean verdaderamente escasas; b) que solo se realicen de los autores más conocidos; c) que se produzcan la mayoría en torno al año 2000 con preferencia de la traducción de obras españolas en italiano. En 1999 se traducen en italiano: *El Jardín de las nobles doncellas*, de Fray Martín de Córdoba y *El Triunfo de las donas*, de Juan Rodríguez de la Cámara.

Muchos de los escritores en pro de las mujeres permanecen en manuscritos sin ediciones posteriores, solo pocos conocen edición más o menos moderna, la obra de Galeazzo Flavio Capra: *Della Eccellenza*

e dignità della donna (1525), se ha publicado en Italia en dieciséis ediciones modernas, aunque la más reciente es la de María Luisa Doglio del 2001. Aún anteriores son las ediciones de Vespasiano de Bisticci, *Delle lode e commemorazione delle donne*, del 2000, y de 1997 el *Discorso della virtù femminile y donnesca*, de Torquato Tasso, edición también de María Luisa Doglio. Un grupo reducido conoce ediciones en siglos posteriores como el Bruni da Pistoia, *Difese delle donne* de 1887.

El debate de la Querella de las Mujeres tuvo como consecuencia el estudio y recuperación de muchas biografías de mujeres y la relectura y actualización de figuras femeninas bíblicas o míticas. En este sentido puede hablarse de la construcción de una incipiente Historia de las Mujeres, de la que habla Sperone Speroni en su tratado *Dialogo in lode alle donne* (1596) en el que anima a Alessandro Piccolomini a seguir “con el estudio que se ocupa de las virtudes de las mujeres” (Speroni, 1596: 503).

En época contemporánea los estudios sobre la *Querella de las mujeres*, que se enmarca en el área de los Women’s studies, han priorizado la visibilización de las escritoras, dejando en un segundo plano el estudio de los hombres que han participado en la construcción de las ideas feministas, y la red de relaciones entre hombres y mujeres que colaboran juntos en diferentes periodos de la cultura italiana. Considerando el panorama de los trabajos internacionales que analizan la participación masculina en la *Querella* podemos afirmar que son escasos (en comparación con los miles de trabajos que ya existen sobre las escritoras). Los resultados de las investigaciones desde el punto de vista de la recuperación del patrimonio textual son

aún parciales y desiguales en los diferentes países. La universidad de Chicago, en su colección *Other Voice in Early Modern Europe* (dirigida por Margaret King y Rabil), recoge en la actualidad sesenta volúmenes en versión inglesa de textos de escritoras europeas (también algún escritor) que participan en la Querella en el arco temporal de cuatro siglos. En el ámbito español, los proyectos de I+D Ausencias y Ausencias II, de la Universidad de Sevilla, han publicado un total de treinta y cuatro ediciones críticas con traducción en español de textos de escritoras italianas entre los siglos XV y XX⁹, y una serie de misceláneas resultado de los congresos internacionales que recogen aportaciones interdisciplinarias e internacionales (Almazán, 2011), en torno a escritoras y cuestiones teóricas de la Querelle (Arriaga y Moreno, 2018; Cerrato, 2018, 2019 y 2020).

Por lo que se refiere a la aportación sobre los escritores en la Querella, una de los primeras fue “Three early renaissance treatises on women”, de Conor Fahy (1956), que sigue siendo un punto de referencia. Le sigue, en los años setenta con *Les Champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400-1800*, de Angenot (1977). Posteriormente “Renaissance Women Defending Women: Arguments Against Patriarchy, de Costance Jordans (1996). Entre los últimos trabajos figura el de Eliane Viennot, *Différence des sexes: questions scientifiques, pièges idéologiques* (2017).

La mayoría de los estudios sobre los hombres que participan en la Querella se centran en autores individuales, descuidando

9. Los resultados pueden consultarse y los textos pueden descargarse desde la página web del grupo de investigación Escritoras y Escrituras: www.escritorasyescrituras.com

el aspecto de las traducciones y de la literatura comparada. La intrincada red y relaciones de influencias entre los diferentes textos y autores europeos no ha sido prácticamente explorada. Señala Vargas (2016), que gran parte de los argumentos atribuidos a Agrippa se localizan en el texto que Rodríguez de la Cámara, *El Triunfo de las donas* (1438-1445), que se publica en la península ibérica. Las cincuenta razones que este autor alega para refutar a los maldicientes del sexo femenino y argumentar la excelencia de las mujeres van a ser reutilizados ampliamente en otros textos filológicos españoles, italianos y europeos. De hecho, es traducido prontamente al francés (1530), inglés (1542), e italiano (1549). Sostiene Piéjus (1980) que la obra de Lodovico Dolce, *Delle Institutione delle donne* (1545), plagia por completo la del español Luis Vives, *Instrucción de la Mujer cristiana* (1524).

Los estudios actuales sobre los hombres que participan en la *Querella de las mujeres* se centran sobre todo en los textos en prosa filológicos o didácticos, mientras que es necesario ampliar el horizonte de esta investigación a otras tipologías de textos, como los literarios en prosa y verso. Por ejemplo, Ludovico Ariosto tomó una clara posición en apoyo de las mujeres cuando en 1532 escribió varias adiciones a su poema Orlando Furioso, donde se exponía que eran moralmente iguales, o incluso superiores, a los hombres.

En una visión de conjunto europea, podemos afirmar que los defensores estudiados se reducen a un pequeño grupo, considerados los más importantes, que se repiten en diferentes investigaciones internacionales, sin contemplarse otros autores. En Italia Baldassar Castiglione, Alessandro Piccolomini y Sperone Speroni. Se produce también el curioso fenómeno

que en algunos autores consagrados como, Torquato Tasso y Ludovico Ariosto, su faceta de defensores de las mujeres sea generalmente olvidada por la crítica literaria, con algunas excepciones americanas (Shemek, 1989). Es una prueba de cómo estas obras, portadoras de disidencia, son relegadas a los márgenes del canon literario. Muy llamativo el caso de Torquato Tasso, cuyas obras conocen constantes reediciones, mientras que su *Discorso della virtù femminile e donnesca* fue editado por última vez en 1997. Otro ejemplo emblemático es el de Lodovico Domenichi, autor de dos obras importantes de la Querella de las mujeres en Italia: *La Nobiltà delle donne* (1549), y *La Donna di Corte* (1564), que no conocen edición moderna, mientras que otras obras suyas han sido reeditadas en los últimos años: *Il canzoniere inedito del Domenichi mantovanizzatosi*, ed. Francesco Filippo Minetti, 2003; *Rime* ed Roberto Gigliucci, 2004; *Le due cortigiane*, ed Vincenzo d'Amelj Melodia, 2006. Un tercer ejemplo es el de Ortensio Lando, cuyas *Paradojas* tienen edición moderna italiana del 2000, y traducción española del 2015, sus *Novelle* han sido publicadas en 2007, pero el texto de *Lettere di molte valorose donne, nelle quali chiaramente appare non esser ne di eloquentia ne di dottrina alli huomini inferiori*, sigue en la edición manuscrita del 1548.

El periodo histórico que cuenta con más estudios sobre las voces masculinas en la Querella es el Renacimiento, pero se descuida la tradición y los autores precedentes y posteriores cronológicamente con sus ramificaciones e influencias. En el ámbito medieval hay que incluir textos filológicos como el poema de Guittone d'Arezzo *Ahi lasso, che li boni e li malvagi y Il lodo delle femine* de Andrea de Gros-

seto, los tratados anónimos como *Il fiore di virtù* y *La difesa delle donne*, del siglo XV. *Il fiore di virtù* fue una obra que tuvo un éxito extraordinario en su tiempo: conoció noventa manuscritos y más de treinta ediciones, además de ser traducido a varias lenguas como el alemán, español, catalán, francés, rumano, griego, ruso, croata y armenio. Su última edición italiana es de 2005, y existe traducción castellana de Ana Mateo Palacios (2013).

No se han estudiado lo suficiente las relaciones de influencias recíprocas o unívocas de los textos masculinos y femeninos que participan en la Querella. Sabemos, por ejemplo, que *La nobiltà delle donne* de Ludovico Domenichi, publicado en Venecia en 1549, influirá en las dos autoras más importantes de este periodo: Moderata Fonte, que escribe *Il merito delle donne* (1600), y Lucrezia Marinella Vacca, autora de *La nobiltà et l'eccellenza delle donne* (1601). Barbara Becker-Cantarino (1994), insiste en la necesidad de investigar más a fondo el proceso de evolución del pensamiento emancipatorio feminista y la relación conflictiva de las mujeres con las percepciones y las instituciones patriarcales incluyendo a mujeres y hombres.

La mayor parte de los estudios que se han realizan sobre las voces masculinas en la Querella de las mujeres en el Renacimiento italiano, están escritos en inglés y publicados en Gran Bretaña o los Estados Unidos (Zimmermann, 2015). Lo mismo puede afirmarse sobre sus traducciones. Este vacío, dificulta el conocimiento de estos autores y textos en las culturas de habla hispánica. La falta de estudios sobre la contribución de los defensores en la *Querella de las mujeres*, en el campo de las Humanidades, a nivel científico constituye un vacío significativo que contrasta con la abundancia de estudios sobre

de los detractores de las mujeres y sobre sus textos misóginos. A nivel divulgativo, esto se traduce en una gran visibilidad mediática de estos últimos. En google, la búsqueda sobre “defensores de las mujeres” o similar, en varias lenguas arroja solamente resultados de “enemigos de las mujeres”. El oscuramiento y ausencia de los defensores en los canales de información divulgativos crea en la sociedad una falsa conciencia de “enfrentamiento” entre hombres y mujeres, fomentando la cultura de la violencia y del odio. Tiene repercusiones muy negativas en diferentes áreas de la vida cultural y social actual, contribuyendo a la perpetuación de estereotipos machistas. Mientras que la historia de la misoginia en diferentes países europeos se encuentra ya muy articulada con nombres y textos, en cambio, la historia de la filoginia está todavía por escribir.

5. Conclusión

La tradición filosófica, ya sea implícitamente a través de imágenes y metáforas, o explícitamente con discursos, con sus normas de razón y objetividad, excluye todo lo que es femenino o está asociado a las mujeres. En respuesta, las escritoras y escritores que participan en la Querella de las Mujeres han criticado tanto la exclusión histórica de las mujeres de esa tradición, como la caracterización negativa de las mujeres o de lo femenino en ella, bien denunciando la misoginia explícita en los grandes filósofos, bien haciendo lecturas contracorriente de sus textos, proporcionando nuevas interpretaciones teóricas.

Hicks sugiere que la historia de las ideas exige un enfoque de larga duración que legitima nuestras preguntas acerca de la actualidad de escritoras y escritores del

pasado, así como nuestro deseo de referirnos a sus textos para observar nuestro presente como “in a distant mirror”. No es solo que la conciencia feminista *ante litteram* de estas escritoras y escritores sea sorprendentemente moderna “sino más bien [...] que los problemas a los que se enfrentan las mujeres en nuestro propio tiempo son tan sorprendentemente arcaicos. También ellos han sobrevivido” (Hicks, 1992: 13).

Bibliografía

- Aguayo, F. y Sadler, M. (coord.) (2011). *Masculinidades y Políticas Públicas. Involucrando Hombres en la Equidad de Género*, Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad [ie postmodernidad]* (Vol. 41), Valencia: Universitat de València.
- Angenot, M. (1977). *Les Champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400-1800*. Montreal: Les Presses de l'Université du Québec.
- Archer, R. (2001). *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid: Cátedra.
- Arriaga Flórez M. (2020). “Literatura y mujeres. Querella, genealogías y Sororidades”, en *Aquelarre. Mujeres y medios de comunicación en la cultura de masas, entre la opresión y la lucha por la igualdad*, Advoock, Sevilla, 39-62.
- Arriaga Flórez, M. (2020). *Laura Cereta (1469-1499) en la Querella de las Mujeres*. Edición y traducción Carlos Sánchez. Madrid: Dykinson.
- Arriaga Flórez, M., Cerrato, D. (2020). *Cassandra Fedele (1465-1558)*. Madrid: Dykinson.
- Arriaga Flórez, M., Martín Clavijo, M. Moreno Lago, E. (coords) (2018). *Debating of Querelle des Femmes. Literature, Theatre and education*, Szczecin: Volumina.
- Arriaga Florez, M., Cerrato, D., Rosal Nadales M., (2012). *Poetas italianas de los siglos XIII y XIV en la querella de las mujeres*, Sevilla: Arcibel, 2012.
- Becker-Cantarino, B. (1994). Review “Feminist Consciousness” and “Wicked Witches”: Recent Studies on Women in Early Modern Europe. *Sings*. vol. 20, Chicago: University of Chicago, 152-175.
- Benson, P. J. (1992). *The Invention of Renaissance Woman: The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Betussi, G. (1547). *Libro di M. Gio. Boccaccio delle donne illustri*. Venezia: Pietro de Nicolini da Sabbio,
- Bigolina, G. (2002). *Urania*, edición de Valeria Finucci, Roma: Bulzoni.
- Bock, G. (2002). “Querelle du féminisme im 20. Jahrhundert: Gab es ‘Feminismus’ Spätmittelalter und Früher Neuzeit? Eine historiographische Montage”, en Donavín G., Poster, C. Utz, R. (coords), *Medieval Forms of Argument Disputation and Debate*, Or: Wipf and Stock Publishers, 341-370.
- Bock, G., Zimmerman M. (coords). (1997) *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Bock, G., Zimmerman M., (2002). “Querelle des femmes: a European Gender Dispute”, en Bock G. (coord.), *Women in*

European History, Oxford/Malden Mass: Blackwell, 1-30

Bock, G., Zimmerman M., (2002). "The European Querelle des femmes" en Donavin G., Poster, C. Utz, R. (coords) *Medieval Forms of Argument Disputation and Debate*, Or: Wipf and Stock Publishers, 127-156.

Bolufer Peruga, M. (1993). "Ecos de la querelle des femmes en la España del siglo XVIII" en León Alvarez Santaló, C., Cremades Griñán, C. M., (coords.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna* vol. II, Murcia: Universidad de Murcia, 185-194.

Bolufer Peruga, M. (2018). "La querella de las mujeres: renovación historiográfica y nuevas potencialidades pedagógicas de un tema clásico", en Henar Gallego F. (coord.), *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género*, Granada: Comares, 73-100.

Bolufer Peruga, M. (2019). "Galerías de «mujeres ilustres» o el sinuoso camino de la excepción a la norma cotidiana (ss. XV-XVIII)". *Hispania*, vol. 60, n. 204, 181-224.

Bolufer Peruga, M., Montserrat Cabré i Pairet (coords), (2013). *La Querella de las Mujeres: nuevas perspectivas historiográficas. Arenal*. Vol. 20. nº 2.

Bolufer Peruga, M., Montserrat Cabré i Pairet, (2015). "La querelle des femmes en Espagne: bilan sur l'histoire d'un débat (1400-1800)" en Dubois Nayt, A., Henneau, M. E., Von Kulesa, R. (coords), *Revisiter la querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inegalité des sexes en Europe de 1400 aux lendemains de la Revolution*, Saint Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.

Bronzini, C. (1622-1625) Della dignità, et nobiltà delle donne: Dialogo [...] diviso in Quattro Settimane; E ciascheduna di esse in Sei Giornate [...]. Settimana Prima, e Giornata Prima, Florence 1622; idem, Della dignità, et nobiltà delle donne: Dialogo [...]. Settimana Prima, e Giornata Prima. Di nuovo Ristampata, e corretta dall'Autore, Florence 1624; and idem, Della dignità, et nobiltà delle donne: Dialogo [...]. Settimana Prima, e Giornata Quarta, Florence 1625.

Bucci, S. (1983). "La produzione letteraria dedicata alle donne illustri. Pubblico e autori nel clima polemico del dibattito sui diritti del sesso femminile", in Taricone, F., Bucci, S. *La condizione della donna nel XVII e XVIII secolo*, Roma: Carucci.

Burckhardt, J. (2008). *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Roma: Newton Compton.

Burker, P. (1998). *Los avatares de el cortesano: lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*. Madrid: Gedisa.

Cabré Pairet, M. (1996). "Estrategias de des/autorización femenina en la querella de las mujeres (siglo XV)" en Segura Graiño, C. (coord.), *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, ed. Madrid: Al-Mudayna, 77-97.

Campbell, Julie D. (2013). "The Querelle des Femmes." In *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*. Ed. Allyson M. Poska, Allyson Jane Couchman, and Katherine A. McIver. Farnham, UK: Ashgate, 361-379.

Caraffi, P. (2003). *Figure femminili del sapere XII-XV Secolo*. Roma. Carocci.

Cerrato, D. (2013). "Filoginia e querelle de femmes tra Duecento e Quattrocento

- in Italia”, en Gonzalez De Sande, M., Gonzalez De Sande E., (coords) *Las relaciones ítalo-españolas: traducción, lengua y literatura*, Sevilla: Arcibel, 149-166.
- Cerrato, D. (coord.) (2020). Número monográfico MenForWomen. “Tra Medioevo e Rinascimento: scrittori italiani e Querelle des Femmes”, en *Revista de la Sociedad Española de Italianistas*, Vol. 14.
- Cerrato, D., Rella, A., Diego Sánchez, J., (coords) (2019). *Querelle Des Femmes: Thoughts, Voices and Actions*, Sevilla: Benilde Editorial.
- Cerrato, D., Schembari, A., Velázquez, S. (coords) (2018). *Querelle Des Femmes. Male and Female Voices in Italy and Europe*, Szczecin: Volumina.
- Chemello, A. (1980). “Donna di palazzo, moglie, cortigiana; ruoti e funzioni sociali donna in alcuni trattati del Cinquecento”, in Prosperi, A. (coord.), *La corte e il Cortigiano*, Roma: Bulzoni, 113-132
- Cosentino, P. (2006). *Tragiche eroine. Virtù femminili fra poesia drammatica e trattati sul comportamento Italice*, n. IX, 65-99.
- Cox, V. (2008). *Women's Writing in Italy 1400-1650*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Daenes, F. (1983). “Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento”. *Trasgressione tragica e norma domestica*, Gentili, V. (coord.), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 11-50.
- De Miguel, A. (1995). “Feminismos”, en C. Amorós (coord.) *Diez palabras claves sobre mujer*, Navarra: Verbo Divino, 217- 256.
- De Pizán, C. (2015). *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela.
- Dialetti, A. (2003). “Defenders and Enemies of women in early modern Italian Querelle des femmes. Social and cultural categories or empty rhetoric”, *Gender and Power in the New Europe, the 5th European Feminist Research Conference*.
- Dialetti, A. (2004). “The publisher Gabriel Giolito de Ferrari. Female readers and the debate about women in sixteenth-century Italy”, In *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, 28: 4. 5-32
- Dialetti, A. (2011). “Defending women, negotiating masculinity in Early Modern Italy”, in *The Historical Journal*. Vol. 54. No. 1. March, 1-23.
- Domenichi, L. (1549). *La nobiltà delle donne*, Venezia: G. Giolitti de' Ferrari.
- Domenichi, L. (1559). *Rime diverse d'alcune nobilissime e virtuosissime donne. raccolte per Lodovico Domenichi*. Lucca: Busdragio.
- Dubois-Nayt, A., Dufournaud, N., Pauvert, A. (coord.) (2013). *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des sexes. de 1400 à 1600*, Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Dubois-Nayt, A., Henneau, M. E., Von Kulesa, R. (eds) (2015). *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des sexes eu Rurope. de 1400 aux lendemains de la Révolution*. Saint Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Fahy, C. (2000). “Women and Italian Cinquecento Literary Academies”. *Women in Italian Renaissance Culture and Society*. Letizia Panizza (ed). Oxford: European Humanities Research Center, 438-452.
- Ferrándiz, J. F. (2015). “Siglo XV. La querrela de las mujeres: El debate filosófico.

teológico. científico. político y literario para demostrar la 'inferioridad natural' de las mujeres". *Clío Revista de historia*, nº. 168, 42-50.

Francomano, E. (2018). "Los fundamentos de la Querella de las mujeres". *Las escritoras españolas de la Edad Moderna*, Nieves Baranda, Anne J. Cruz (ed.) Madrid: Uned.

Fuente, M. J. (2009): "Querella o querellas de las mujeres: el discurso sobre la naturaleza femenina". *Cuadernos Kóre*. Nº. 1, 11-27.

Haase-Dubosch, D., Henneau, M. E., (coords) (2013). *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des sexes. de 1600 à 1750*. Saint Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.

Henar Gallego F. (coord.) (2018). *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género*, Granada: Comares.

Hicks, E. (1992). "The political Significance of Christine de Pizán". *Politics, Gender and Genre. The political Thought of Christine de Pizán*, M.Barbani (ed.). Bourdier-San Francisco-Oxford: Westview Press, 6-15.

Horowitz, Maryanne C. (1987), "The Woman Question in Renaissance Texts", en *History of European Ideas*. t. 8. nº 4-5, 587-595.

Jordan, C. (1990). *Renaissance Femmism: Literary Text and Political Models*. Ithaca. N.Y. and London: Cornell University Press.

Kelly, J. (1982). "Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes'. 1400-1789". *Signs*. Vol. 8. No. 1. Autumn, 4-28.

Kelly, J. (1984). "Did Women have a Renaissance?", *Women history and theory*.

The Essays of Joan Kelly, Chicago-London: Chicago Press, 19-50.

Kelso, R. (1956). *Doctrine for the lady of the Renaissance*. Urbana: University Illinois Press-

King, Margaret L. (1991). *Women of the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.

King, Margaret L. (2005). *Humanism. Venice and Women: Essays on the Italian Renaissance*. Burlington.Vt.: Ashgate.

King, Margaret L. and Albert Rabil. Jr. (1983). *Her Immaculate Hand. Selected Works By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy*. Binghamton. N. Y: Medieval and Renaissance Texts and Studies.

Labalme, P. (1981) "Venetian women on women: three early modern feminists". *Archivio veneto*, n. 117.

Lenzi, M. L. (1982). *Donne e Madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Torino: Loecher.

Lotti, F. (2015) "«...Cessate dir male de le donne!». Echi della querelle des femmes europea nel primo Rinascimento italiano (1520-1540)". *Historia Magistra, Rivista di Storia Critica*: 19, 3, 47-59.

Marinelli Vacca, L. (1600). *La nobiltà, et l'eccellenza delle donne, co'difetti, e mancamenti de gli huomini. Discorso di Lucretia Marinella, in due parti diuiso*. Venecia: Gio. Battista Combi.

Marinelli Vacca, L. (2013). *De la nobleza y excelencia de las mujeres*, Edición y Estudio crítico y aparato bibliográfico: Antonella Cagnolati Traducción: Mercedes González de Sande. Sevilla: Arcbiel.

Martínez de Toledo, A. (1498), *El Corbacho*, Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Polono.

- Matthews Grieco, S. (1990). "La «Querelle Des Femmes» Nell'Europa del Rinascimento". In *Quaderni storici*. Nuova serie. Vol. 25. n. 74 (2). Agosto, 683-688.
- Nogarola, I. (2013) ¿Quién pecó más Adán o Eva? Edición y traducción de M. Arriaga Flórez, Sevilla: Arcibel.
- Ortensio L. (1543). *Paradossi cioè, sententie fuori del comun parere nouellamente venute in luce, opra non men dotta, che piaceuole, & in due parti separata*, Lione: Giovanni Pullon da Trino.
- Passi, G. (1599). *I donneschi difetti*, Venezia.
- Piccolomini, A. (2001). *La Raffaella, ovvero Dialogo della bella creanza delle donne*, a cura di G. Alfano, Roma: Salerno.
- Ramírez Almazán, D., Martín Clavijo M., Aguilar González, J., Cerrato D., (coords.) (2011), *La querella de las mujeres en Europa e Hispanoamérica*, Sevilla: Arcibel Editores.
- Ríos de la Llave, R. (2018). "No hay que tolerar a aquellos que con boca de perro intentan hablar mal de las mujeres": Alonso de Cartagena, la cuarta cuestión del "Duodenarium" y la Querella de las mujeres", En *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n. 28, 203-233.
- Rivera Garretas, M. (1996). "La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual". *Política y Cultura*. núm. 6. Primavera, Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Distrito Federal, México, 25-39.
- Romagnoli, A. (2009). "Filoginia e Misoginia nel Cinquecento sulle tracce di Castiglione e di Alessandro Piccolomini", In *Letteratura italiana Antica*, n. 17, 201-300.
- Rosal Nadales, M. (2018). "La ciudad de las damas. Una lectura desde el siglo XXI", en Arriaga Flórez, M. Martín Clavijo, M. Moreno Lago, E. (coords.) *Debating the Querelle des Femmes. Literature, Theatre and Education*, 415-427.
- Ross, S. G. (2009). *The birth of feminism: woman as intellect in Renaissance Italy and England*. Cambridge: MA. London.
- Sampedro López, R. (2018). "La Querella de las mujeres en Castilla (siglo XV) y su relación con la historia de las mujeres y la historia de género", en *Historiografías: revista de historia y teoría*, n. 16, 36-56.
- Scott, J.W. (1999). "La Querelle des Femmes' in the Late Twentieth Century", *New Left Review* 226, 1997, 3-19 (trad. esp. de M. Bofill Abelló, "Género y representación paritaria. La 'Querelle des femmes' a finales del siglo XX", *Historia, Antropología y fuentes orales* 22, 9-29.
- Scott, W., J. (2000). "La querelle de las mujeres de finales del siglo XX". *New left review*. Nº. 3. 97-116.
- Segura Graiño. C. (coord.) (1996). *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?* Madrid: Al-Mudayna.
- Segura Graiño. C. (coord.) (2001). *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la historia de las mujeres*. Madrid: Narcea.
- Segura Graiño. C. (coord.) (2011). *La Querella de las Mujeres II 1405-1605: La Ciudad de las Damas y el Quijote*, Madrid: Al-Mudayna,
- Segura Graiño. C. (coord.) (2011). *La Querella de las mujeres siglos XIV-XV. Antecedentes de la polémica feminista*, Madrid: Asociación Al-Mudayna.

- Serrano Farina, F. (2012). "Del debate a la propaganda política mediante la Querrela de las mujeres en Juan Rodríguez del Padrón, Diego de Valera y Álvaro de Luna". *Talia dixit*, N° 7, 97-115.
- Tarabotti Sor Arcangela (2013). *Antisátira Menippea contra el lujo de las mujeres*. Edición, estudio crítico y traducción Dolores Ramírez Almazán. Sevilla: Arcbiel.
- Tarabotti Sor Arcangela (2013). *Las mujeres son de la misma especie que los hombres*. Traducción e introducción Juan Aguilár. Sevilla: Arcbiel.
- Vargas Martínez, A. (2010). "Discursos sobre la maternidad en tratados filóginos del siglo XV", en Cid López, R. M. (coord.) *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*. Madrid. Al-Mudayna, 315-330.
- Vargas Martínez, A. (2013). "Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (El Triunfo de las donas de Juan Rodríguez de la Cámara)". *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. "0 N° 2, 263-288.
- Vargas Martínez, A. (2016). *La Querrela de las mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*. Madrid: Fundamentos.
- Vargas Martínez, A. (2018). "La Querelle des Femmes: una tradición política", *Segni e Comprensione* 9, 134-149.
- Vélez-Sainz, J. (2015). *La defensa de la mujer en la literatura hispánica*, Madrid: Cátedra.
- Viennot, E. (2004). "Culture philogyne. culture misogynne: un conflit de classe au coeur de la construction de l'État moderne", en Sellier G., Viennot E., (coords.), *Culture de masse. Culture d'élite et diffé-*
- rence des sexes*. Ed. Geneviève Sellier and Eliane Viennot. Paris: L'Harmattan.
- Viennot, E. (2012). *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des femmes et des hommes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*. Saint Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Wood, Diane S. (1997). "In Praise of Woman's Superiority: Heinrich Cornelius Agrippa's De nobilitate (1529), *Sex and gender in medieval and renaissance texts: The Latin tradition*, 189-206.
- Zemon Davis, N. (1977). "La storia delle donne in transizione: il caso europeo", en *Nuova DWF*. N. 3, 7-33.
- Zimmermann, M. (1999). "La 'Querelle des femmes' come paradigma culturale", en Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte, A., Kuehn, T., *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino, 157-173.

LODOVICO DOLCE NELLA STORIA DELLE IDEE FEMMINISTE

LODOVICO DOLCE IN THE HISTORY OF FEMINIST IDEAS

Ada Boubara

Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki, Greece
boubara@itl.auth.gr

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Parole chiave: Lodovico Dolce, comportamento, donne, maritate.

Key words: Lodovico Dolce, behavior, women, married.

Riassunto: Lodovico Dolce (1508/1510-1568), umanista e studioso del Cinquecento, fu tra gli intellettuali che parteciparono alla Querelle des Femmes durante il periodo rinascimentale. Proprio in questo ambito si colloca il suo trattato *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institution delle donne secondo li tre stati che cadono nella vita humana*. L'obiettivo dell'articolo consiste nell'esaminare ed evidenziare le idee di Dolce sulla "institution della maritata" esposte nel secondo libro del *Dialogo*, presentare il profilo femminile proposto e le virtù di cui deve essere dotata una donna coniugata nella società del XVI secolo.

Abstract: Lodovico Dolce (1508/ 1510-1568), a humanist and scholar of the 16th century, was among the intellectuals involved in the Querelle des Femmes, during the Renaissance period. His treatise *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institution delle donne secondo li tre stati, che cadono nella vita humana* represents precisely this context. The purpose of this article is, on one hand, to examine and highlight Dolce's argumentation on the "institution della maritata" set out in the second book of the *Dialogo*; on the other hand, its aim is to present the suggested female profile and the virtues that a married woman should have in the XVIth century society.

1. Introduzione

La tematica della Querelle des Femmes e le testimonianze scritte relative a questo argomento sono molte e come emerge dallo studio di Virginia Cox, *Women's Writing in Italy, 1400–1650* (Cox, 2008) e di Mercedes Arriaga su "Le scrittrici marchigiane:

(Questa ricerca è risultato del Progetto «Men for Women. Voces Masculinas en la Querella de las Mujeres» (PID2019-104004GB-I00), Ministerio de Economía y Competitividad).

un giallo letterario” (Arriaga Flórez, 2008) possiamo notare che nell’ambito italiano, già nel tredicesimo e nel quattordicesimo secolo, sono presenti testi in cui appaiono versi scritti da donna, come ad esempio quelli di Giustina Levi Perotti, Elisabetta Trebbiani, Monna Nina e altre che con le loro opere poetiche offrono un contributo all’avvio della Querelle (Arriaga Flórez et al, 2012). Inoltre, come sostiene Daniele Cerrato nel suo articolo *Sorelle di Querele. Poetesse dell’al-Andalus, trobairitz e poetesse italiane del Duecento e Trecento* (Cerrato, 2015):

il dibattito/polemica legato ai meriti e alla dignità delle donne, trova ampio spazio durante i secoli XV e XVI, in una serie di trattati composti da Mario Equicola, Galeazzo Capra, Torquato Tasso, ai quali si affiancano i testi di autrici quali Isotta Nogarola, Arcangela Tarabotti, Moderata Fonte, Cassandra Fedele, Lucrezia Marinella. Si tratta di un confronto letterario che si sviluppa soprattutto attraverso la prosa, ma vi prenderanno parte anche poetesse tra cui Laura Terracina, Laura Battiferri, Veronica Gamba e Veronica Franco (Cerrato, 2015: 232).

I testi medievali del XIII secolo di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai e Stefano di Borbone presentano la posizione della donna entro un certo stato sociale e vengono definiti i “loro ruoli fondamentali: sposate, vedove, vergini e fanciulle, monache e religiose. Ne esce un quadro ora conturbante, ora grottesco ed esilarante: alle donne, di qualunque condizione sociale siano, è sempre proposto di *non fare qualcosa*” (Casagrande, 1978: retro di copertina). Inoltre, come si vede anche dall’articolo «*Sposa, figlia, sorella e vecchia matre*». *Invecchiare donna in età moderna, tra demografia e cultura* di P. Renée Baernstein (Baernstein, 2006) nello spazio europeo:

una donna [...] misurava i passaggi della propria vita in base alle differenti relazioni intrattenute con gli uomini nel corso del tempo: era una vergine sotto il tetto del padre, diventava poi una moglie quando era “menata” dal marito. Poi, di solito, veniva la maternità e, se la donna sopravviveva ai rigori delle gravidanze e dei parti, diventava una vedova dopo la morte del coniuge. Di fronte alla legge e alla sua famiglia, erano queste le condizioni che definivano una donna; le tappe più importanti, mentre cresceva, erano quelle in cui usciva o entrava nella casa di un uomo (Baernstein, 2006: 213).

Nel periodo dell’Umanesimo e nel successivo Rinascimento, le riflessioni intorno alla questione femminile (Fahy, 1956; Sanson & Luciola, 2016) e alla posizione della donna, diventano sempre più frequenti.

In particolare, come si nota dall’articolo di Paola Cosentino *Tragiche eroine. Virtù femminili fra poesia drammatica e trattati sul comportamento* (Cosentino, 2006):

All’inizio del XVI secolo, la condizione femminile diventa infatti oggetto di una intensa riflessione che tocca i più diversi ambiti e penetra in tutti i generi letterari. Tanto nella novella quanto nella lirica cortigiana, tanto nei trattati quanto nei poemi cavallereschi la donna è al centro di una rinnovata curiosità. Come testimonia il progressivo affermarsi di una vera e propria «querelle des femmes», non soltanto i compiti, ma anche la stessa natura femminile vengono ora interamente rimessi in discussione (Cosentino, 2006: 69).

Entro allora tale dibattito intorno alla superiorità o inferiorità delle donne, affiorano dei “trattati di institutio della donna, generalmente orientati a fornire norme e regole che definiscono una vera e propria grammatica del comportamento” (Cosentino, 2006: 69).

In questo quadro si inserisce Lodovico Dolce¹ (Cicogna, 1862; Dionisotti, 1970; Romei, 1991; Terpening, 1997) il quale partecipò al dibattito sulla condizione della donna nella società del sedicesimo secolo. Il suo contributo alla Querelle des Femmes fu il *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institution delle donne secondo li tre stati, che cadono nella vita humana*², una dissertazione di carattere pedagogico di importante valore culturale. Un trattato che “al suo interno avviene infatti il processo di sostituzione e scambio dell’archetipo aristocratico con l’archetipo borghese” (Sberlati, 1997:162).

Il *Dialogo di Lodovico Dolce, della institution delle donne secondo li tre stati, che cadono nella vita humana* “modellato sul trattatello del Vives”³ (Cosentino, 2006: 82) *De institutione foeminae Christianae* (Del Nero, 2006), si svolge tra gli interlocutori Flaminio e Dorotea. È composto da tre libri, ognuno dei quali presenta i ragionamenti e le regole di comportamento per le tre fasi della vita delle donne (Matthews

1. Lodovico Dolce (Venezia 1508/1510-Venezia 1568) fu umanista e studioso veneziano del XVI secolo, scrittore prolifico che ha collaborato a lungo con il tipografo Gabriele Giolito de’Ferrari. Ebbe rapporti con molti celebri intellettuali e artisti della sua epoca, tra cui Pietro Aretino, Tiziano, Pietro Bembo e altri. Scrisse trattati, commedie, tragedie, testi in versi e in prosa. Inoltre, fu abile traduttore di testi classici e curatore di opere di grandi scrittori.

2. Prima edizione a Venezia per i tipi di Gabriele Giolito de’Ferrari nel 1545.

3. Juan Luis Vives (Valencia 1492-Bruges 1540) fu spagnolo umanista e studioso. La sua opera *De institutione foeminae Christianae*, stampata per prima volta nel 1524 ma dopo ripubblicata e rivista nel 1538, è un trattato importante del periodo rinascimentale da cui emergono le regole che deve seguire una donna nella società del suo tempo e ovviamente secondo i dettami della fede cristiana.

Grieco & Brevaglieri, 2001; Cox, 1992), “vergine in attesa di matrimonio, [...] sposa e madre; casta vedova devota alla memoria del marito” (Sberlati, 1997: 124).

Così il tema del matrimonio “è stato trattato durante il secolo da molti eruditi e fu argomento di testi vari, laici e religiosi, in versi e in prosa” (Sanson, 2015: 50) e l’obiettivo di questo testo consiste nel presentare una disamina delle idee di Lodovico Dolce sulla “institution della maritata” esposte nel secondo libro del *Dialogo*; raffigurare il ritratto femminile proposto e le virtù della donna coniugata nella società del sedicesimo secolo in quanto:

anche se i dilatati orizzonti mentali del Rinascimento avevano consentito l’emergere e il diffondersi di una nuova idea di femminilità, [...] scopriamo in realtà che la condizione storica della donna, [...] era socialmente ancora irreggimentata nel tradizionale ordine tripartito degli ‘stati’ verginale, maritale e vedovile. Il suo ruolo non aveva altre dimensioni all’infuori di queste tre: vergine in attesa di matrimonio, di frequente con un uomo impostole da legami di interesse dinastico o finanziario; sposa e madre; casta vedova devota alla memoria del marito (Sberlati, 1997:124).

2. I ragionamenti di Lodovico Dolce sulla “institution della maritata”

Per seguire il filo del discorso dello scrittore veneziano dedicato all’istituzione della donna maritata, è indispensabile ritornare al primo libro del trattato in cui si presenta il percorso formativo della vergine (Boubara, 2020) e le virtù di cui deve essere dotata allo scopo di essere pronta e giustamente istruita per arrivare alla soglia

delle nozze. Quindi per quanto riguarda l'educazione della fanciulla:

notiamo che il percorso formativo inizia già dal valore dell'allattamento materno. Passa in seguito ai giochi adatti, insiste sui buoni costumi e la virtù e presenta l'importanza della religione e della gestione domestica. Nello stesso tempo, la ragazza deve essere colta e aver letto dei testi che esaltino la bellezza dell'anima. È necessario, inoltre, che la giovinetta sia timida, che segua un contegno di verginità e castità e che eviti il male dell'ozio. Similmente, ornamenti di bellezza, vestiti di lusso, giochi d'azzardo, come le carte o i dadi, sono interamente vietati. La selezione e la valutazione dello sposo, infine, è obbligo del padre e solo lui ha l'incarico e la responsabilità della scelta giusta (Boubara, 2020: 58).

Le considerazioni espone delineano il ritratto immaginario della giovinetta vergine, condizione necessaria per il percorso della futura sposa, preparata per inserirsi nella seconda fase della sua vita, quella di donna maritata. Di conseguenza, la sposa, per poter concepire il suo ruolo entro questo nuovo contesto, ha bisogno della formazione appropriata e il secondo libro del *Dialogo*⁴ si occupa di questo tema.

Osservando gli argomenti trattati constatiamo che Dolce in qualità di educatore attraverso la voce dell'interlocutore Flaminio, inizia il suo discorso elogiando la bellezza del giardino, lo spazio scelto per il dialogo con Dorotea, e subito coglie l'occasione per paragonare l'incanto di questo posto florido con la grazia del matrimonio, poiché "il matrimonio, quando è formato da quegli ordini, et conservato da quelle condizioni che si convengono a cosa di tanta importanza, esso è appunto simile a un

4. Tutte le citazioni sono riportate dal testo originale dell'edizione del 1545 per i tipi di Gabriele Giolito de' Ferrari.

Giardino ripieno di tutte le contentezze e felicità humane" (Dolce, 1545: 39).

Lo scrittore partendo da questa premessa generale per lo spozalizio, continua il suo ragionamento introduttivo e sottolinea "che avanti, che la [...] figliuola entri in casa del novello marito, è mestiero, che si riduca molto bene nella memoria l'ufficio e il fine del matrimonio, per poter poi sodisfar pienamente con l'opera a quello, che ella havrà prima considerato con l'intelletto" (*ibidem*) ed espone il principio che "l'huomo e la Donna altro non essere che una carne istessa. Onde congiunti insieme, di due corpi divengono uno solo; e ne formano quel mirabile Hermaphrodito, che non si può dividere" (*ibidem*). Di conseguenza "è adunque l'ufficio del matrimonio congiungere il Marito e la moglie con sì stretta unione, che non siano più che uno; e il fine è generare" (Dolce, 1545: 40).

Lodovico Dolce per consolidare il suo ragionamento presenta l'opinione di Francesco Barbaro secondo il quale "il matrimonio essere perpetuo congiungimento di huomo e di donna, ordinato per cagione di crear legitimamente figliuoli, e di fuggire adulterio" (*ibidem*). Per enfatizzare la sua tesi, il trattatista fornisce degli esempi dall'antichità, e in particolare fa riferimento ai Romani e ai Lacedemoni; evidenzia il modo in cui venivano affrontati coloro che non avevano prole e sottolinea che in quelle società creare figli ed eredi era un atto di importanza vitale. Successivamente, il ragionamento si sposta sulla tematica centrale dell'educazione della maritata e sulle regole da rispettare rigorosamente ed inevitabilmente.

La sposa, infatti, non deve considerare il suo passaggio al matrimonio come un momento di festa, di divertimento, bensì

essa deve affrontare il vincolo matrimoniale come se entrasse in un “albergo casto e santo: nel quale facendo ella col marito quella perfetta unione, che dicemo, vivi felice tutto il suo tempo” (*ibidem*). Viene chiarito subito che questa unione ha come capo il marito e la moglie è costretta ad amarlo e onorarlo, cioè la donna deve sapere che “tutto il governo della moglie dependa dal Marito” e che “al Marito appartiene il comandare, e a lei l’ubbidire è richiesto” (Dolce, 1545: 40). Tuttavia, viene chiarito che la donna non deve affrontare il concetto dell’obbedienza come sinonimo della servitù perché, “quando servendo al Marito, è servire a se medesima, e se pure ella meritasse nome di servitù; è ripiena di tanta soavità e dolcezza, che avanza ogni libertà” (*ibidem*).

Di nodale importanza della riflessione di Dolce è che dal momento in cui l’unione dei coniugi è un legame sacro, la donna, proprio a causa della religiosità dell’atto dello spozalizio, deve passare il giorno delle nozze:

non in Danze e Conviti, come è costume si consumi, ma tutto si spenda in rivolger preghi a Dio, che sì come egli solo è Auttore del matrimonio; così a quello (la sua merce) porga il favore della sua gratia: senza la quale niuna operatione fra mortali hebbe mai buono succedimento (Dolce, 1545: 41).

Viene enfatizzato il valore e il peso delle nozze dal punto di vista religioso, come momento di suprema grazia concessa da Dio, bisogna affrontarlo con il massimo rispetto e la necessaria spiritualità, ed inoltre, divertimenti e svaghi non sono compatibili con il vero significato del giorno delle nozze. Nel successivo ragionamento Dolce situa la giovane donna maritata nell’ambiente della dimora dello sposo ed inizia la presentazione di tutte

le virtù che la coniuge deve possedere da quel momento in poi. In questo contesto, è fondamentale che “fra tutte le virtù pertinenti alla maritata, ne n’habbia due, che dell’altre tengano la maggioranza: [...] queste sono castità in lei, et amore verso il marito” (*ibidem*).

La virtù della castità è fondamentale per l’educazione della donna e questo è un ragionamento evidenziato e commentato da Lodovico Dolce al primo libro del *Dialogo* dedicato all’istituzione della vergine. Anche per la donna maritata la castità è una delle sue doti più preziose, un pregio necessario e importante che:

dee portar seco dalla casa del padre: [...] la moglie, che offende questa, offende primieramente Dio, con l’autorità di cui è fatto il matrimonio; ed a cui giurò la purità del letto matrimoniale. Da poi fa ingiuria al marito, [...] fa ingiuria alla charità del prossimo; perché non se ne trova a lei alcuno maggiore di colui, che le è padre, fratello, compagno, marito e Signore. Diparte la unione, [...] Spezza il legame santissimo del congiungimento humano, rompe la fede, [...] Leva la compagnia civile: offende le leggi e la patria: flagella il padre, la madre, le sorelle, i fratelli, i parenti, e gli amici. È di cattivo esempio ai suoi: infama la famiglia: e poi, ch’è divenuta madre, è madre così iniqua e scelerata, che i figliuoli udir ragionar di lei non possono senza vergogna; né ricordare il nome del padre senza dubbio d’esser suoi figliuoli (Dolce, 1545: 41).

Dopo questo lungo elenco dei mali provenienti dall’assenza della castità, lo scrittore afferma che per le donne maritate la verginità appartiene alla fede e al marito, così se la maritata non rispetta i dettami della buona condotta in virtù della castità e la offre ad altri “commette il peccato del latrocinio” (Dolce, 1545: 42). Nella riflessione che segue, il discorso si concentra

sulla tematica della corporatura. La donna non ha diritti sulla gestione del suo corpo il quale “è tutto in poter del marito” (Dolce, 1545: 43).

In seguito, viene affrontato il tema dell’adulterio, il quale corrompe il matrimonio, provocando anche danni ai figli ma anche al valore dello spozalizio dato che “Due altri beni ne corrompe l’Adulterio, per cagion de quali il matrimonio è formato: l’uno è la prole; l’altro la facultà: perciò che la prole, come io dico, fa incerta: ed è cagione, che si consumano le facultà” (*ibidem*). Viene presentato un lungo elenco di casi di donne che per mantenere la loro castità hanno preferito la morte.

Successivamente il trattatista espone la riflessione relativa all’amore della moglie nei confronti del marito che è una delle due virtù fondamentali della maritata messa in evidenza nell’incipit del suo discorso. Per questa considerazione è importante notare che lo scrittore sostenga che le donne coniugate, debbano amare il marito come amano sé stesse e come amano i propri familiari cioè “lui essere a lei in luogo di padre, di madre, di fratello, e di sorella” (Dolce, 1545: 44). Il discorso, inoltre, raffigura il rapporto matrimoniale come un legame che supera l’amicizia perché “vince di gran lunga tutte le altre amicitie” (*ibidem*) e in più la coppia ha un’anima e un corpo. Da questo accoppiamento “un solo uomo si forma: atteso, che l’animo della moglie dee vivere in quello del marito; et ella a lui, come a parte migliore di se medesima, in tutte le cose ubbedire, et render honore” (*ibidem*).

Lo scrittore, per rafforzare il suo pensiero e chiarire in maniera indiscutibile la posizione della donna nel matrimonio, dichiara che essa, essendo più debole dell’uomo, ha bisogno di protezione, “lontana dal ma-

rito, riman sola, ignuda, et soggetta a tutte le offese” (Dolce, 1545: 44). Solo vicino al consorte, solo se è accompagnata dal marito, suo signore, “dove ella si trova, ivi è la sua patria, la sua casa, i suoi parenti, i suoi domestici, et tutte le sue ricchezze” (*ibidem*).

L’interlocutore Flaminio, nel corso della sua argomentazione, fornisce degli esempi di donne maritate valorose che non hanno tradito i principi della fede, dell’amore e della castità e hanno onorato la sacra unione delle nozze come Issicratea moglie di Mitridate Re di Ponto, Flacilla Nonio Prisco, Sulpitia, la moglie di Ferdinando Gonzaga Conte di Castella, Alceste, Laodamia, Paolina moglie di Seneca, Giulia figliuola di Giulio Cesare, Cornelia l’ultima moglie di Pompeo e tante altre. L’elenco dei nomi enumerati è lungo e copre un arco di tempo dall’antichità fino ai giorni del trattatista, il quale esalta e descrive il comportamento di tutte queste donne maritate e in più presenta un caso di particolare interesse come dimostrazione di assoluta devozione al marito. Si tratta di una giovane moglie “chiamata Gamma: bella di corpo, ma molto più di animo” (Dolce, 1545: 46) la quale per non violare le leggi matrimoniali, per non essere infedele al marito e per vendicare la morte del consorte, finge di essere felice futura sposa dell’uomo che ha ucciso suo marito. Proprio nel momento della celebrazione delle nozze si uccidono tutti e due bevendo del vino avvelenato. Gamma lascia il suo ultimo sospiro esclamando:

hora me n’andrò contenta a trovare il mio Sinato. Da poi rivoltasi a Sinorige, seguì. Et tu crudele e scelerato huomo puoi ordinare ai tuoi servi, che invece delle pompe delle nozze, che malamente hai desiderate, apparecchino sepoltura al tuo corpo (Dolce, 1545: 46).

Il trattatista nel corso della presentazione di questa sua riflessione sottolinea che la donna maritata ha sempre bisogno di mettere la vita del consorte al di sopra di tutte le sue comodità e unisce questo aspetto al sentimento dell'amore. Per evidenziare il valore basilare dell'amore nel legame matrimoniale lo scrittore dichiara che la moglie deve "amar sinceramente e con tutto l'animo il suo consorte" (Dolce, 1545: 47) e sottolinea che l'amore per il marito è il primo e basilare obbligo della sposa. Chiarisce le caratteristiche di questo amore e spiega che:

conviene, che con questo amore sia congiunta una somma riverentia, e una obediencia più, che perfetta: con ciò sia cosa, che non solamente le leggi humane, ma le Divine comandano, che la moglie sia soggetta al marito: e non solamente le leggi, ma la natura istessa questa femminile soggettione dimostra (Dolce, 1545: 47).

Di grande importanza è questo punto del *Dialogo* poiché l'interlocutore Flaminio il trattatista Lodovico Dolce sostengono l'opinione riguardante la natura del sesso femminile. Nel matrimonio la donna deve rispettare il marito come capo e deve essere governata da lui dato che "alla Donna è così di mestiero il governo dell'huomo; come è a ciascun cielo, lo effetto di chi lo muove" (*ibidem*).

Per chiarire il ragionamento dell'amore e dell'ubbidienza della maritata nei confronti del suo capo-marito, lo scrittore parte dalla premessa che la donna può essere amata dallo sposo se gli è del tutto devota, se tutto quello che fa, tutto quello che pensa mira ad accontentare lui, se "tutte le sue opre corrispondino al voler di lui" (*ibidem*). La giovane sposa necessita essere preparata ad affrontare la vita coniugale con tutti gli aspetti positivi e

negativi, il che significa i momenti belli o brutti, la ricchezza o la povertà, la salute o la malattia, la bellezza esteriore della giovinezza o la senilità poiché "il vivere humano è come il giuoco d'i Dadi" (Dolce, 1545: 48). Di conseguenza la donna maritata deve essere preparata per tutte le eventuali possibilità e deve sempre essere partecipe del bene e del male del consorte. Nello stesso contesto dei consigli per la vita coniugale viene evidenziato anche il ragionamento secondo il quale la donna necessita prestare "insieme opera non solo di Moglie, ma di Medica, e di cuoca, e (senza alcuna vergogna havere) di servente" (*ibidem*). L'elenco dei consigli alla giovane maritata continua, è necessario affrontare il carattere del marito, se "sarà superbo, bisogna che contra questa superbia opponga lo scudo della humiltà: se sdegnoso, quello della patietia" (Dolce, 1545: 49). In più, il trattatista afferma che la sposa non deve mai prendere in considerazione la felicità di altre maritate che magari sembrano più felici proprio perché "chi può saper quello, che giace ascoso sotto i tetti di tante case?" (*ibidem*).

Dunque, la donna coniugata per ottenere la felicità e la tranquillità in casa deve sapere quando è il momento giusto per parlare, per rilevare i suoi errori commessi e nello stesso tempo deve sapere quando bisogna tacere:

et se peraventura (quel, ch'è più difficili a supportare) egli trasportato da ira, o da qualche infirmità d'animo, s'inducesse a batterla; tenga alhora d'esser dalle mani di Dio per castigo de suoi peccati battuta: Anchora che di rado avverrà, che la buona moglie e prudente sia battuta dal marito (Dolce, 1545: 50).

Ciò nonostante, tutto quello che avviene nell'ambito domestico, le sofferenze,

i disagi, le difficoltà “si debbono tener rinchiusi e sepelliti dentro le case” (Dolce, 1545: 50) per proteggere la fama e il nome del marito. In aggiunta, la maritata, “si dimostri verso di lui, quale si sogliono dimostrar le buone madri verso sì fatti figliuoli” (*ibidem*). In merito a tale argomento, e secondo i suggerimenti proposti, il trattatista riassume il suo ragionamento affermando che:

ora, quale egli si sia, è marito, capo, e Signore della femina: dato a lei da Dio, dalla chiesa, e dai parenti. di tanto numero d'huomini questa è la sorte et la parte sua: bisogna che si contenti, e supporti con buono animo quello, che mutare non si può: bisogna, che lo ami, che l'honori, e che l'osservi: se non per lui (che per lui, in quanto è marito, si dee amare, honorare, e osservare) per coloro, che glie l'hanno dato, e per la fede da lei obligata nel maritare (Dolce, 1545: 50).

In seguito, il discorso mette in risalto il fatto che la maritata è obbligata ad avere come assoluta priorità i bisogni del marito, e deve mirare sempre alla soddisfazione delle sue esigenze poiché in tal modo la casa sarà regnata dalla concordia, dalla pace e dalla carità. In caso contrario la loro dimora “che dovrebbe esser casa di pace e d'amore, è fatta albergo d'odio e di discordia” (Dolce, 1545: 51).

È necessario evidenziare che lo scrittore insiste sul valore fondamentale della concordia come elemento indispensabile per la felicità e la tranquillità degli sposi nel matrimonio, al contrario la discordia genera soltanto ostacoli e sventure. Per consolidare la sua riflessione il trattatista cita Pitagora e i principali insegnamenti ai suoi allievi, uno dei quali era “dalla casa la discordia” (*ibidem*); quindi la pace nel matrimonio si mantiene se la donna agisce costantemente nel quadro della conformità, del consenso, della comprensio-

ne. In tale contesto Dolce, sotto la voce di Flaminio, afferma “che volendo nel matrimonio la pace, vi sia la concordia: la quale in buona parte è posta in mano alla moglie” (Dolce, 1545: 52); ciò significa che la maritata deve seguire il volere del marito e il suo umore, “non gli si voglia anteporre in alcuna cosa' [...] le ricchezze, le povertà; le allegrezze, gli affanni; i beni e i mali tenga communi egualmente” (Dolce, 1545: 53). Per il concetto della comunanza si rifà all'esempio dei Romani “che tra il marito e la moglie alcuna cosa si potesse dir propria né distinta” (*ibidem*) e al pensiero di Platone secondo cui “in una bene ordinata Republica si debba levar via queste voci Tuo e Mio” (*ibidem*). Così, indipendentemente dal discorso relativo al concetto della comunanza, la supremazia del marito è indiscutibile, è padrone e Signore e la donna anche se porta da casa sua dote e ricchezza considerevole, una volta maritata tutto passa al marito, mentre la donna con “la honestà, la castità, la bontà, la virtù, la obedientia, la diligentia nel governo della famiglia, e sì fatti thesori: dei quali s'ella è abondevole, è riccamente dotata d'ogni bene.” (*ibidem*).

Quindi l'interlocutore, esaltando il valore della concordia come sfondo innegabile per un matrimonio riuscito e mettendo in evidenza le virtù preziose, riferite sopra, come doti inestimabili della donna maritata, conclude questa sua argomentazione con l'esaltazione della devozione, del rispetto e della fedeltà della sposa, il che significa che “la sua obedientia deve essere appoggiata sopra l'amore; dove quella delle fanti procede solamente dall'obbligo et dalla timidità” (Dolce, 1545: 54).

Il ragionamento successivo riguarda il con cui la maritata “si debba trattener col marito nelle dimore famigliari” (*ibidem*).

Il trattatista presenta a tal proposito i suoi suggerimenti e le regole che la sposa deve rispettare e seguire nell'ambito del focolare domestico. Quindi "tra il marito e la moglie non doveva haver luogo ira né amaritudine alcuna. [...] che con l'amore si conviene accompagnare una grata piacevolezza e soavità di attioni" (*ibidem*). I coniugi non devono avere nessun segreto o desiderio nascosto, la moglie non deve essere curiosa, non deve mai parlare male al marito o offenderlo e ovviamente mantenere la sua castità. Inoltre, deve scegliere vestiti che sono apprezzati e approvati dal marito e lo stesso vale per tutti i lavori di casa; insomma deve stare attenta a evitare le discordie.

Dopo la presentazione dei dettami del comportamento della maritata nell'ambiente della casa, il trattatista passa a ragionare sulla gelosia e sui grandi problemi che causa nel matrimonio. Per questa "acerbissima passione dell'animo" (Dolce, 1545: 55) che potrebbe dimorare nella mente e nella psiche di ambedue i coniugi, lo scrittore presenta le regole della condotta della sposa allo scopo di evitare la gelosia del marito e i problemi consecutivi che genera questo tormento disastroso. Oltre allora alla virtù della castità, la maritata ha l'obbligo di stare attenta a non creare mai sospetto al marito per le sue azioni; il che significa che non deve:

ammettere in casa persona alcuna, se non di consentimento del marito: non parlar d'alcun' huomo, se non parcamente: non mostrar molto desiderio di gire a feste, a visite, o dove che sia, se non di ordine del marito: non usare ornamenti, che avanzino il costume di lei: non pregar con molta istanza per altrui, et sì fatte cose: le quali tutte possono rendere odore di contaminato animo (Dolce, 1545: 55).

Inoltre, è da notare che da questo ragionamento emerge un elemento essenziale: se il doloroso sentimento della gelosia entra nell'anima della maritata, in primis deve pensare che il marito è il suo padrone, il suo Signore e inoltre le leggi della castità riguardano le donne. Di conseguenza queste due considerazioni sono i motivi per cui la maritata non ha diritto alla gelosia, e "dee la buona moglie tolerarlo con patientia" (Dolce, 1545: 56). La successiva riflessione riguarda la gestione domestica e come la maritata deve affrontare questo suo ruolo rilevante. Le regole sono bene precise:

dee adunque la moglie esser diligentissima in conservare tutto quello, che entra in casa, et fuggendo la prodigalità, non discenda però all'Avaritia; ma tenga una certa temperatezza, che non si accosti al poco, né al soverchio. Allegrisi di veder nel marito spese di honore, et opere di charità. Provegga, ch'alla famiglia niuna cosa manchi: [...] Non sia verso i famigliari aspra, né dura, ma benigna e piacevole. [...] che fosse severa senza asprezza, e diligente senza violentia: (Dolce, 1545: 57).

Lo scrittore-interlocutore, per consolidare il suo discorso riporta il parere dell'Apostolo Paolo il quale "aggiunge alla prudentia ed alla castità della Donna la cura delle cose della famiglia" (Dolce, 1545: 58). L'ultimo ragionamento riporta il pensiero aristotelico per sottolineare e riassumere in forma di epilogo i dettami da seguire per il governo del domicilio. Mette in evidenza il peso fondamentale del ruolo della maritata al trattamento "di tutte le cose che sono dentro la casa" (*ibidem*); il marito ha il compito di "aquistare" e la moglie quello di "conservare". In più la donna coniugata deve avere un atteggiamento di rispetto sia nei confronti del marito che nei confronti delle leggi matrimoniali imposte da Dio, allevare figli disciplinati e onesti,

seguire una vita di indiscutibile castità ed eccellenti virtù, tutti elementi essenziali per il profilo ideale della donna maritata, ma soprattutto la coniuge deve sempre prendere in considerazione che “si come non può esser fiamma senza luce; così è necessario, che la virtù sia accompagnata dall'honore”(Dolce, 1545: 62).

3. La formazione della maritata - Conclusioni

Sintetizzando dunque le idee di Lodovico Dolce, voce maschile che espone i dettami della buona condotta e le regole indispensabili per l'educazione della maritata, notiamo che:

per una donna il giorno della vita arriva presto, come sposa e novella madre. Il primo grande cambiamento in una vita femminile era il passaggio dalla fanciullezza a un breve periodo di adolescenza, quando veniva detta “da maritare”, in età da marito –cioè, postpuberale– ma non ancora sposata. Questa breve fase e il suo culminare nelle nozze [...] rappresentava l'apice rituale della vita di una donna, segnato da cerimonie e attenzione pubblica; un momento atteso –e spesso anticipato– con eccitazione e timore, sia dalla fanciulla che dalla sua famiglia (Baernstein, 2006: 217).

Nel secondo libro del *Dialogo* dedicato all'educazione della donna maritata prevale “un modello di mentalità, oltre che di femminilità, che sta alla base del moderno concetto di famiglia, intesa anche come cellula di un più vasto tessuto sociale tenuto insieme da coesioni aggregative” (Sberlati, 1997: 162). Lodovico Dolce mira a istruire, a preparare la donna coniugata per affrontare lo stato maritale e i suoi consigli sono delle norme che vanno di pari passo con lo spirito e con le esigenze della sua epoca il che significa:

l'ascesa della donna borghese e [...] la decadenza della donna aristocratica [...] si installa la perfetta donna schiettamente ‘borghese’, tutta chiesa e famiglia, il cui modello sociale dominava praticamente con indisturbata prevalenza sino all'emergere del movimento femminista nel nostro secolo (Sberlati, 1997: 162).

Ovviamente tutto il percorso formativo della donna si basa in primis sul valore della formazione della vergine la quale, dotata delle caratteristiche appropriate come la castità e la verginità, è in possesso dei requisiti indiscussi per passare allo stato della maritata in modo degno. Lodovico Dolce tra le norme e i suggerimenti che propone è fondamentale “quello che deve considerare la sposa prima, che ella entri in casa del novello marito” (Dolce, 1545: 4). Il trattatista introduce dal primo libro la tematica dello spozalizio e si sofferma su due punti: il primo è il ruolo del padre nella scelta del marito a cui “si dava consiglio [...] che fossero diligenti consideratori nel maritar delle figliuole; non le ricchezze, ma gli huomini prudenti e di sano intelletto cercando” (Dolce, 1545: 36). Il secondo punto è:

il parallelismo dello spozalizio con il lavoro “di buoni e accurati Agricoltori” (Dolce, 1545: car.36), i quali hanno l'obbligo di “riguardare in qual terreno spargano il seme” (Dolce, 1545: car.36). Quindi la giusta scelta del consorte è fondamentale perché la fanciulla senta “di haver trovato non un marito, quale si desiderava per lei: ma, che un'Angelo le sia mandato da cielo per sostegno e scorta de passi suoi” (Dolce, 1545: car.37) (Boubara, 2020: 58).

Dunque, tutta questa preparazione conduce alla creazione di una donna modello che quando entra nel suo nuovo ambiente domestico sarà in grado di affrontare con abilità e successo il ruolo di moglie, madre

e padrona di casa. Dolce tramite il ritratto della sposa ideale suggerisce una specie di canone secondo il quale la donna coniugata deve affrontare e amare il marito come Signore e capo di tutto, quindi essere obbediente, fedele, casta, saggia nel parlare e nell'agire, deve fare di tutto per mantenere la concordia matrimoniale, saper gestire la passione della gelosia, educare i figli con disciplina, saper governare la casa proficuamente per tutta la famiglia e onorare sempre con le sue virtù sé stessa, il consorte e il suo focolare domestico. In sostanza il secondo libro del *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institution delle donne secondo li tre stati che cadono nella vita humana* offre un piano di formazione completo, finalizzato all'acquisizione di competenze adatte all'inserimento della donna nella società borghese del sedicesimo secolo. Ciò emerge anche dalle parole di Dorotea, interlocutrice del dialogo, che dopo aver sentito la presentazione dei suggerimenti per l'educazione della donna maritata espone il suo parere in merito e dichiara che "Voi, Signor Flaminio, avete vinta l'aspettation mia. Et questa vostra sposa è tale, che merita esservi invidiata da tutti gli huomini" (Dolce, 1545: 62).

Bibliografia

Arriaga Flórez, M. (2008). Le scrittrici marchigiane: un giallo letterario. *Studi Umanistici Piceni*, Sassoferato, Istituto Internazionale di Studi Piceni, n° XXVIII, 161-168.

Arriaga Flórez, M., Cerrato, & D., Rosal Nadales, M. (2012). *Poetas italianas de los siglos XIII y XIV en la Querella de las mujeres*. Sevilla, Arcibel.

Baernstein, P. R. (2006). «Sposa, figlia, sorella e vecchia madre». Invecchiare donna in età moderna, tra demografia e cultura, *Storia delle donne*, 2, Firenze University Press, 213-230.

Boubara, A. (2020). I ragionamenti di Lodovico Dolce sulla Institution della vergine. *Revista de La Sociedad Española de Italianistas*, vol. 14, 51-59.

Casagrande, C. (1978). *Prediche alle donne del secolo XIII*. Milano, Bompiani.

Cerrato, D. (2015). Sorelle di Querele. Poetesse dell'al-Andalus, trobairitz e poetesse italiane del Duecento e Trecento. *Raudem - Revista de Estudios de las Mujeres*, vol. 3, 232-251.

Cicogna, E. A. (1862). Memoria intorno la vita e gli scritti di Messer Lodovico Dolce, letterato veneziano del secolo XVI. *Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, vol. 11, 93-200.

Cosentino, P. (2006). Tragiche eroine. Virtù femminili fra poesia drammatica e trattati sul comportamento. *Italique*, IX, 65-99.

Cox, V. (1992). *The Renaissance dialogue: literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cox, V. (2008). *Women's Writing in Italy, 1400-1650*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Del Nero, V. (2006). Problemi aperti sul 'De Institutione Foeminae Christianae' Di Juan Luis Vives. *Bruniana & Campanelliana*, vol. 12, no. 1, Accademia Editoriale, 11-23.

Dionisotti, C. (1970). Dolce, Lodovico. In *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia, 534-535.

Dolce, L. (1545). *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institution delle donne secondo*

do li tre stati, che cadono nella vita humana. Venezia, Gabriele Giolito de' Ferrari.

Fahy, C. (1956). Three early Renaissance Treatises on Women. *Italian Studies*, 11, 30-55.

Matthews Grieco, S. F., Brevaglieri, S. (Cur.). (2001). *Monaca, moglie, serva e cortigiana: vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma* (Lunaris), Firenze, Morgana.

Romei, G. (1991). Dolce, Lodovico. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 399-405.

Sanson, H. (2015). *Lodovico Dolce, Dialogo della istituzion delle donne secondo li tre stati che cadono nella vita umana (1545)*, Critical Texts, 30, Cambridge, MHRA.

Sanson, H., Lucioli, F. (2016). *Conduct Literature for and about Women in Italy, 1470-1900: Describing and Prescribing Life*. Paris, Classiques Garnier.

Sberlati, F. (1997). Dalla donna di palazzo alla donna di famiglia: Pedagogia e cultura femminile tra Rinascimento e Controriforma. *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 7, 119-174.

Terpening, R. H. (1997). *Lodovico Dolce. Renaissance Man of Letters*. Toronto, University of Toronto Press.

LE VOCI DELLE INTERSEZIONI. POSTCOLONIALISMO E FEMMINISMO: QUANDO LA SUBALTERNA PUÒ PARLARE

THE VOICES OF THE INTERSECTIONS. POSTCOLONIALISM AND FEMINISM: WHEN THE SUBORDINATE CAN SPEAK

Caterina Duraccio

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
cduraccio@upo.es

Recibido: septiembre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Parole chiave: Postcolonialismo, Femminismo, Studi di Genere, Femminismo nero

Keywords: Postcolonialism, Feminism, Gender Studies, Black Feminism

Riassunto: All'inizio degli anni '80 nell'Università di Delhi, un gruppo di studiosi si riunisce per riflettere sulle relazioni tra Occidente ed Oriente. Il collettivo nato dallo storico Ranajit Guha, prende il nome di *Subaltern Studies*, richiamando le teorie gramsciane sulla subalternità. L'analisi dei rapporti di dominio e soggezione tra coloni e colonizzati è centrale nello sviluppo di queste nuove teorie postcoloniali. I protagonisti di questo fervente dibattito non circoscrivono il postcolonialismo dentro precisi confini geografici: la condizione postcoloniale è principalmente ideologica, poiché nasce come prodotto delle relazioni e dei processi storici di colonizzazione. All'interno dei *Subaltern Studies*, la studiosa Gayatri Chakravorty Spivak (1985) si interroga sull'assenza del soggetto femminile nel discorso dei suoi colleghi, ponendo una domanda fondamentale per la teoria postcoloniale e per la teoria femminista: "La subalterna può parlare?" (1988). La donna appare un soggetto ventriloquizzato e costantemente rappresentato e definito dallo sguardo dell'altro. Spivak centra l'attenzione sul bisogno di autodeterminazione del soggetto femminile. Alla voce della filosofa indiana fanno eco le femministe chicanas e afroamericane, che dagli Stati Uniti reclamano un femminismo che tenga conto di tutte le subalternità che agiscono sul corpo femminile, prima fra tutte la razza. La declinazione dell'intersezione tra sesso, razza e classe assume un ruolo fondamentale sia nella teoria postcoloniale che in quella femminista. Nel presente lavoro si analizzano le principali rivendicazioni e le strategie di resistenza usate dalle voci delle subalterne, che marciano alcuni momenti di incontro/confronto tra femminismo e postcolonialismo.

Abstract: At the beginning of the 1980s, a group of scholars met at the University of Delhi to reflect on the relationship between the West and the East. The collective created by the historian Ranajit Guha takes the name of Subaltern Studies, recalling the Gramscian theories on subordination. The analysis of the relationships of domination and subjection between settlers and colonized people is central to the development of new postcolonial theories. The protagonists of this fervent debate do not circumscribe postcolonialism within precise geographical boundaries: the postcolonial condition is mainly ideological since it arises as a product of the historical relations and processes of colonization. Within Subaltern Studies, the scholar Gayatri Chakravorty Spivak questions the absence of the female subject in the discourse of her colleagues, asking a fundamental question for postcolonial theory and for feminist theory: “Can the subaltern speak?” (1988). The woman appears to be a ventriloquized subject and constantly represented and defined by the gaze of the other. Spivak focuses on the female subject’s need for self-determination. The voice of the Indian philosopher is echoed by the Chicanas and African American feminists who from the United States demand a feminism that takes into account all the subalternities that act on the female body, first of all the race. The declination of the intersection between sex, race and class plays a central role in both postcolonial and feminist theory. In the present work we observe some moments of confrontation and encounter between feminism and postcolonialism, the main demands and the strategies of resistance used by the voices of the subalterns.

1. Introduzione

Nel corso dei secoli la storiografia tradizionale ha sistematicamente analizzato i processi storici e politici, adottando la prospettiva (unica ed egemonica) occidentale. La narrazione storiografica, letteraria, politica e culturale ha assorbito l’idea dell’uomo bianco occidentale come un soggetto universale, a partire dal quale si andavano sviluppando le diverse prospettive critiche. La prima rottura con questo modello strutturato di androcentrismo bianco simbolico avviene attraverso i discorsi dei movimenti e della critica femminista che, non solo metteva in discussione il dominio patriarcale in quanto tale ma, e più di ogni altra cosa, proponeva nuove riflessioni e suggestioni intorno alle diversità dei soggetti donne. Fino agli anni Ottanta,

le principali narrazioni femministe erano portatrici di rivendicazioni marcatamente occidentali: le donne che trovavano spazio nelle rappresentazioni del femminile erano specchio di una subalternità di genere, ma non di etnia, né di classe. Sebbene il lavoro delle teoriche femministe occidentali stesse aprendo la strada a nuove interpretazioni delle relazioni tra i sessi, era forte l’assenza di una visione complessiva che tenesse in conto i diversi fattori di subordinazione del soggetto storico, geografico e politico femminile. Le prime riflessioni intorno alla subalternità come condizione geo-politica sono presentate dal collettivo *Subaltern Studies*, attivo nell’Università di Delhi a partire dalla prima metà degli anni ’80. Ranajit Guha, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty riflettono sulla condizione politica del Sud-Est Asia-

tico, in particolare sulle relazioni di potere (politiche e simboliche) con l'Occidente, figlie di decenni di politiche e di pratiche coloniali. Il gruppo di studio proponeva una revisione della narrazione dei processi storici e di una ricostruzione della storia del subcontinente indiano attraverso le voci e gli sguardi dei subalterni. Le teorie postcoloniali puntavano i riflettori sulla parzialità della storiografia occidentale e sull'assenza del punto di vista dei popoli colonizzati. Il collettivo indiano insisteva sulla necessità di integrare la storia minore dei subalterni all'interno della narrazione globale e di studiarne le interazioni, i rapporti di potere e le relative conseguenze sui soggetti storicamente e tradizionalmente silenziati. Non si tratta, dunque, della cancellazione del passato coloniale e dei processi storici ma di assimilarli e rielaborarli. Il prefisso post del termine postcoloniale si presenta come un'altra provocazione postmoderna, ironica e tragica allo stesso tempo (Gandhi 1998, p. 5-9).

Più che indicare una frattura o un distacco netto nei confronti del passato, sta qui a significare, in una sorta di ritorsione epistemologica lyotardiana, proprio il contrario: l'impossibilità di un suo superamento date le dinamiche neocoloniali che hanno caratterizzato la maggior parte dei processi storici di decolonizzazione formale, simboleggia quindi la persistenza della condizione coloniale nel mondo globale contemporaneo (Mellino, 2005: 11).

Il termine postcolonialismo non significa la fine del colonialismo, ma implica l'inclusione delle "relazioni locali di dominazione che ri-producono le colonizzazioni nel qui e ora, non solo nei paesi ex-colonizzati, ma in dialogo con quei (paesi) colonizzatori che ricevono diaspore migranti dalle ex colonie" (Eskalera Karakola, 2004: 13-14). Il postcoloniale

non è una categoria fissa e definita da precise coordinate spazio-temporali, ma è da intendersi come una condizione che deriva dalla reiterazione di una serie di processi neocoloniali che rimanda ad un sistema ideologico, indipendente dal tempo e dallo spazio. Il postcolonialismo racconta storie di "analoga oppressione e decolonizzazione, di lotta alla conquista di una propria identità [che] può unire sotto l'etichetta di 'postcoloniali' culture differenti sparse in tutto il mondo" (Albertazzi, 2017: 75). Anche Sousa Santos ribadisce che il postcoloniale è, oltre ad un momento politico storico che succede il processo di decolonizzazione, un modo di narrazione, un racconto che concentra il suo nucleo teorico nella messa in discussione nell'eredità colonizzatrice, delle loro esperienze e conoscenze. "El colonialismo es, desde esta perspectiva, un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, firmemente enraizadas, que penetran en el sustrato cultural y que tienen como rasgo común el otorgar primacía a las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación del mundo contemporáneo" (Sousa Santos, 2006).

La condizione di subalternità politica, culturale, etnica, sessuale ed economica è il filo che unisce collettivi e comunità geograficamente lontane, ma che costituiscono un'unica identità meticcia. Tuttavia, nelle prime fasi di riflessioni dei *Subaltern Studies*, è completamente assente un soggetto subalterno declinato al femminile.-

2. La subalterna può parlare?

Come accennato nel paragrafo precedente, a partire dagli anni '80 le relazioni tra i popoli colonizzati e le madrepatrie si sono rese protagoniste del dibattito culturale

internazionale di diverse discipline: dalla letteratura all'antropologia, dalla sociologia alla filosofia. Nonostante la pluralità dei discorsi e i diversi aspetti trattati e dibattuti, gli studi post-coloniali si configurano come lo sguardo sulla marginalità coloniale, sia essa sociale, politica o culturale. Una particolare attenzione è chiaramente rivolta ai fenomeni dell'imperialismo e delle politiche capitaliste all'interno delle comunità colonizzate: queste relazioni di potere determinano uno sconvolgimento dei rapporti di forza tra nazioni e, come si vedrà, tra lingue, popoli e razze. Padre degli studi postcoloniali è Edward Said che, con la pubblicazione di "Orientalismo" (1978), propone una necessaria sovversione dello sguardo dell'Occidente verso l'Oriente, tenendo presente che l'orientalismo è "un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea Occidentale" (Said, 2013: 2). L'idea di un Oriente lontano ed estraneo all'evoluzione dell'Occidente viene sradicata in favore di uno sguardo nuovo che lo considera come parte integrante dello sviluppo europeo. Partendo dal presupposto che Oriente ed Occidente non siano entità naturali ma che, al contrario, siano "il prodotto delle energie materiali ed intellettuali dell'uomo" (Said, 2013), lo studioso procede con la sua analisi su una base che vede in contrapposizione le due identità, o meglio, i rapporti speculari che si sostengono a vicenda. Interrogandosi sulle possibili accezioni dell'orientalismo, Said afferma:

Prendendo il tardo secolo XVIII quale approssimativo limite cronologico, l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche sui fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veri-

tiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'Orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente (Said, 2013: 13).

Da questo momento in poi inizia a prendere forma una meticolosa costruzione dell'alterità basata su principi dominanti e, di conseguenza, escludenti nei riguardi delle culture considerate altre, che non rispondevano alle categorie della similitudine europea oppure che erano radicalmente opposte ad essa. Come processo culturale la creazione dell'alterità sembra essere un'esigenza tanto da parte dei colonizzatori come dei colonizzati, che adoperano come auto-riconoscimento e come necessità di segnare i propri limiti. Ma i discorsi sull'alterità del colonizzato non sono nati soltanto dalla necessità di conoscere o definire gli altri, ma da quella di differenziarsi gerarchicamente da loro (Foucault, 1973).

La rappresentazione delle sovrastrutture coloniali crea un modello a cui aspirare, basato sulla centralità dei paesi europei e nordamericani. La complessità del discorso orientalista presuppone lo scardinamento del concetto di identità come fisso e immobile, in cui il soggetto non è "il riflesso di tratti etnici o culturali già dati, ma come una negoziazione complessa e continua che punta a conferire autorità a ibridi culturali nati in momenti di trasformazione storica" (Bhabha, 2006).

Homi Bhabha sostiene che lo stereotipo colonialista deve essere concepito come ambivalente e contraddittorio, usando proprio le stesse categorie del feticcio freudiano che agisce bloccando la rappresentazione della differenza, delimitandola entro coordinate di conoscenza (in particolar modo di matrice razziale e/o sessuale), che producono al contempo differenziazione, fissazione, gerarchizzazio-

ne e difesa. In questo senso, lo stereotipo colonialista si pone l'obiettivo di "colmare in modo ossessivo un vuoto incolmabile" (Mellino, 2005: 73). Questa ambivalenza sostanziale si sviluppa proprio intorno alla stereotipizzazione dell'altro, che riduce l'alterità ad una rappresentazione statica ed omogenea, basata sull'immagine creata e proposta dall'Occidente per l'affermazione del proprio dominio su un più complesso Oriente. L'introduzione del soggetto-stereotipo sposta il campo di analisi ad un ulteriore livello: non si tratta, infatti, di una pretesa egemonica meramente economica, ma dell'entrata del suddetto soggetto nell'immaginario collettivo e, dunque, su un piano metaforico-culturale. La creazione dello stereotipo non è un'azione immediata e repentina quanto un processo lento di sedimentazione di idee. Il colonialismo rappresenta una delle pratiche di conquista più efficaci e storicamente ricorrenti. Nel tempo il pensiero dominante colonialista si è radicato nelle coscienze degli europei, coadiuvato dalla diffusione dei resoconti di viaggio del XV e XVI secolo che fornivano una visione ben definita del rapporto tra indigeni ed europei. Il modello europeo si esportava e si presentava come riferimento, imponendo le sue leggi, i suoi costumi, la sua cultura, elaborando nella memoria collettiva il concetto dell'alterità come inferiorità.

A partire da questa identificazione dell'alterità come categoria politica, il discorso postcoloniale si articola in due fasi: un primo momento di analisi dei rapporti di potere tra oppressi e oppressori e una seconda fase di superamento delle già menzionate strutture binarie. Lo sguardo colonizzatore non appartiene a nessun soggetto in particolare e quindi può essere sostenuto tanto da colonizzatori quanto da colonizzati, ma è il risultato di una visione

europizzante che produce "un discorso stereotipato che rappresenta i valori della cultura mascolina, militare e cristiana" (Adorno, 1988: 56).

Nella prima fase, il collettivo indiano Subaltern Studies si trova davanti un importante nodo da sciogliere. Si considera l'oppressione del potere su un popolo come categoria universale: 'gli oppressi', ma dove sono le donne? Se per gli oppressi è difficile parlare, come possono prendere la parola le donne se non esistono? Sono alcune delle domande che affronta Gayatri Chakravorty Spivak nel suo saggio *Can the subaltern speak?* (1988), nel quale afferma che la subalterna "non può essere ascoltata o letta...la subalterna non può parlare" (Spivak, 1988: 308), poiché la sua voce è costantemente filtrata da qualcun altro, un soggetto che parla per lei. L'atteggiamento critico adottato dalla studiosa ha radici nella clamorosa assenza del femminile all'interno del discorso postcoloniale che, dunque, si dimostra inefficace ed insufficiente:

All'interno dell'itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale viene doppiamente cancellata. La questione non è quella della partecipazione femminile alla rivolta, o quella delle regole basilari della divisione sessuale del lavoro per le quali sussistono le "prove". È piuttosto che sia come oggetto della storiografia coloniale sia come soggetto rivolta, la costruzione ideologica del genere conserva la dominante maschile. Se nel contesto della produzione coloniale il subalterno non ha storia e non può parlare, la subalterna è calata in un'ombra ancor più fitta (Spivak, 2004: 286).

La filosofa indiana insiste sull'idea che l'esclusione della subalternità femminile dall'analisi postcoloniale riproduca la stessa dinamica escludente ed androcentrica del discorso coloniale. Le donne coloniz-

zate sono destinate a non trovare il loro spazio: sono invisibili e mute, minoranza nella minoranza, dimenticate ed escluse. Al pari degli uomini colonizzati anche loro soffrono l'originaria subalternità geopolitica e il conseguente processo di invisibilizzazione storica, ma a ciò si aggiunge l'alterità generata dalla differenza sessuale. Spivak rifiuta l'analisi critica postcoloniale, soffermandosi proprio su quell'identità doppiamente invisibile ed altra, interrogandosi sulle modalità e le capacità di autoaffermazione e autodeterminazione del soggetto femminile. La sua stessa presa di parola è un momento di rottura con il suo collettivo, poiché "reclama una capacità di agire, un'agency, un'egemonia non convenzionale, non tanto sinonimo di potere, ma di un progetto che possa e sappia andare oltre il simbolico prestabilito" (De Lucia, 2013: 99). L'assenza della soggettività femminile genera un processo in cui la parola pronunciata dalle donne si caratterizza come proibita e negata, e per tanto, impossibilitata a rappresentarle nella costruzione del simbolico collettivo. In questo senso, le subalterne mettono in moto una serie di pratiche di decostruzione e autorappresentazione in cui il soggetto femminile cerca strategie e forme nuove di resistenza per spianare il terreno ad un processo di autodeterminazione. Il nuovo discorso femminista è fortemente connotato da questa matrice decostruzionista di origine derridiana, che mira alla destrutturazione della logica interna, sottraendola alle classificazioni e alle logiche binarie del sistema di pensiero occidentale (Pasquino, Sabelli, 2011: 188). Come sostiene Carolina Sánchez-Palencia

Ante esta encrucijada ética que plantea Spivak con su pregunta quizás podría encontrarse una salida en la Deconstrucción, en tanto que dentro de este paradigma crítico se puede dar visibilidad a lo subalterno,

pero sin usurpar su voz, su derecho a la autorepresentación, y sin dejar de cuestionar el lugar política y culturalmente "contaminado" desde donde se produce la enunciación (Sánchez-Palencia, 2011: 21).

3. Postcolonialismo e Femminismo: Intersezioni

Se il patriarcato sta al femminismo come il colonialismo sta al postcolonialismo, che relazione esiste tra femminismo e postcolonialismo? Verso i primi anni Ottanta, l'emergere del femminismo nero e le critiche verso il femminismo mainstream danno luogo a diverse tensioni teoriche, istituendo una sorte di convivenza tra femminismo e postcolonialismo. In questo momento si mette in discussione la categoria di donna come universale e insufficiente a rappresentare le diverse donne nel mondo, poiché starebbe rappresentando solo a quelle che posseggono caratteristiche eurocentriche e colonizzatrici. Nel tentativo di definizione della categoria donna, il femminismo (bianco) prende in considerazione solo un punto di vista, mettendo da parte le variabili come razza, classe, orientamento sessuale, educazione, ecc., che si convertono nel punto di partenza del femminismo nero: l'intersezionalità. Il discorso precursore di Sojourner Thuth, "Ain't I a Woman," (Non sono una donna), attraverso una lista di enunciati, riesce a rendere visibili molte delle circostanze con cui si confrontava nella sua quotidianità come donna nera, lontane dalle lotte a cui dovevano far fronte le donne bianche. Andre Lorde si chiedeva:

Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias que resultan en los aspectos de nuestras opresiones, entonces ¿qué hacen ustedes con el hecho de que las

mujeres que limpian sus casas y cuidan sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su mayoría, pobres, y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?” (Lorde, 1988: 91).

L'invenzione della razza è una svolta profonda che riposizione le relazioni di superiorità ed inferiorità stabilite attraverso la dominazione (Lugones: 2008). Negli anni Settanta, il femminismo nero e/o lesbico si allontanò dal femminismo esistente. A causa delle sue critiche al razzismo e all'etnocentrismo, può considerarsi l'antecedente di quello che poi si chiamerà femminismo “postcoloniale” (Johnson-Odin, 1991: 6) nel quale esiste una tensione tra la produzione teorica, puramente accademica, e quello che si genera dai movimenti sociali che, in un secondo luogo, si converte in teoria. Sebbene la produzione accademica abbia aperto nuovi percorsi del pensiero critico, non smette di essere elitista e, soprattutto, androcentrica (Curiel, 2007). Per quanto le donne nere facessero parte dei movimenti femministi negli Stati Uniti dal principio degli anni Settanta, se ne separarono nel 1973, fondando l'Organizzazione Nazionale delle Femministe Nere (NBFO) a New York. Nel 1975 si pubblicò una Dichiarazione del *Combahee River Collective* (Nicolson, 1997), composto da femministe nere e lesbiche che miravano a combattere la lotta contro l'oppressione razziale, sessuale, eteronormativa e di classe, per contrastare la variata e simultanea oppressione che subiscono le donne nere.

Le suggestioni provenienti dall'India e dagli Studi Subalterni rispetto ai rapporti di controllo ed egemonia coloniali sono da spunto a nuove riflessioni sulla differenza tra i sessi. Partendo dal presupposto che il dominio simbolico coloniale riguarda soggetti determinati dal contes-

to politico, storico, economico e sociale, all'interno di questa subalternità esiste un'ulteriore differenza: la relazione di potere tra uomo e donna. Quest'ultima vive una doppia subalternità, sia razziale che sessuale. I rapporti tra Postcolonialismo e Femminismo hanno attirato l'attenzione di molti studiosi e studiose che, dall'India agli Stati Uniti, hanno animato il dibattito teorico intorno alle intersezioni tra le strutture dell'oppressione simbolica. Le prospettive di analisi di femminismo e postcolonialismo sono complementari: se per il primo l'obiettivo è la decostruzione del soggetto patriarcale, per il secondo lo sguardo è rivolto al soggetto imperialista. Sul piano della rappresentazione simbolica si gioca una delle più importanti partite della scrittura postcoloniale, quella delle relazioni intersezionali tra etnia, classe e sesso. L'alterità femminile, in particolare, assume delle connotazioni specifiche: la donna è un soggetto sessualizzato e razzializzato, il prodotto di un discorso propagandistico e demonizzante durato secoli. La critica postcoloniale impone un nuovo approccio alle eredità illuministe e rinascimentali che propongono la sovranità dell'uomo bianco, presentando nuovi soggetti identitari:

Si apre la strada al più arduo e ambiguo lavoro e impegno che consiste nell'indebolire e dislocare quella tendenza della conoscenza e del potere che, con le sue tecniche e tecnologie per catalogare e riordinare la realtà, ha storicamente mondeggiato il mondo per creare le categorie e le “verità” di centro e periferia, progresso e sottosviluppo, civiltà e primitivismo, Primo e Terzo mondo, Occidente e resto del mondo. (I. Chambers, 2001: 109).

L'approccio postcoloniale suggerisce di scardinare l'idea di una successione lineare di tempi ed eventi, mettendo in discussione le categorie imposte dalla narrazione occidentale: si sottrae al bina-

rismo Occidente e resto del mondo, che non viene più visto come un unico blocco monolitico, ma come un insieme variegato ed eterogeneo di identità, popoli e comunità. Il postcolonialismo spezza i rapporti di potere oppressori-oppressi. Questo stesso fine si prefiggono i discorsi femministi, analizzando le categorie universali di dominazione e subalternità, mettendo al centro la storica oppressione dell'uomo sulla donna. La stessa ricerca del particolare nell'universale proposta dal discorso postcoloniale è riportata dalle femministe afroamericane, latinoamericane, chicanas, afroeuropee ed indiane. Nel 1981 è stata pubblicata la prima edizione del libro collettivo, compilato e curato da Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, "This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color" (Moraga, Anzaldúa, 1981), un'opera concepita come una raccolta di saggi, poesie, racconti e testimonianze che cercano di esprimere le diverse esperienze delle donne di colore (chicane, nere, asiatiche, ecc.). Nelle sue pagine c'è un separatismo aperto rispetto al movimento femminista anglo-americano che cerca di appropriarsi delle idee del femminismo nero e di sussumerle all'interno delle differenze tra donne, affermando che, nonostante tutto, c'è un denominatore comune.

Un'ulteriore analogia risiede nella nuova dimensione che si dà al soggetto donna, non più esclusivamente sessualizzato ma anche razzializzato, analizzando nuovi contesti e creando nuove categorie. Il femminismo nero pone al centro della scena l'intersezione di due categorie: sesso e razza. Nel 1989, l'attivista e giurista Kimberlé Williams Crenshaw introduce un concetto fondamentale per la comprensione delle interrelazioni che si stabiliscono all'interno del femminismo stesso: l'intersezionalità, che mette l'accento

sull'importanza delle intersezioni di diverse categorie sociali, responsabili di una o più oppressioni su un solo soggetto. Per tracciare un profilo tangibile e comprensibile di ciò che si intende con questo termine usa l'esempio di un incrocio stradale:

Considerate un'analogia con il traffico di un incrocio, che viene e va in tutte e quattro le direzioni. Così, la discriminazione può scorrere nell'una e nell'altra direzione. E se un incidente accade in corrispondenza di un incrocio, può essere stato causato dalle macchine che viaggiavano in una qualsiasi delle direzioni e, qualche volta, da tutte. Allo stesso modo, se una donna nera si fa male a un incrocio, il suo infortunio potrebbe derivare dalla discriminazione sessuale o dalla discriminazione razziale [...] Ma non è sempre facile ricostruire un incidente: a volte i segni della frenata e le lesioni semplicemente stanno a indicare che questi due eventi sono avvenuti simultaneamente; dicendo poco su quale conducente abbia causato il danno (Crenshaw, 1989: 149).

Dopo la pubblicazione di "This Bridge" si sono susseguiti altri manifesti come quello di P. Hull, P. Bell Scott e B. Smith (1982), "All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave". Teresa de Lauretis, spiega:

Hablábamos de nosotras mismas, como de una población colonizada y concebíamos el cuerpo femenino como un área cartografiada por el deseo fálico o territorializada por el discurso edípico. Nos imaginábamos a nosotras mismas mirando solamente a través de los ojos masculinos. Pensábamos que nuestro discurso estaba desautorizado y tomábamos nuestra escritura como el mejor camino para expresar el silencio de la mujer con el lenguaje del hombre (De Lauretis, 2000: 130-131).

Per De Lauretis (2000) il soggetto femminile dell'epoca postcoloniale, rispetto a quello di epoche precedenti, definito

per l'opposizione uomo-donna, non è un soggetto unicamente unitario, sempre uguale a sé stesso oppure un soggetto unicamente diviso fra posizioni di mascolinità o femminilità ma, al contrario, è un soggetto che occupa posizioni multiple, distribuito lungo vari assi di differenza e attraversato da discorsi e pratiche che possono essere contraddittorie.

La rivendicazione intersezionale mette in luce l'impellente necessità di ampliare la categoria donna, considerando le diverse sfumature che la definiscono: la razza, la classe sociale, la condizione geopolitica e biopolitica, l'orientamento sessuale, la religione e le abilità. Il razzismo per loro è un'eredità patriarcale e quindi è un problema femminista, poiché stravolge le visioni tanto delle donne nere come di quelle bianche.

Le istanze del black feminism e del femminismo afroasiatico insistono sulla svolta auto-rappresentativa, l'uscita definitiva dalla costante definizione, filtrazione e ventriloquizzazione altrui. Attiviste e teoriche come Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty (2000) propongono un ampliamento del soggetto donna, rifiutando la rappresentazione monolitica del femminile bianco come universale. L'intersezionalità aggiunge degli importanti tasselli nel complesso mosaico delle relazioni di egemonia e controllo poiché suggerisce un confronto costante con identità complesse. Questi nuovi approcci teorici riconducono al tentativo sovversivo e decostruzionista dei rapporti di potere tra egemoni e subalterni proposto dal postcolonialismo, aggiungendo la differenza nella differenza:

Quando mi riferisco alle donne come una categoria di analisi, intendo richiamarmi al presupposto secondo cui tutti coloro che

appartengono a uno stesso genere, a prescindere dalle classi e culture di provenienza, sono in qualche modo socialmente costruiti come gruppo omogeneo identificato a priori rispetto al processo di analisi. [...] Ciò che unisce le donne è l'idea sociologica di «uniformità» della loro oppressione. È a questo punto che ha luogo una separazione tra le donne intese come costrutto discorsivo e le donne come soggetti materiali della propria storia (Mohanty, 2000: 362).

Il passaggio fondamentale proposto da Chandra Talpade Mohanty (2000) è tracciare un percorso simbolico dell'oppressione: una prima fase di oppressione comune e uniforme perpetrata da un sistema di strutture patriarcali e una seconda fase di separazione e di analisi della donna come soggetto storico. Quest'ultimo momento è cruciale per comprendere i diversi livelli di oppressione e le diverse ramificazioni dei rapporti di potere.

Al femminismo nero fanno le eco le rivendicazioni delle scrittrici chicanas. L'interazione delle categorie di genere, sesso, razza, lingua e geografia storica vengono declinate nella loro specificità. In particolare, Gloria Anzaldúa (1999) accoglie con interesse il pensiero intersezionale e lo arricchisce con la proposta di una nuova identità: la coscienza mestiza. Il nuovo soggetto della narrazione è indefinito ed indefinibile, cambiante e diverso, ibrido e asessuato. La mestiza incarna lo spirito chicano di varietà e differenza, un'unione apparentemente frammentata ma profondamente radicata ad una visione complessiva della diversità:

In quanto mestiza non ho patria, il mio paese mi ha esclusa; eppure tutti i paesi mi appartengono, perché di ogni donna sono la sorella o l'amante potenziale (in quanto lesbica non ho razza, il mio stesso popolo non mi riconosce; ma sono tutte le razze perché in

ogni razza c'è il diverso in me). Sono senza una cultura perché, in quanto femminista, sfido le credenze collettive cultural/religiose di origine maschile tanto degli indo-ispanici quanto degli anglos; eppure sono piena di cultura perché partecipo alla creazione di una cultura ulteriore, di una nuova storia che spieghi il mondo e la nostra presenza in esso, di un nuovo sistema di valori le cui immagini e simboli ci connettono le une alle altre ed al pianeta (Anzaldúa 1987, p. 123-124).

Se Gloria Anzaldúa parla di “coscienza meticcia”, Adrienne Rich (1996) lo fa della “politica della localizzazione”, stabilendo la figura della “donna bianca sleale alla civiltà”. Audre Lorde (1977) concepisce la lesbica nera come il centro della “casa della differenza”, Chela Sandoval (1990) sottolinea “la coscienza oppositiva”, Bell Hooks (1981) parla dello “spostamento dai margini al centro”, Chandra T. Mohanty (1991) della donna “del Terzo Mondo”, Gayatri C. Spivak (1999) della “coscienza subalterna” e lo spostamento delle periferie al centro, e Trinh T. Minh-Ha (1981) concentra la sua teoria sull’ “altro inappropriato/inappropriabile”. Nell’ordine sociale si fondono sessismo e razzismo e la donna del mondo è il punto di intersezione tra colonialismo, imperialismo, nazionalismi e fondamentalismi culturali” (Bidaseca, 2013: 1).

La coscienza mestiza di Anzaldúa è *la somma delle sue ambivalenze e il prodotto delle sue intersezionalità, un soggetto collettivo che si muove e che cambia forma, in tempi non lineari, ma frammentati*. Le suggestioni del femminismo chicano riconfermano la rottura con il soggetto-donna come un’identità statica e uniforme, promuovendone gli aspetti plurali, diversificati e polifonici. In questa linea María Lugones sostiene di vivere in diversi mondi ed essere una pluralità di sé. Il soggetto femminile è multiplo e

mutevole ed entra in un processo che lei chiama viaggiare da un mondo all’altro. Il suo scopo “è distinguere tra molteplicità (mestizaje) e frammentazione (...) L’unificazione e l’omogeneità sono principi legati all’ordinamento del mondo” (Lugones, 1994). L’io meticcio, tanto per Anzaldúa come per Lugones porta alla meticcio nel mondo sociale.

4. “Voglio essere io a dire come mi chiamo”

Il femminismo africano si tematizza intorno alle teorie di Filomena Chioma Steady (1981) di Sierra Leona, enfatizzando la discriminazione subita dalle donne africane non solo sulla base del sesso-genere, ma anche, e soprattutto, sulla base della schiavitù, del colonialismo e del razzismo. Autrici come Oyewumi (2002) problematizzano le difficoltà delle epistemologie africane a concettualizzare il genere a partire dalle coordinate offerte dal femminismo occidentale. Il femminismo africano è di per sé eterogeneo e transazionale, poiché non soltanto si sviluppa in Africa, ma anche in altri luoghi del mondo a causa della schiavitù e delle migrazioni, per questo motivo, a volte viene nominato come “diasporico” (Angela Davis, 2005) a volte “femminismo negro” (Hooks, 2004). Anche questi femminismi assumono una prospettiva intersezionale in cui il genere si interseca con la classe, la razza, l’etnia, in un esercizio di decostruzione epistemica di maggiore portata, che implica un esercizio di auto-denominazione per rendere visibile un sapere diversamente situato e visibilizzare la pluralità di voci del dibattito femminista africano in vista del consolidamento di nuove soggettività non egemoniche (Nnaemeka, 2004).

Fanon (2015) considera parte di questo gioco dell'irreversibile incompatibilità tra coloni e colonizzati e che impedisce, di fatto, una collaborazione tra le due parti anche la letteratura, strumento di opposizione e resistenza alle pratiche imperialiste (Albertazzi, 2017). In questo contesto, la doppia subalternità femminile è una riflessione presente nei lavori di Toni Morrison (2019), che si interroga sulla differenza tra maschile e femminile, bianco e nero:

“Perché? Se posso fare tutto, perché non posso avere tutto?”

“Tu non puoi fare tutto. Tu sei una donna e per giunta una donna di colore. Non puoi comportarti come un uomo. Non puoi andartene in giro a fare l'emancipata, a fare tutto quello che ti pare, prendere e mollare quello che vuoi”

“Ti stai ripetendo?”

“Come sarebbe a dire mi sto ripetendo?”

“Tu dici che io sono una donna, e nera per giunta. Non è la stessa cosa che essere un uomo?” (Morrison, 2019: 134)

Nel dialogo tra le protagoniste di “Sula” (2019), essere una donna nera è una condizione limitante a priori: non sembra esserci spazio per la voce di un soggetto sessualizzato e razzializzato. Lo scambio di pareri proposto dalla Morrison mette l'accento su una questione fondamentale nel discorso postcoloniale e subalterno: l'interiorizzazione dell'inferiorità. In “Pelle nera, maschere bianche” (1952), Frantz Fanon parla di una “epidermizzazione di questa inferiorità” (2015: 28), la continua ed ossessiva rappresentazione della ne-rezza come elemento negativo, inferiore e denigrato viene interiorizzata e rifiutata. È a questo punto, sottolinea Fanon, che l'uomo nero rincorre lo status dell'uomo bianco, adottandone tutte le pratiche; allo stesso modo, la donna nera, desidera entrare nel

sistema di dominazione occidentale. Questa fase rappresenta uno dei momenti più importanti del processo di cancellazione dell'identità nera. Alla luce di quanto affermato, il concetto di negritudine deve prima essere decostruito e spogliato dalle connotazioni negative e, in un secondo momento, deve essere ricostruito e rivendicato come elemento imprescindibile dell'identità. Pertanto, il percorso ciclico di decostruzione derridiana e di ricostruzione identitaria è una strategia comune sia al postcolonialismo che ai femminismi afroamericani. La ricerca del superamento della condizione di subalternità è l'elemento comune alle due correnti filosofiche che propongono nuovi spazi ideologici eterogenei, attraversati da molteplicità soggettività immerse in un processo in continua evoluzione.

La presa di parola dei soggetti femminili postcoloniali e subalterni, attraverso la produzione letteraria autobiografica e non, è la prima strategia di autorappresentazione in grado di mettere in discussione il discorso coloniale. Uno degli esempi più interessanti è rappresentato da alcune riflessioni della scrittrice e antropologa camerunense Geneviève Makaping:

Io appartengo a quella minoranza spesso volte offesa, quindi anche arrabbiata e spesso volte disgustata, ma che si ostina anche a non disperare. Però sto zitta e penso. Penso e sto zitta, convinta che un giorno prenderò la parola. Dove? Ora, qui e adesso. La parola prima a me stessa: adesso parlo io. Sono minoranza, in quanto cittadina camerunense in mezzo alla maggioranza italiana. La cosa di per sé non mi sconvolge. Potrebbe essere la stessa cosa per un occidentale che vive nel mio paese, con una grande differenza però, dubito che il suo più grande problema possa essere quello di non sapere come sbarcare il lunario. Non sono, né voglio essere, una minoranza piagnucolosa. L'essere minoranza

quindi, anche in virtù del punto di vista che assumo, non mi sconvolge, forse per il mio percorso, la mia esperienza, per le sofferenze attraversate (Makaping, 2001: 37).

L'autrice camerunense è ferma nella decisione di uscire dalla rappresentazione vittimistica della donna nera, riaffermando con forza la sua identità, nuova, molteplice e frammentata. La letteratura, il racconto, la narrazione sono alcuni degli strumenti di opposizione alla negazione dell'individualità. Attraverso la scrittura la scrittrice diventa reale e tangibile, un soggetto non più lontano e afono ma una moltitudine di soggetti polifonici e variegati che rivendicano il proprio posto nella storia mondiale. La scrittura, però, non è da intendersi come un atto la cui finalità sia una rappresentazione fotografica del reale: si tratta di "allargarlo, scompigliarlo e rilavorarlo" (Chambers, 2001: 20). Il ruolo della narrazione, in questo modo, è fondamentale non solo per dare voce alla coscienza subalterna, narrare, vuol dire anche trasformare i pensieri e le parole in vere azioni politiche, quindi, superare lo status di subalternità (Spivak, 1988). Dare voce alla coscienza subalterna, laddove i subalterni non sono mai stati rappresentati, rappresenta il risveglio e il superamento della condizione stessa.

La scrittura autobiografica è uno dei principali strumenti di autolegittimazione e autodeterminazione: il racconto di sé diventa un atto di profonda resistenza alla subordinazione ed oppressione. La riappropriazione e la sovversione delle sovrastrutture applicate al soggetto femminile diventano uno dei temi principali dei racconti postcoloniali. Il punto di partenza per il lungo percorso verso un'autonoma autorappresentazione del sé in relazione all'altro risiede in alcune preliminari riflessioni sul linguaggio proposte da Franz

Fanon (1952). In primo luogo, il sistema oppositivo Bianco/Nero nasconde altre relazioni di potere di matrice economica, etnica, culturale e sociale:

Ogni popolo colonizzato -ovvero ogni popolo all'interno del quale ha preso forma un complesso di inferiorità a seguito della soppressione dell'originalità culturale locale- si pone di fronte al linguaggio della nazione civilizzatrice, ovvero della cultura della metropoli. Il colonizzato si sarà tanto più allontanato dalla sua giungla, quanto più avrà fatto suoi i valori culturali della metropoli. Sarà tanto più bianco, quanto più avrà rigettato la sua nerezza, la sua giungla. (Fanon, 2015: 34).

L'azione prevaricatrice delle politiche coloniali appare molto più forte in ambito culturale, mirando alla cancellazione delle tradizioni indigene e autoctone, all'interpretazione del Nero in opposizione al Bianco. In ambito coloniale la nerezza diventa immediatamente simbolo di assenza e inferiorità: l'identità nera viene lentamente annullata e trova spazio solo in relazione all'altro. La parola nero/negronera/negra si converte in un soggetto identitario e di rivendicazione etnico-culturale:

Io non sono una "donna di colore". Sono una Negra. Non ho ragioni per sentirmi fiera o, al contrario, infelice di essere una donna negra, da qualsiasi punto di vista. Storicamente, biologicamente, politicamente, socialmente loro hanno cercato di spiegare chi io sia. Sbalordita, scopro tutto ciò che sta dietro le teorie razziste e capisco che, in realtà, il problema non è la mia pelle di per sé. [...] Espressioni come "donna di colore" o "extracomunitaria" mi fanno un certo senso; perché solo ora capisco che tipo di atteggiamento e di pensiero sta dietro a queste etichette. Si tratta della negazione dell'individualità, dell'altrui identità (anche quella visibile, esterna), negazione programmata per scopi ben precisi da coloro che detengono il potere (Makaping, 2001:38)

Nera e negra. Smettendo di rimanerci male quando qualcuno lo dice in mia presenza e dirlo pure io: "NEGRA!". Con la erre marcata che sa di forza e di cattiveria. La vostra, perché io cattiva con voi mai e forte non lo so; ma spesso lo dimentico e voi con me. Negra che ci se ne frega, ancora. Anche se a fregarmi ci pensate sempre voi. Negra che chi se ne frega, per forza. Anche se a volte invece me ne frego così tanto che faccio esattamente come voi. Divento esattamente come voi. E mi spavento, cerco uno specchio, mi ritrovo e mi tranquillizzo (Hakuzwimana Ripanti, 2020: 109).

Geneviève Makaping ed Espérance Hakuzwimana Ripanti si riappropriano della rappresentazione della propria identità anche attraverso il linguaggio. La parola "negra" perde forza e viene privata della sua connotazione negativa, diventando uno strumento di rivendicazione storica. Nel frammento qui proposto, in particolare, l'antropologa camerunense rifiuta la sostituzione di negra con extracomunitaria e donna di colore, identificandole come parte di un processo di cancellazione e negazione dell'identità nera, oltre a rappresentare un ulteriore tentativo di rimozione delle responsabilità storiche coloniali. Anche per Espérance Hakuzwimana Ripanti è una questione d'identità da difendere, da proteggere, da ritrovare. La donna nera è un soggetto sessualizzato e razzializzato, in continua lotta contro l'emarginazione e l'alienazione sociale, che si avvale del racconto autobiografico per superare l'oblio e l'oscurità in cui è stata storicamente relegata. Le voci delle subalterne attraversano uno spazio transnazionale e sono "espressione di diaspore geografiche, etiche ed identitarie" (Curti, 2018: 83) che difficilmente trovano spazio nella storia e nella cultura dominanti.

La loro presa di parola è un primo passo verso la rottura del muro di silenzio co-

struito intorno alla narrazione dell'identità femminile. In questo modo, entrambe le autrici sembrano insistere sulle forme di rappresentazione linguistica che "gli altri" hanno utilizzato per definirle, avviando un meccanismo di sovversione e riappropriazione. La potente rivendicazione identitaria messa in atto non è un tentativo di negoziazione del significato della parola, ma una forte risignificazione e traduzione del termine stesso (De Lauretis, 1996: 117).

5. Conclusioni

Il femminismo postcoloniale si articola oggi come un'alternativa teorica critica al femminismo egemonico o etnocentrico. Negli ultimi anni, la critica femminista postcoloniale si è concentrata sul "capitalismo patriarcale a struttura razziale" (Bhavnani, Coulson, 2004) per denunciare la violenza razzista contro i nuovi subalterni (donne, afro, migranti e poveri) in diversi continenti, soprattutto in America Latina, dove hanno luogo le lotte delle donne nere contro l'oggettivazione sessuale perpetuata dalla violenza dello sguardo maschile bianco, anche se, come scrive la femminista afroamericana bell hooks, "poco è stato scritto sui tentativi delle femministe bianche di mettere a tacere le donne nere" (Hooks, 2004, : 45). Se le studiose femministe postcoloniali riconoscono nel soggetto femminile una subalternità nella subalternità, destinata all'oblio e alla cancellazione, la presa di parola della donna subalterna manifesta un profondo bisogno di affermazione identitaria. La natura transazionale del sentimento postcoloniale è l'elemento che permette di creare delle "comunità immaginate" (Anderson, 1996), animate dalle stesse necessità, attraversate da soggetti fluidi ed ibridi, in continua ricerca della propria identità.

Il linguaggio assume una posizione centrale in questo dibattito poiché veicola e reitera immagini culturali costruite dall'Occidente. Il soggetto donna soggetto autodeterminato utilizza le stesse parole dell'oppressore per ribaltarne il significato e aprire la strada a nuove forme di affermazione del sé. Queste strategie di capovolgimento e ribaltamento del sistema di strutture binarie imposto dall'Occidente, sono presenti non soltanto nelle scrittrici ma anche nella maggior parte delle teoriche femministe postcoloniali che cifrano la dignità umana nelle condizioni materiali ed esperienziali delle soggettività oppresse e sfruttate.

Il femminismo postcoloniale punta alla solidarietà transnazionale, non in termini universalistici, ma in termini di cooperazione sulla base della differenza e alla costruzione di una politica femminista intersoggettiva e pluralista, che abbia come obiettivo l'emancipazione sociale, la cultura della pace e dei diritti umani.

Bibliografia

- Adorno, R. (1988). "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica literaria Latinoamericana*. Año XIV, n. 28, 2do semestre, p. 55-68.
- Albertazzi, S. (2017). *La letteratura postcoloniale. Dall'Impero alla World Literature*. Roma: Carocci.
- Anderson, B. (1996). *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Lute Books.
- Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*, Londra/New York, Routledge. Trad. it. (2006). *I Luoghi della cultura*, Roma, Carocci.
- Bhavnani, K.K., Coulson M. (2004). "Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo". *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bidaseca, K. (2012). "Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada". *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*. México: ONU, p. 40-50.
- Braidotti, R. (1995). *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*. Firenze: Donzelli.
- Chakrabarty, D. (2004). *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi.
- Chambers, I. (2018). *Paesaggi migratori: cultura e identità nell'epoca postcoloniale*. Milano: Meltemi.
- Chambers, I. e Curti, L. (1997). *La questione postcoloniale: cieli comuni, orizzonti divisi*. Napoli: Liguori.
- Crenshaw, K. (1989) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989 , Article 8.
- Curiel, O. (2007). "Crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Revista Nómadas*, nº 26, abril 2007, p. 92-101, Colombia.
- Curti, L. (2006). *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

- De Lauretis, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana: University Press.
- De Lauretis, T. (1988). *Feminist Studies / Critical Studies*. London: The McMillan Press.
- De Lauretis, T. (1996). *Sui generis. Scritti di teoria femminista*. Milano: Feltrinelli.
- De Lucia, P. (2013). "Immagini in dissolvenza. Lettura "interessata" di Can The Subaltern Speak?" Di Gayatri Chakravorty Spivak. *DEP Deportate, esuli, profughe. Rivista Telematica di Studi sulla Memoria Femminile*, vol. 21, p. 95-114.
- Duraccio, C. (ed.) (2021). *Escritoras y fronteras geosimbólicas*. Madrid: Dykinson.
- Eskalera Karakola (2004). "Prólogo". *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fanon, F. (2015). *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: Edizioni ETS.
- Foucault, M (1973). *The other of Things: an Archeology of the Human Sciences*. Vintage Books: New York.
- Hakuzwimana Ripanti, E. (2019). *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, Gallarate: People.
- Hooks, B. (1981). *Ain't I a Woman*. Boston: South End Press.
- Hull, P., Bell, P. Scott y Smith, B. (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*. New York: Westbury, Feminist Press.
- Johnson-Odin, C. (1991). *Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Lorde, A. (1979). "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press.
- Lugones, M. (1994). "Pureza, impureza y separación". Carbonell, N. y Torras, M. (eds.), *Feminismos Literarios*. Madrid: Arco Libros.
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. N° 9, julio-diciembre 2008, p.73-101, Bogotá.
- Makaping, G. (2001). *Traiettorie di sguardo. E se gli altri foste voi?* Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Mellino, M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Minh-Ha, Trinh T. (1989). *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, C. T. (1991). "Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics of Feminism". Mohanty, C.T., Russo, A., y Torres, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, C. T. (2000). *Sotto gli occhi dell'Occidente*, in M. T. Chialant, E. Rao (a cura di), *Letteratura e femminismi. Teorie della critica in area inglese e americana*. Napoli: Liguori.
- Moraga, C. y Anzaldúa, G., (eds.). (1981). *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, MA: Persephone Press.

- Morrison, S. (2019). *Sula*. Segrate: Sperling & Kupfer.
- Narayan, U. (2000). "Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism". Harding, S., Narayan, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- Nicholson, L. J. (1997). *A Black Feminist Statement, The Combahee River Collective. The Second Wave*. New York-London: Routledge,
- Nnaemeka, O (2004). "Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way". *Signs*. Vol. 29, n. 2, p. 357-385.
- Okin, S.M. (2000) "Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences". Harding, S. y Narayan, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Pasquino, M., Sabelli, S. (2011). "Feminismo e femminismi dagli anni Ottanta al XXI secolo", in Sapegno, M. S. (coord), *Identità e differenze, -Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*. Roma: Mondadori.
- Portolés, A. O. (2004). Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. *Cuaderno de trabajo*, 6.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA: estudios de la diferencia sexual*, p. 15-48.
- Said, E. W. (2013). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli.
- Sánchez-Palencia, C. (2011). "Nómadas, Canibales y otras excentricidades: Consideraciones teóricas sobre la escritura postcolonial". C. Sánchez-Palencia y J. J. Perales (ed.), *Literaturas postcoloniales en el mundo global*. Sevilla: Arcibel.
- Sandoval, C. (1990). "Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference". Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.
- Sousa Santos, B.(2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Spivak, G. (1988). "Can the Subaltern Speak?". *The Postcolonial Studies Reader*. Ashcroft et al., eds. New York: Routledge,1995: 24-8.
- Spivak, G. (1985). "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism". *Critical Inquiry*, Vol. 12, No. 1, Race, Writing, and Difference, p. 243-61.
- Spivak, G. C. (1999). *A critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass)-Londra, Harvard University Press. Trad. it. (2004). *Crítica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma: Meltemi.
- Steady, F. Ch. (ed.) (1981). *The Black-Woman Cross-Culturally, An Overview*. Cambridge: Schenkman Publishing Co.

CRISTINA TRIVULZIO DI BELGIOIOSO, LA PRINCESA ITALIANA SOCIALISTA Y FEMINISTA

CRISTINA TRIVULZIO DI BELGIOIOSO, THE SOCIALIST AND FEMINIST ITALIAN PRINCESS

Estela González de Sande

Universidad de Oviedo, Oviedo, España
gonzalezestela@uniovi.es

Recibido: Octubre de 2021
Aceptado: Noviembre de 2021

Palabras clave: Trivulzio di Belgioioso, escritoras, feminista, socialismo, siglo XIX.

Key words: Trivulzio di Belgioioso, women writers, feminist, socialism, 19th century.

Resumen: La princesa Cristina Trivulzio di Belgioioso es una de las figuras más relevantes del *Risorgimento* italiano en el plano político, social y cultural. Entre su legado figuran tratados filosóficos, ensayos político-históricos, textos literarios y numerosas contribuciones en periódicos franceses e italianos. Se trata, pues, de una mujer filósofa, historiadora, política, periodista y literata, cuya pluma se convirtió en pleno siglo XIX en arma contra las injusticias sociales, contra los gobiernos absolutistas o contra las desigualdades entre hombres y mujeres. Su enorme erudición y determinación le granjearon el respeto y la admiración de prohombres y mujeres ilustres de la época, siendo ejemplo y modelo de un nuevo ideal de mujer, afín a la sociedad moderna y progresista a la que aspirará Italia tras la unidad nacional. Este estudio presenta un sucinto recorrido por su trayectoria vital y su compromiso político y social, así como un análisis de su aportación a la querrela de las mujeres, con el objetivo de exponer el pensamiento político de la autora y sus ideales socialistas y feministas.

Abstract: Princess Cristina Trivulzio di Belgioioso, a philosopher, historian, politician, journalist, and writer, is one of the most relevant figures of the Italian *Risorgimento* in the political, social, and cultural panorama. Her work includes philosophical treaties, political and historical essays, literary texts, and numerous contributions published by French and Italian newspapers. She became an important figure who, in the 19th century, fought against social injustices, absolutist governments and gender inequalities. She was admired by both illustrious men and women of the time, becoming a role model who inscribed the New Woman ideal, proper of the Italian modern and progressist society of the time. This study is an analysis of her political and social compromise, her critical thinking, and her socialist and feminist ideals.

I. Cristina Trivulzio di Belgioioso (1808-1871)

La princesa Cristina Trivulzio di Belgioioso es una de las figuras más fascinantes que nos ha legado el Resurgimiento italiano. La “prima donna d’Italia”, como la definió Carlo Cattaneo en una carta fechada el 12 de julio de 1860 dirigida a Gino Daelli (Cattaneo, 1956: 370), presume de ser una de las mujeres más singulares del siglo XIX, no en vano su vida y su obra han suscitado el interés de numerosos investigadores, especialmente a partir de 2011 con motivo de las celebraciones del 150 aniversario de la unificación italiana, momento en que se rememora la historia de los grandes protagonistas del Resurgimiento, entre ellos nuestra autora.

En las últimas décadas del siglo XIX su figura había sido ensombrecida, aletargada inexplicablemente por la crítica (Cfr. Arriaga, 2008: 11), aun siendo una de las mujeres más activas e influyentes en el plano político y social de su época. Sus obras, escritas en su mayoría en francés y publicadas en Francia, eran totalmente desconocidas para el público italiano¹ de finales del siglo XIX y principios del XX. Los libros que rescatan su memoria se remontan a los albores del *Novecentos*, cuando se dan a conocer las primeras biografías² de la escritora en Italia y fuera de Italia.

1. Algunas de sus obras no fueron traducidas al italiano hasta bien avanzado el siglo XX. Es el caso, por ejemplo, de *Ricordi dell’esilio*, publicado en italiano por primera vez en 1946 por el Istituto Editoriale Italiano, casi un siglo después de su publicación en lengua francesa (1850).

2. Entre los primeros biógrafos de la escritora destacan en Italia Raffaello Barbiera y Aldobrandino Malvezzi, y en ámbito internacional el amigo Augustin-Thierry en Francia y Remsen Whitehouse en EEUU. En la segunda mitad del siglo

Su estrambótica vida de viajera y peregrina, lo inusual de sus costumbres, su enorme erudición y vasta cultura, sus dotes para el arte y la literatura, su razonamiento filosófico o moral, su contribución a la expansión de los ideales garibaldinos y a la unidad nacional, hacen de ella una auténtica heroína romántica, una mujer de enorme modernidad en un tiempo en que pocas mujeres ocupaban la esfera pública.

Esta gran dama italiana del siglo XIX nace en Milán en el seno de una de las familias más adineradas y reputadas de Lombardía, los Trivulzio. Su linaje se une en 1824 al del príncipe Emilio Barbiano de Belgioioso, con el que contrajo matrimonio a los 16 años de edad. Recibió en su niñez una exquisita educación, propia de la aristocracia, y se empapó de los ideales resurgimentales de su padrastro, Alessandro Visconti d’Aragona y de su maestra Ernesta Bisi, pintora de renombre.

Sus ideas políticas y su participación activa en las guerras por la independencia le procuraron dos exilios, primero en Francia y después en Oriente.

XX sobresale la obra de Severgnini. No obstante, estas obras se centran principalmente en la atípica existencia de la princesa, descuidando en cierta medida el estudio riguroso de su pensamiento y su producción científica y literaria. Vid. Barbiera, R., *La principessa di Belgioioso, i suoi amici e nemici, il suo tempo*, Treves, Milán, 1902; Barbiera, R., *Passioni del Risorgimento. Nuove pagine sulla Principessa Belgioioso e il suo tempo con documenti inediti e illustrazioni*, Treves, Milán, 1903; Malvezzi, A., *Cristina di Belgioioso* (3 vols.), Milán, Treves, 1936-1937; Thierry, A., *Une héroïne romantique. La princesse Belgioioso*, Librairie Plon, Paris, 1926; Whitehouse, H. R., *A Revolutionary Princess. Christina Belgioioso Trivulzio Her life and times*, E.P. Dutton, Nueva York, 1906; Severgnini, *La principessa di Belgioioso*, Virgilio, Milán, 1972.

Tenaz y fiel en sus convicciones, no cesó nunca de escribir, actividad que inició con 34 años de edad y que continuó hasta sus últimos días. Convirtió su pluma en el arma más idónea para defender su pensamiento e ideales: extinguir la dominación extranjera en Italia, contribuir socialmente al bienestar de la población italiana, implantar una sociedad más justa y paritaria y reivindicar el puesto que las mujeres se merecen en la Historia, temas recurrentes en su producción.

2. El pensamiento político y feminista de Cristina Trivulzio

Los primeros años del siglo XIX fueron convulsos en Italia, la derrota del imperio napoleónico y la resolución del Congreso de Viena en 1815 restituirá el poder del imperio austríaco de los Habsburgo y de las antiguas monarquías. No obstante, la conciencia de un pueblo italiano ya se había gestado y las ideas románticas calaban en la población, alentadas por reputados intelectuales como Alessandro Manzoni que se dirigían a la nación italiana como “una de armas, de lengua, de altar – de memorias, de sangre, de corazón” (Manzoni, 1848). A partir de 1820 tendrán lugar en Italia importantes movimientos insurgentes contra la dominación extranjera, siguiendo la estela del motín español de 1820. Jugará un papel fundamental la Carbonería, asociación secreta contraria a los regímenes absolutistas que surge en Nápoles y se extiende rápidamente por otras zonas de la península itálica. De las ideas carbonarias se embebe nuestra autora, de ahí el apelativo de “jardinera”, nombre que reciben las mujeres afines a la Carbonería. A finales de los años 20, su amistad con algunas patriotas como Tere-

sa Doria o Bianca Milesi Mojon, a quienes conoce en Génova, había despertado las sospechas de la policía austríaca y estaba bajo vigilancia. En 1829 viaja a Roma y entabla amistad con Ortensia de Beauharnais, cuyo salón frecuentaban los personajes más importantes de la Carbonería romana. Allí entró en contacto con otras “jardineras” como Hortense Allart, Anna Woodcock y Teresa Guiccioli.

Fiel seguidora de los postulados de Mazzini, sufragó y sostiene públicamente los movimientos carbonarios, lo que le acarrea el exilio a Francia en 1831.

Perseguida y vigilada por la policía austríaca, en 1830 huye a Génova y de ahí a Suiza. A pesar de la orden de repatriación que pesa sobre ella, conseguirá llegar al país galo. Sus bienes, sin embargo, serán confiscados por el gobierno austríaco, acusada de prófuga y de desleal al imperio.

En Francia transcurre casi diez años de su vida, convirtiéndose en una de las figuras más relevantes de la política y la cultura parisinas. Su casa de París acogerá a intelectuales, filósofos, historiadores y políticos de renombre, como Henri Martin, Augustin Thierry, François Mignet, Balzac, De Musset, Georges Sand, Cousin, el general La Fayette o Adolphe Thiers. También a los patriotas italianos exiliados, entre ellos Vincenzo Gioberti, Terenzio Mamiani, Carlo Poerio, Francesco Orioli, Pellegrino Rossi, Camillo Benso Cavour, Giuseppe Massari, Silvestro Leopardi, Michele Amari o Roberto Ferrari³.

3. Disponemos de numerosos documentos que testimonian su relación con estos personajes, pues no sólo se conserva gran parte de su correspondencia epistolar, sino que ella misma dejó huella de sus amistades y relaciones en varias de sus obras, especialmente en su *Souvenirs dans l'exil (Recuerdos del exilio)*, publicado por fascículos en el periódico francés Le National en 1850.

Dos años después del nacimiento de su única hija, en 1840, regresa a Italia y se instala en la casa familiar de Locate, donde funda una pequeña explotación agrícola en la que pretende poner en práctica las teorías de Saint-Simon y de Charles Fourier, precursores del socialismo. Cristina Trivulzio crea en su propia casa una especie de falansterio y se esfuerza por difundir este modelo fuera de Locate, aunque sin éxito. La princesa se interesa por las condiciones de trabajo de los campesinos y por su retribución e, incluso, los anima a crear asociaciones, preanunciando el sindicalismo⁴. Se preocupaba, además, por los hijos de los campesinos, niños que vivían en la absoluta pobreza y analfabetismo. Por ello, crea escuelas para los más pequeños, talleres agrícolas para la formación de los jóvenes, centros de enseñanza femenina, y se convierte en benefactora de los habitantes de Locate⁵.

En esta época inicia su fecunda actividad de escritora con el fin de promover y difundir sus ideas y su pensamiento político y social. Y lo hace precisamente con un polémico ensayo titulado *Essai sur la formation du dogme catholique*, publicado

4. Sobre la influencia del socialismo propugnado por Fourier en Cristina Trivulzio véase Giuseppe Santonastaso, *Il socialismo fourierista di Cristina di Belgiojoso*, *Rivista internazionale di filosofia politica e sociale*, fasc II, abril-junio, 1963, pp. 126-137.

5. Ferrante Aporti publica en 1846 un artículo que recoge la labor social de la princesa de Belgiojoso en estos años, con información sobre los centros educativos que promovió en Locate con “intelligentissima carità”: Vid. Aporti, F., “Istituzioni di comune educazione e soccorso fondate in Locate (provincia di Milano) dalla contessa Cristina Trivulzio principessa Belgiojoso”, en *Annali universali di statistica*, vol. IX, agosto de 1846, p. 169-179. Artículo digitalizado en <http://www.cristinabelgiojoso.it/articoli/FerranteAporti.pdf>.

en París en 1842⁶, bajo “la incompreensión y el rechazo del ambiente milanés, que no demuestra mucho aprecio por una mujer progresista, independiente y, además, filósofa, que es como se da a conocer con sus primeros escritos” (Arriaga, 2011: 10). Se trata de una obra de carácter teológico-filosófico sobre el origen del dogma católico y su repercusión en la sociedad. Un texto inaudito para la pluma de una dama aristócrata, de gran extensión (4 volúmenes) y bien fundamentado, que desmonta los prejuicios contra la escritura femenina, dando muestras de la capacidad de las mujeres para afrontar temas filosóficos. La autora analiza y estudia la historia del catolicismo y sus preceptos, poniendo en entredicho algunas argumentaciones de los grandes Padres de la Iglesia que han sentado las bases de la cultura cristiana e instando al progreso y a la regeneración del cristianismo.

Dos años después traduce al francés la *Scienza Nuova* del filósofo Giambattista Vico, que se publica en París en 1844. Trivulzio pretende dar a conocer al público francés las tesis de Vico y de nuevo dar muestras de su erudición, interesándose por una obra de tal complejidad.

Ese mismo año inicia su colaboración con el periódico *La Democratie Pacifique* que funda y dirige el discípulo de Fourier, el economista Victor Considerant⁷. Sus escritos en el periódico francés versarán fundamentalmente sobre la situación de

6. El texto se conserva solo en francés, nunca se ha llevado a cabo su traducción al italiano.

7. Sobre la relación con Victor Considerant, véase Gianna Proia, Cristina di Belgiojoso e Victor Considerant: una principessa liberale ed un socialista fourierista, en *Cristina di Belgiojoso: politica e cultura nell'Europa dell'Ottocento*, Ginevra Conti Odorisio, Cristina Giorcelli, Giuseppe Monsagrati, Loffredo University Press, 2010, pp.287-306

Italia y su población, con especial atención a la región de Lombardía.

En 1845 adquiere *La Gazzetta italiana*, periódico que un año más tarde será censurado y prohibido por el gobierno austríaco. En él se difunden las ideas liberales de los patriotas italianos. Tras el cierre de la *Gazzetta* funda en París la revista *L'Ausonio*, con el subtítulo “Rivista italiana”, que dirigirá hasta 1848. El número inaugural se abre con un texto de Trivulzio titulado “Stato attuale dell'Italia” en el que preanuncia el objetivo de la revista:

Questa pubblicazione essendo destinata a far conoscere sì agli Italiani che agli stranieri la condizione di questa nostra contrada, onde nell'esaminare le piaghe rintracciate ad esse rimedio e ristoro, sembrami che giovi l'espore in sulle prime un quadro esatto e succinto dello stato attuale dell'Italia sotto ogni suo aspetto, un ragguaglio cioè della condizione morale, politica, amministrativa, finanziaria di questo paese. Nè ciò basta, chè per far ben nota una contrada a coloro che in quella non nacquero (e sgraziatamente gli Italiani sono gli uni verso gli altri nella situazione dello straniero verso lo straniero), conviene riandare più addietro nelle cose, e discorrere brevemente delle origini, poi trattare della popolazione, del carattere di lei fisico e morale, del grado di coltura morale a cui è giunta, dei lavori ed industrie cui accudisce, degli studii ai quali attendono le classi degli abitanti più alte; di tutte quelle materia insomma che compongono la nazione in qualità di individuo, che vuol dire ne delineano il carattere e ne spiegano i destini (Trivulzio, 1846: 5).

Así pues, *L'Ausonio* nace para dar a conocer a los italianos y a los extranjeros la situación de Italia en todos sus ámbitos: político, moral, social, financiero, etc. Serán frecuentes las aportaciones de Cristina a la revista denunciando las condiciones socia-

les de los campesinos, la censura en la cultura y el arte por parte del poder austríaco o la expoliación de los territorios italianos.

Como suplemento a *L'Ausonio* se publica en Milán, de abril a julio de 1848, 41 números de *Il Crociato*, un periódico político como reza el subtítulo, que presenta una crónica de los acontecimientos políticos del país en las distintas ciudades italianas, difundiendo el liberalismo y animando a los italianos a luchar por la unidad nacional. En su primera página se apunta que el objetivo será conseguir “la felicidad, la fuerza y la grandeza” de la patria italiana: “Le parole che noi adottiamo oggi ad esprimere i principii che all'Italia sembrano ora più che ogni altro necessarii sono: Indipendenza; libertà; unità; democrazia” (*Il Crociato*, 1848: 1)

En estos años inicia su colaboración con la prestigiosa revista francesa *Revue de Deux Mondes*, desde cuyas páginas narra episodios de la historia reciente de Italia⁸.

Como sostiene Arriaga Flórez “la princesa milanese es una de las primeras intelectuales en darse cuenta de la importancia de la propaganda política a través de los

8. Del 15 de septiembre de 1848 al 1 de enero de 1849 la *Revue de Deux Mondes* publica cuatro artículos de Cristina Trivulzio en lengua francesa que giran en torno a la cuestión histórico política de Italia en 1848, narrando episodios bélicos de los movimientos insurgentes en distintas zonas de Italia: “L'Italie et la révolution italienne de 1848: Insurrection milanaise. Le gouvernement provisoire. Les corps auxiliaires”, “L'Italie et la révolution italienne de 1848: La guerre de Lombardie. La siège et la capitulation de Milan”, “L'Italie et la révolution italienne de 1848: La révolution et la république de Venise”, “L'Italie et la révolution italienne de 1848: La guerre dans le Tyrol italien”. Los artículos se pueden leer y descargar en la web dedicada a Cristina Trivulzio, creada por Sandro Fortunati: <https://www.cristinabelgiojoso.it/wp/biblioteca/>

periódicos o revistas” (Arriaga, 2011: 11). Con su actividad periodística, además, formará parte de la primera generación de escritoras que hacen del periodismo su profesión como Caterina Percoto, Ermينيا Fuà Fusinato, Luigia Codemo o Luisa Amalia Paladine (Cfr. Arriaga, 2011: 13).

En 1850 participa en la fundación de otro periódico, *La croce di Savoia*, que se convierte en portavoz de los liberales meridionales, muy atentos al debate político de los acontecimientos del norte de Italia.

Cabe señalar que en el bienio de 1848 a 1850 se producen importantes movimientos insurreccionistas en los estados italianos contra los gobiernos absolutistas, especialmente contra la dominación habsbúrgica. En el Véneto se declaró la República de San Marco y el pueblo de Milán se sublevó en la conocida como “las cinco jornadas de Milán” encabezadas por Gabrio Casati. Con el apoyo de Carlos Alberto de Saboya, rey del Reino de Cerdeña y de Piamonte se consiguió vencer a los austríacos en territorio lombardo, aunque inmediatamente después recuperarían sus dominios. Los estados pontificios y el Reino de las dos Sicilias también se rebelaron y en Roma se consiguió instaurar la fugaz “República romana”, dirigida por Giuseppe Mazzini, Carlo Armellini y Aurelio Saffi. Estas revueltas, que pronto fueron sofocadas por los ejércitos extranjeros, constituyen la primera guerra por la independencia italiana y en ella la princesa de Belgioioso estará en primera línea. Cuando conoce la insurrección de Milán, Cristina Trivulzio se encuentra en Nápoles, donde prepara un batallón de hombres armados con el que se dirige inmediatamente a la ciudad de Milán (Severgnini, 1972: 117).

Cuando se proclama la República romana, Trivulzio será la encargada de orga-

nizar y dirigir los hospitales de la ciudad. Surge, así, la primera asociación de mujeres para la asistencia de los heridos de guerra, con un comité de dirección encabezado por la Belgioioso, junto a Marietta Pisacane y Giulia Bovio Paolucci, según el edicto publicado el 27 de abril de 1849 por el gobierno de la República “alle donne romane”⁹. Su labor social y humanitaria será interpretada en años posteriores como germen de la “Croce Rossa” (Cruz Roja), asociación reconocida en Italia como entidad pública en 1884.

El asedio a Roma por parte de las potencias europeas y en particular del ejército francés comandado por Luis Napoleón Bonaparte puso fin el 4 de julio de 1849 a la República romana, después de meses de luchas en las que intervinieron franceses, españoles y austríacos. El pontífice Pío IX recuperó el control de los estados Pontificios entre los que se incluía la ciudad de Roma.

Los colaboradores de Mazzini y Garibaldi tuvieron que abandonar precipitadamente la ciudad, entre ellos, Cristina Trivulzio, que se había implicado política y económicamente en la prosperidad de la joven República.

El 31 de julio de 1849, tras recibir una carta anónima en la que se le informa de que había sido acusada de “sentimenti irreligiosi” y que está bajo sospecha del cardenal Antonelli, embarca en el buque “Mentor” que parte de Civitavecchia rumbo a Malta. Comienza aquí su segundo exilio, un peregrinaje de la escritora que culminará en Oriente. De Malta se traslada a Grecia donde vivirá algún tiempo. De allí viajará a Constantinopla y a la península

9. El llamamiento “Alle donne romane” se puede leer íntegro en <http://www.donneconoscenzastorica.it/vecchio/testi/trame/assistenza.doc.htm#donne>

de Anatolia para finalmente instalarse en el valle de Eiaq-Maq-Oglu, donde compra un terreno que dedicará a la explotación agrícola. En enero de 1852 emprende un viaje a caballo hacia Jerusalem, atravesando Siria y Palestina. Le acompaña su hija María, que por aquel entonces cuenta con 14 años, y una pequeña cohorte de sirvientes y guías locales.

A partir de este momento comienza la redacción de una serie de obras de carácter literario, partiendo de sus autobiográficos *Recuerdos del exilio*.

Su compromiso político y social no cesará durante sus años de exiliada, pero sí tomará un rumbo diverso. Es el momento en que se acrecienta la atención de Trivulzio a las mujeres y a la condición femenina, especialmente durante sus viajes por los países árabes. Durante el tiempo transcurrido en Turquía (de 1850 a 1855) se embebe de la cultura árabe, del mundo campesino, de las tradiciones y costumbres de Oriente que tanto disuenan de las de Occidente. Aprende a amar la tierra en la que vive y a transformar sus vicisitudes en páginas literarias. Sus escritos, enviados con puntualidad a la prensa francesa, no solo contribuirán a sostener su economía, serán también altavoz para la difusión de una nueva e inédita visión del mundo árabe al lector occidental. A este cometido se entregará por completo durante su estancia en Asia: a transmitir su propia visión de Oriente y sus experiencias personales en cada uno de los recónditos lugares que visitará¹⁰.

10. Los viajes por Oriente de Cristina Trivulzio y su visión del mundo árabe, con especial atención a la imagen del harem y de las mujeres musulmanas, ha suscitado numerosos estudios por parte de la crítica. Este argumento ha sido analizado en diferentes libros y artículos entre los que citamos Scriboni, M., “Il viaggio al femminile in

De regreso a Italia, en 1856 continuará su actividad de escritora y periodista. En 1860 funda un periódico francés en Mi-

Oriente nell'800: la principessa di Belgiojoso, Amalia Solla Nizzoli e Carla Serena”, en *Annali d'Italianistica*, vol. 14, Luigi Monga, 1996; Scriboni, M., “Se v'avessi avuto per compagna...”. Incontri tra donne nelle lettere e negli scritti dall'Oriente di Cristina Trivulzio di Belgiojoso”, en *Italian Culture*, vol. XII, 1994; Arriaga Flórez, M., “Cristina Trivulzio di Belgiojoso: viaje y exilio”, en *El tema del viaje: un recorrido por la lengua y la literatura italiana*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2010, pp. 389-400; Arriaga Flórez, M., “viajeras italianas entre oriente y occidente”, en *Relatos de viajes, miradas de mujeres*, Ediciones Alfar, Sevilla, 2007, pp. 37-48; Marcillas Piquer, I., “Literatura de viajes en clave femenina: los pre-textos de Aurora Bertrana y otras viajeras europeas”, en *Revista de Filología Románica*, vol. 29, núm. 2, 2012, 215-231; Marcillas Piquer, I., “La visión del harem en la prosa de las viajeras europeas: entre la seducción y el rechazo. El caso especial de Aurora Bertrana (1892-1974)”, en *Revista de filología románica*, n.32, 2015, pp. 225-238; Ricaldone, L., “Uscire dall'Occidente. Donne e harem nelle esperienze di viaggio di Amalia Nizzoli, Cristina di Belgiojoso e Matilde Serao”, en *DWF*, n. 1-2, 2000, pp. 54-73; Fabris Grube, A., “Una principessa italiana in Turchia: Cristina Trivulzio di Belgiojoso”, en *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVII e XIX*, Istituto Universitario Orientale, Nápoles, 1984; Ricorda, R., “In viaggio tra Occidente e Oriente: Cristina di Belgiojoso scrittrice e saggista”, en *With a pen in her hand. Women and writing in Italy in the Nineteenth Century and beyond*, The Society for Italian Studies, Leeds, 2000; Giuli, P., “Cristina di Belgiojoso's Orient”, en *Nemla Italian Studies*, n. 15, 1991, pp. 129-150; Michelacci, I., “Cristina Trivulzio di Belgiojoso allo specchio dell'Oriente”, en *Lettere italiane*, n.66,4, 2014, pp. 580-595; Spackman, B., “Hygiene in the Harem: The Orientalism of Cristina di Belgiojoso”, *MLN*, n.124, 2009, pp. 158-176; Maldini Chiarito, D., “Gli scritti della vecchiaia”, en «*La prima donna d'Italia*» Cristina Trivulzio di Belgiojoso tra politica e giornalismo, Franco Angeli, Milán, 2010, pp. 193-219.

lán: *L'Italie* y retoma su actividad política en pro de la unificación italiana, que se hará efectiva en 1861. En la década de los 60 publica *Historie de la maison de Savoie* (París, 1860) y sus *Osservazioni sullo stato attuale dell'Italia e sul suo avvenire* (1868).

También de esta década será su ensayo *Della presente condizione delle donne e del loro avvenire* (1866), un texto aún poco conocido, pero de gran valor histórico para la querrela de las mujeres, un verdadero manifiesto del pensamiento feminista de nuestra autora.

3. De la presente condición de las mujeres y de su futuro

El debate sobre la situación de las mujeres y la reivindicación de sus derechos se fragua y adquiere vigor a raíz de la expansión por Italia de los ideales de la Revolución francesa y la invasión de Napoleón Bonaparte en territorio italiano, que dio lugar a la deposición de los regímenes monárquicos y a la instauración de repúblicas “hermanas”¹¹ en el denominado Trienio jacobino (1796-1799). Esta época se caracteriza por el espíritu reformista en pro de los derechos humanos bajo la máxima de libertad, igualdad y fraternidad. En ese

11. En 1796 Napoleón Bonaparte invadió el norte de Italia, venciendo al ejército piemontés y austríaco. En junio de 1797 se creó la República Cisalpina (con capital en Milán y formada por la Lombardía austríaca, Módena, Reggio, los territorios pontificios de Ferrara y Rávena y las provincias de Bérgamo y Brescia) y la República Ligúrica que sustituía a la anterior República de Génova. En 1798 se proclamó la República romana y se anexionó el Piemonte a Francia. En 1799 se creó la República napolitana y el ejército francés ocupó la Toscana.

momento se alza la voz de muchas mujeres que toman parte en la vida pública y política del país, a través de proclamas, discursos o textos que reivindican el papel de las mujeres y su lugar en la sociedad igualitaria que se pretende diseñar. De entre ellos destaca el tratado de Rosa Califronia *Breve Difesa dei diritti delle donne* (1794)¹² o los discursos de 1797 *La causa delle donne*, atribuido a la veneciana Annetta Vadori y *Della schiavitù delle donne* de Carolina Lattanzi¹³. Estos textos suponen un punto de partida esencial en el debate sobre la cuestión femenina que se avivará a lo largo del siglo XIX en Italia y fuera de Italia, y que se intensifica una vez conseguida la unidad nacional, momento en que se hace necesaria la puesta en marcha de reformas, entre éstas la implantación de un nuevo código civil o la regulación de la educación y de la lengua. Precisamente el acceso a la educación por parte de las mujeres será uno de los temas más recurrentes que encontramos en las obras de mediados del siglo, como las de Caterina Franceschi Ferrucci *Della educazione morale della donna italiana* (1847) y *Degli studii delle donne* (1853) o la de Giulia Molino-Colombini *Pensieri e lettere sulla educazione della donna in Italia* (1851).

A partir de 1861 a los escritos que reivindican la educación femenina, se suman los que apuestan por la emancipación y

12. Traducido al español por Mercedes González de Sande, con una extensa edición crítica: *Breve defensa de los derechos de las Mujeres*, Arcibel, Sevilla, 2013.

13. Para mayor información sobre los discursos de las mujeres italianas en el trienio jacobino véase Milagro Martín Clavijo, “La causa delle donne” y los derechos políticos de las mujeres durante el trienio jacobino italiano, *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, abril 2014.

los derechos universales de las mujeres. En este campo destaca Anna Maria Mozzoni con su obra *La donna e i suoi rapporti sociali* (1864) donde pone de manifiesto el papel desempeñado por las mujeres durante el Resurgimiento y su valía en la esfera pública. Un año después pide el reconocimiento de los derechos de las mujeres en el nuevo código civil en la obra *La donna in faccia al progetto del nuovo Codice civile italiano* (1865) en el que sostiene “l’affermazione dei diritti della donna, in principio, è oggi voluta dallo spirito delle masse, e questo principio si è già incarnato nei costumi di tutti i popoli civili. Se l’uomo rappresenta la famiglia negli affari, la donna la rappresenta nella società” (Mozzoni, 1865: 4).

En 1866 Mozzoni firma *Un passo avanti nella cultura femminile. Tesi e progetto*, el mismo año que Enrichetta Caracciolo escribe la *Proclama alle Donne d’Italia y se publica Della presente condizione delle donne* de Cristina Trivulzio.

El texto de la Belgioioso ve la luz en el primer número de la revista florentina *Nuova Antologia*, fundada por Francesco Protototari. Una revista que se convertirá en referente de la cultura italiana y que perdurará hasta nuestros días.

En tan prestigioso escenario presenta la princesa sus postulados sobre la condición de las mujeres y sobre su futuro, animada, como ella sostiene, por personas reputadas -y que respeta- a expresar su punto de vista.

La obra se abre con la afirmación categórica de la igualdad intelectual entre hombres y mujeres:

Que la mujer no es ni moral ni intelectualmente inferior al hombre, sólo en la acción ejercitada por el físico en la moral y en el intelecto, o incluso por los efectos de la edu-

cación, hoy en día es algo generalmente reconocido y admitido. Pero algunos se asombran, sin embargo de que, a pesar de tal igualdad entre la parte espiritual de la mujer y la del hombre, la mujer se haya quedado siempre y se quede todavía en una condición social inferior a la del hombre” (Trivulzio, 2011: 55)¹⁴.

La autora parte del origen de la desigualdad, que atribuye a épocas ancestrales cuando primaba la fuerza por encima de la razón. La sumisión femenina se ha mantenido desde entonces y perpetuado en la cultura de las civilizaciones modernas. Evidencia cómo en las poblaciones más atrasadas es donde peor tratada es la mujer, afirmando implícitamente que una sociedad moderna no debe aceptar tal estado de inferioridad.

La condición inferior de la mujer fue establecida desde la más remota antigüedad, y cuando se estableció estaba fundada en la verdad; ya que en aquel tiempo de absoluta barbarie, no se apreciaba ni se estimaba otro valor que el físico y, físicamente considerada, la mujer es indudablemente y necesariamente inferior por fuerza y por resistencia al hombre. Basta observar los usos y las costumbres actuales de las poblaciones bárbaras aún existentes, para encontrar a la mujer considerada y tratada como una esclava y como apéndice del hombre, sin consideración alguna a la naturaleza, a las necesidades, a los deseos, a los derechos de ésta (Trivulzio, 2011: 57).

En este sentido, la escritora presenta “la historia de la Humanidad como un itinerario que asocia la evolución de una so-

14. Para las citas remitimos a la obra traducida al español, *De la presente condición de las mujeres y de su futuro* (Arcibel Editores, Sevilla, 2011), con estudio crítico introductorio de Mercedes Arriaga Flórez y traducción de Estela González de Sande.

ciudad con la liberación de la mujer de su estado de esclavitud” (Arriaga, 2011: 25). Como sostiene Arriaga, el cambio de la situación de las mujeres va emparejado al progreso, una idea que resonaba cada vez con más fuerza en otras mujeres y hombres de la época, y que encontraremos de forma explícita en la obra del filósofo inglés John Stuart Mill *La schiavitù delle donne* (1869)¹⁵.

En su discurso se plantea varias cuestiones, entre ellas por qué se ha perpetuado el estado de inferioridad de la mujer incluso en las civilizaciones más avanzadas:

La civilización un día apareció, y la interminable empresa de reparar las ofensas hechas, las monstruosas injusticias cometidas por los unos, y sufridas por los otros, comenzó. Pero este albor de civilización no surge sino muchos siglos después de la primera fundación de una sociedad cualquiera, pues todavía en la Edad Media se consideraba la fuerza física superior a cualquier otra potencia. En el transcurso de tantos siglos la mujer había sido más o menos esclava del hombre; el hombre, que desde el origen de la sociedad había declarado la inferioridad de la mujer y el deber de ser sometida, no se preocupaba de tenerle que conceder igualdad y libertad. Quizá la mujer podía protestar contra la usurpación, y reivindicar sus derechos; pero la propia mujer había aceptado su impuesta condi-

15. Título original *The Subjection of Women*, traducido al italiano con el título *La schiavitù delle donne* y recientemente como *La servitù delle donne*. Un ensayo de gran valor documental, testimonio de la implicación de los hombres en la querrela de las mujeres. La crítica actual ha determinado que compartió la autoría con su mujer, la también filósofa Harriet Taylor. El texto, que denunciaba el estado de sumisión de las mujeres y exigía el reconocimiento de sus derechos, tuvo gran repercusión en toda Europa.

ción, se había acomodado a ella y había llegado a preferirla (Trivulzio, 2011: 57).

Trivulzio afirma en más de una ocasión que son las propias mujeres las que han aceptado la desigualdad y lo achaca a varios factores: por una parte a la imagen femenina que ha proyectado la cultura patriarcal, que hizo creer a las mujeres que su objetivo en la vida era “gustar al hombre” y, para ello, debía ser totalmente diferentes a ellos. Y, por otra parte, a la imposición de la diferencia en el intelecto: la mujer, para distinguirse del hombre, debía ser ignorante.

Para reconciliar a las mujeres con su inferioridad, los hombres, movidos por maldad o por instinto natural, han llevado a cabo un artificio singular. Después de haber persuadido a las mujeres de que el colmo de su gloria consiste en el gustar a la gran mayoría de ellos, en el gustar más gratamente y más largamente, los hombres se dispusieron a convencerlas de que su simpatía no se podría obtener si no se mostraban del todo diferentes a ellos. El vil es despreciado, avergonzado, porque al hombre se le pide coraje; pero esta virtud no está permitida a la mujer que busca la admiración del hombre. Los sabios, los científicos, los poetas, los hombres de Estado, etc., gozan del respeto universal, mientras que el ignorante y el ocioso son ridiculizados y no tenidos en cuenta. Pero a la mujer se le pide expresamente la más perfecta ignorancia: y ¿quién no conoce los ridículos sobrenombres puestos a las mujeres cultas, el deplorable efecto de un bonito dedo manchado de tinta, etc., etc.? Los hombres convencieron a las mujeres de que su admiración, su afecto era a costa de su inferioridad intelectual, y las mujeres así lo han creído, y hay cultas que escondían su cultura por temor a ser incluidas entre las mujeres superiores, las pedantes, y otras similares abominaciones (Trivulzio, 2011: 59).

Tales aseveraciones calaron en la conciencia femenina y masculina de tal manera que las mujeres que mostraban una inteligencia superior eran reprobadas y vituperadas. Por ello, muchas se avergonzaban o escondían sus dotes intelectuales.

Las mujeres con algo de ingenio se apropiaban fácil y rápidamente de cualquier noción que se les presente. Y sin embargo, cuántas veces habréis oído a estas mismas mujeres declararse del todo ineptas para los más fáciles estudios, cuando éstos son considerados (y no sé por qué) como enfocados particularmente a la naturaleza del viril ingenio [...] Y todo ello porque los hombres han convencido a las mujeres de que tales estudios, que son por otra parte el ejercicio más saludable del intelecto, están destinados sólo a ellos, y mancharían indeleblemente la hermosura y las gracias femeninas (Trivulzio, 2011: 61).

La educación para nuestra autora se convierte en el pilar fundamental para el cambio de mentalidad. Es necesario formar a las mujeres, instruir las en educación superior, abrirles las puertas de universidades y academias...solo así podrán algún día hacer valer sus cualidades y solo así se iniciará el camino de una sociedad paritaria. La escritora exhorta a las mujeres dotadas para los estudios a emprenderlos, a pesar de las dificultades, a entrar en las aulas y hacer los mismos exámenes, a ganarse con sus actos el respeto de los hombres y ser ejemplo para las generaciones futuras:

[...] las jovencitas abocadas a los estudios serios y elevados, podrían asistir a las aulas de los colegios e institutos, si estuvieran realmente animadas por el deseo sincero de instrucción y si observaran una tranquila y modesta compostura; y creo que al salir de esas escuelas, preparadas para hacer dignamente los mismos exámenes que les ponen a los jóvenes, no encontrarían des-

pués ningún impedimento para asistir a los cursos públicos que componen la educación universitaria. No digo que la primera joven que se presentara a tales pruebas pudiera aprobarlas sin estar dotada de mucho valor, de sangre fría, de una invencible perseverancia y de fuerzas intelectuales de primer grado: pero ninguna conquista puede hacerse sin un conquistador, y los conquistadores, a cualquier época o sexo que pertenezcan, siempre son criaturas excepcionales (Trivulzio, 2011: 77).

Esta conquista del espacio masculino se hace imprescindible para alcanzar el cambio. La idea de la princesa es que la sociedad deje de aceptar como virtud femenina la ignorancia y, para ello, es necesario que las mujeres demuestren que son intelectualmente iguales al hombre. De esta manera, se abrirían para ellas escuelas femeninas donde podrían recibir la misma educación que reciben sus coetáneos varones.

Después, cuando la difícil prueba obtuviera un discreto éxito, rápidamente sería repetida por otras jovencitas, hasta que siendo evidente para todos que las mujeres ya no se conforman con la ignorancia antigua y hacen felices intentos para salir de ella, se abrirían escuelas femeninas donde las mujeres recibirían la misma educación que hasta ahora ha sido privilegio de los hombres, sin que la convivencia entre estudiantes de distinto sexo pudiera dar motivo a escándalos y desconfianzas (Trivulzio, 2011: 79).

Para sostener su tesis presenta ejemplos de mujeres ilustres que destacaron en el pasado en las Ciencias y que recibieron las alabanzas de hombres y mujeres, entre ellas cita a Maria Gaetana Agnesi, una de las matemáticas más sobresalientes de la Ilustración:

¿Acaso nuestra Italia en el pasado no presume de muchas mujeres ilustres por

ingenio y por conocimiento, algunas de las cuales ocuparon cátedras científicas en las universidades públicas, y especialmente en la de Bolonia? ¿Nuestra Agnesi no fue reconocida por su gran valía en las ciencias matemáticas, y acaso no recibió honores para despertar la emulación y no la rivalidad de los hombres de su tiempo? Y ¿por qué nuestra época se mostraría menos liberal que aquella? (Trivulzio, 2011: 79).

Se plantea por qué habiendo casos de mujeres excepcionales en el pasado se ha seguido afirmando la inferioridad del sexo femenino. En su opinión se debe a que esas mujeres no tenían conciencia de la importancia de sus acciones, saciaban su naturaleza intelectual sin ser conscientes de que podían sentar un precedente.

En casi todos los países civilizados fueron aceptadas por la sociedad muchas excepciones a la general insuficiencia de la mujer en las cosas de la mente, y sin embargo estas excepciones todavía no han debilitado la regla o, mejor dicho, la máxima de la inferioridad femenina. ¿Por qué? El porqué se vislumbra fácilmente. Las mujeres que se ilustraron en las ciencias, en las letras, o en las artes, han obedecido a su instinto, han satisfecho las necesidades de su mente, han seguido la impetuosa llamada de su naturaleza espiritual, pero sin proponerse otro fin que éste. Una mujer tuvo el honor de ocupar una cátedra universitaria; pero este caso sólo se repetiría después de un largo periodo de tiempo, o nunca. Aquella mujer había abierto la puerta a otras mujeres; pero ninguna pensó en aprovecharse, y la puerta se volvió a cerrar gradualmente por sí misma, de tal manera que quien le echa una mirada al pasar por delante, se da cuenta de que está cerrada con cerrojos y pestillos, y que abrirla es algo imposible (Trivulzio, 2011: 81).

Por ello, en numerosas ocasiones la Belgioioso se dirige directamente a las mujeres, las insta a abrir las puertas a otras

mujeres, a preparar el camino hacia la futura igualdad.

La autora insiste mucho en la igualdad intelectual, pero deja claro que hombres y mujeres son distintos en muchos otros aspectos y que estas diferencias deben mantenerse. Su reivindicación se centra, por tanto, en el acceso a la educación y en el reconocimiento de las capacidades morales y cognitivas de las mujeres. Su texto, en este sentido, difiere del de otras mujeres como los de Mozzoni y las emancipacionistas (Cfr. Arriaga, 2011: 31).

Para desvincularse de la corriente feminista en boga en la segunda mitad del siglo XIX, declara con "malinconica rassegnazione" (Malvezzi, 1936-1937: 383) que los cambios no pueden ser radicales, sino progresivos, que es preciso partir de pequeñas transformaciones para conseguir empresas mayores en el futuro. Por ello, no comparte las peticiones de paridad total entre ambos sexos.

Las mismas mujeres que en los últimos tiempos han pedido lo que llaman la propia emancipación, a mi parecer, han hecho más que nunca difícil la satisfacción de sus deseos. Tanto en Francia como en Italia, los hombres cultos y muchas mujeres han evitado escuchar esas peticiones y se han indignado, no sólo con las autoras de éstas, sino también contra el objeto demandado. Se piden reformas radicales y rápidas, procedimientos y leyes que extrañamente disturbarían la paz de las familias, y que producirían en la sociedad una deplorable confusión (Trivulzio, 2011: 81).

De esta manera, Cristina se desmarca de posturas radicales y, aparentemente, del movimiento feminista, presentando una ideología más moderada e, incluso, conservadora, que contrasta completamente con sus actos y su forma de vida. Ella,

que siempre fue una mujer libre en todos los sentidos (sin ataduras conyugales ni paternas ni financieras), sostiene que la mujer debe seguir ocupando su papel de madre y esposa, y que su libertad debe recaer única y exclusivamente en la educación, esa debe ser la única exigencia.

La misma palabra, tantas veces proferida en esas peticiones *de mujer libre* tiene, y no sin razón, un no sé qué de antipático y de disgustoso, que provoca la risa de los hombres, y la indignación de muchas mujeres. Que la mujer sea libre de educarse sólidamente y no puerilmente, que sea libre de tener la justa compensación por sus cansancios, el premio de su buen éxito, pero es mejor no pedir otras libertades (Trivulzio, 2011: 83).

Se trata de una postura conciliadora que, sin embargo, persigue un objetivo mucho más ambicioso del que podría advertir un lector medio de la época. Sabedora de las dificultades de una reforma integral de la condición de las mujeres y de la oposición que encontrarían tales reformas, se limita a proponer y reivindicar el acceso a la educación. Pero se vislumbra en su escrito la esperanza de un cambio más integral, más allá de la educación, para las generaciones venideras.

Conviene, sin embargo, caminar despacio, quitar una a una las piedras que puedan eliminarse en el actual edificio social, sin causar una ruina total; conviene, además, poner puntales resistentes con el fin de mantenerlo recto, mientras que se quitan las piedras que lo sustentan, y que se usan para la erección de un nuevo edificio, en el que las necesidades de todos y de todas, encuentren una ecuánime satisfacción. Las mujeres que ambicionan un nuevo orden de las cosas, tienen que armarse de paciencia y de abnegación, contentarse con preparar el suelo, sembrarlo, pero no pretender recoger la cosecha. La generación actual sólo

puede preparar días mejores para las generaciones futuras, y de ello tiene que estar contenta: puesto que las reformas hechas deprisa casi siempre tienen un éxito infeliz, y disuaden de repetir a los más valientes (Trivulzio, 2011: 83-85).

Estas palabras demuestran que la autora era consciente de la necesidad de revertir la situación de las mujeres en otros ámbitos -no sólo en el educativo-, pero paso a paso, de forma inteligente. Como advierten Fugazza y Rörig, se trataba de una forma de reelaborar algunas de las ideas de Mozzoni, pero “con maggior senso pratico e «intelligente realismo»” (Fugazza-Rörig, 2010: 210).

Cuando las mujeres se instruyan, tendrán más armas para reivindicar otros derechos, pero progresivamente, consiguiéndolos uno a uno, así se evitarían los conflictos con el otro sexo y se tendrían más posibilidades de conquistar la anhelada igualdad, incluso de forma espontánea. Este es, en suma, el pensamiento feminista de Cristina Trivulzio.

Que se eduquen y se instruyan sin ostentación aquellas mujeres que por la naturaleza de su ingenio, y por su estado sientan la necesidad de una cultura intelectual y pueden procurársela. Incluso en medio de los graves pensamientos que hoy afligen a la sociedad italiana, el lento, pero continuo progreso de la mente femenina no pasará inobservado, y quizá antes de lo que yo creo las mujeres obtendrán espontáneamente de los hombres la merecida justicia (Trivulzio, 2011: 87).

Las dos últimas páginas de su ensayo son una clara exhortación a una Italia más justa e igualitaria. La autora imagina el futuro de la nación y apela a la sensatez de los gobernantes. Muestra una actitud esperanzadora, encomendándose al devenir natural de los acontecimientos.

[...] me parece ver en los hombres que pueden hoy en día dirigir el gobierno de la nación, que la representan, o que se dedican a su defensa y al servicio del país, me parece, digo, ver reducido el deseo de mantener, mediante el sometimiento y la degradación de la mujer, su despótica autoridad sobre la casa y sobre la familia. Me parece verlos asombrados, dándose cuenta de que las mujeres, educadas e instruidas por sus mismos maestros y en los mismos estudios, no renuncian por ello a ser mujeres, a vivir la vida de la mujer, a asumir y cumplir sus obligaciones, no aturden a la sociedad con entusiastas alabanzas de su ingenio, exaltando su excelencia, pidiendo derechos, despreciando obligaciones, y deseando extrañas reformas (Trivulzio, 2011: 89).

Concluye con una declaración que la involucra explícitamente en la querrela de las mujeres, reconociéndose como mujer que “ha abierto y preparado el camino” a otras mujeres:

¡Quieran las mujeres felices y honradas de los tiempos futuros dirigir, de vez en cuando, su pensamiento a los dolores y a las humillaciones de las mujeres que las precedieron en la vida, y recordar con algo de gratitud los nombres de aquellas que les abrieron y prepararon el camino a la nunca antes disfrutada, quizá apenas soñada, felicidad! (Trivulzio, 2011:91).

Esta investigación reconoce la labor de Cristina Trivulzio di Belgioioso y la importancia de su pensamiento socialista y feminista, fuente de inspiración, sin duda, de las grandes conquistas de las mujeres a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Bibliografía

AA.VV, *Cristina Trivulzio di Belgioioso. An italian princess in the 19th C. Turkish Countryside*, Filippi Editore, Venecia, 2010.

Arriaga Flórez, M., “Cristina Trivulzio di Belgioioso en la Prensa”, en Margherita Bernard; Luisa Chierichetti; Mercedes González- Ivana Rota (eds.), *Papel de Mujeres. Mujeres de Papel*, Sestante, Bérnago, 2008, pp. 9-20.

Arriaga Flórez, M., “Cristina Trivulzio di Belgioioso: viaje y exilio”, en M^a Josefa Calvo Montoro-Flavia Cartoni (eds.), *El tema del viaje: un recorrido por la lengua y la literatura italiana*, Universidad de Castilla La Mancha, 2010, pp. 389-400.

Arriaga Flórez, M., “Planfeterias, espías y cañoneras en la unificación de Italia”, en Estela González- Ángeles Cruzado (eds.), *Rebeldes literarias*, Arcibel, Sevilla, 2010.

Arriaga Flórez, M., “Cristina Trivulzio y la condición de las mujeres”, en Mercedes Arriaga Flórez- Estela González de Sande (eds.), *Cristina Trivulzio di Belgioioso. De la presente condición de las mujeres y de su futuro*, Arcibel, Sevilla, 2011, pp. 21-37.

Cattaneo, C., *Epistolario, raccolto e annotato da Rinaldo Caddeo*, G. Berbèra, Florencia, 1956.

Fugazza, M. C.- Rösig, K., *La prima donna d'Italia. Cristina Trivulzio di Belgioioso tra politica e giornalismo*, Franco Angeli, Milán, 2010.

Guicciardi, E., *Cristina di Belgioioso Trivulzio cent'anni dopo*, Milán, 1973.

Guidi, L., *Scritture femminili e storia*, ClioPress, Nápoles, 2004.

Guidi, L., *Vivere la guerra. percorsi biografici e ruoli di genere tra risorgimento e primo conflitto mondiale*, ClioPress, Nápoles 2007.

Malvezzi, A., *La principessa Cristina di Belgioioso*, 3 vols., Treves, Milán, 1936-1937.

Manzoni, A., “Marzo 1821”, en Gilberto Lonardi-Paola Azzolini (eds.), *Alessandro Manzoni. Tutte le poesie 1797-1872*, Marsilio, Venecia, 1987.

Mozzoni, A.M., *La donna in faccia al progetto del nuovo Codice civile italiano*, Tipografia Sociale, Milán, 1865.

Penna, M., *Le donne del Risorgimento*, Europa Edizioni, Roma, 2019.

Severgnini, L., *La principessa di Belgioioso: Vita ed opere*, Virgilio, 1972.

Trivulzio di Belgioioso, C., *Essai sur la formation du dogme catholique*, 4 vols. Paris: J. Renouard & C., 1842.

Trivulzio di Belgioioso, C., “Stato attuale dell'Italia”, *L'Ausonio*, vol. I, 1846, pp. 5-20.

Trivulzio di Belgioioso, C., *De la presente condición de las mujeres y de su futuro*, edición de Mercedes Arriaga Flórez y Estela González de Sande, Arcibel, Sevilla, 2011.

Trivulzio di Belgioioso, C., *Recuerdos del exilio*, edición de Estela González de Sande y Pablo García Valdés, Dykinson, Madrid, 2021.

Vercesi, L., *La donna che decise il suo destino. Vita controcorrente di Cristina di Belgioioso*, Neri Pozza, Venecia, 2021.

LA BREVE DIFESA DEI DIRITTI DELLE DONNE: POR UNA REIVINDICACIÓN EFECTIVA E IGUALITARIA DE LOS DERECHOS DE LAS CIUDADANAS

THE BREVE DIFESA DEI DIRITTI DELLE DONNE: FOR AN EFFECTIVE AND EQUAL CLAIM OF THE RIGHTS OF FEMALE CITIZENS

Mercedes González de Sande

Universidad de Oviedo, Oviedo, España

gonzalezmercedes@uniovi.es

<https://orcid.org/0000-0002-2404-9306>

Recibido: octubre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Ilustración, querrela de las mujeres, derechos, igualdad, siglo XVIII, Rosa Califronia.

Key words: Enlightenment, the woman question, rights, equality, eighteenth century, Rosa Califronia.

Resumen: El siglo XVIII será un período crucial en la lucha de las mujeres por la reivindicación de sus derechos. El espíritu revolucionario de la Ilustración había penetrado también en ellas, que anhelaban ansiosas la llegada de un giro definitivo que culminase en una transformación radical de la sociedad, donde, finalmente, hubiera cabida para ambos sexos en igualdad de condiciones. Sin embargo, la tan aclamada proclamación de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, aprobada en París, en 1789, ante todo pronóstico, las excluirá de la esfera de los derechos humanos. Muchas fueron las reacciones en toda Europa contra tamaña injusticia, entre ellas la publicación, en Italia, en 1794, del tratado *Breve difesa dei diritti delle Donne*, del que daremos cuenta en el presente artículo.

Abstract: The 18th century will be a crucial period in the women's fight for the vindication of their rights. The revolutionary spirit of the Enlightenment had also penetrated them, who anxiously longed for the arrival of a definitive turn that would culminate in a radical transformation of society, where, finally, there would be room for both sexes on equal terms. However, the acclaimed proclamation of the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*, approved in Paris in 1789, above all expectations, will exclude them from the sphere of human rights. There were many reactions in Europe against such injustice, among them the publication, in Italy, in 1794, of the treatise *Breve difesa dei diritti delle Donne*, which we will give an account of in this article.

I. Las mujeres de la Ilustración y la lucha en defensa de sus derechos

A partir del Renacimiento y, en particular, desde los comienzos del siglo XVIII, la malograda condición de las mujeres había experimentado progresivas mejoras. Especialmente, las pertenecientes a las clases más acomodadas, habían ido adquiriendo mayor libertad con respecto a las épocas pasadas; no obstante aún no gozaban de las mismas oportunidades que los hombres, al no ser consideradas ciudadanas a pleno derecho y depender legalmente de la autoridad masculina¹. Por otra parte, en las familias aristocráticas y de la alta burguesía, se había difundido cada vez más la importancia y utilidad de garantizar cierta instrucción a las jóvenes², aunque esta fuera inferior a la de los varones.

Proporcionar determinada formación a las mujeres, por limitada que esta fuera, comenzaba a considerarse cada vez más útil, puesto que, de este modo, podrían cumplir mejor con sus obligaciones, tanto con su familia, educando a sus hijos y agradando a sus esposos, como fuera de esta, dando una buena imagen en sociedad y manteniendo conversaciones adecuadas y dignas de su linaje.

Los prejuicios contra la educación femenina iban desapareciendo, de forma par-

1. Sobre la evolución de las mujeres desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, recomiendo Matthews-Grieco, S. F. (2001).

2. En la formación de las mujeres, en la mayoría de los casos, aún quedaba excluida la educación literaria por la arraigada idea de que esta pudiera mearlas y distraerlas de sus verdaderas labores, que continuaban siendo, esencialmente, las domésticas.

ticular, entre las familias más pudientes, que permitían y proporcionaban a sus hijas una cultura más amplia, apoyándolas en su formación. Asimismo, algunos varones también contribuyeron a la instrucción de sus esposas, ofreciéndoles sus conocimientos y la posibilidad de formarse con ellos; como es el caso, entre otras muchas, de la química Marie Anne Pierrette Paulze (1758-1836), esposa del científico Antoine Laurent de Lavoisier, gracias a cuyas enseñanzas y permisividad a la hora de desarrollar su talento llegó a ser considerada “la madre de la química moderna”.

Precisamente, debido a este terreno favorable para la instrucción femenina, en este período, fueron cada vez más las mujeres que destacaron en todos los campos, mostrando su valía. Así, por ejemplo, en Italia, cabe citar nombres como Maria Gaetana Agnesi (1718-1799), matemática ilustre desde muy temprana edad; o la condesa Clelia Grillo Borromeo (1684-1777), matemática y científica, conocedora, según se decía, de todas las ciencias y todas las lenguas de Europa; o la astrónoma inglesa de origen alemán Caroline Lucrecia Herschel (1750-1848); o la francesa Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquesa de Châtelet (1706-1749), amante de Voltaire y de notable inteligencia, adepta de los cafés parisinos más relevantes, de los salones y de los cenáculos científicos; o la médica alemana Dorothea Christiane Leporin Erxleben (1715-1762), por citar solo algunas representativas.

Asimismo, una vez casadas, eran libres de ejercitar cierto dominio en sus propias casas; pudiendo influir, incluso, en las decisiones de sus esposos. Buena parte de ellas tuvo también la ocasión de organizar frecuentes encuentros en sus salo-

nes con numerosos intelectuales de los más variados lugares y culturas. De este modo, continuarán la arraigada tradición de los salones literarios femeninos, ya iniciada en el siglo anterior, pero ampliando los temas de debate, pues, si bien antes dedicaban sus encuentros, fundamentalmente, a intercambiar ideas sobre temas culturales y de sociedad, ahora también comenzarán a considerar, de manera cada vez más intensa, la política, argumento en el que la mujer difícilmente había podido entrar hasta entonces³.

Por lo que se refiere a las mujeres de las clases menos privilegiadas, si bien estuvieran imposibilitadas de recibir cualquier tipo de instrucción, al igual que sus maridos, estas pudieron aprovecharse, sobre todo en las ciudades, de la práctica cada vez más extendida del trabajo femenino; siendo cada vez más las que, además de ocuparse de sus labores domésticas y de sus hijos, se dedicaban también a trabajar fuera de casa en las más diferentes profesiones (criadas, costureras, lavanderas, peluqueras, comerciantes...), lo cual les permitía cierta autonomía más allá de las paredes de su hogar.

La mujer de la Ilustración, por tanto, por lo general, está ya mucho más instruida que sus antepasadas, es más independiente y autónoma y siente la necesidad de participar en la sociedad sin ser excluida de esta. En particular, las mujeres de clase alta serán grandes lectoras de tratados de educación, revistas, libros de historia, escritos filosóficos y científicos, e, incluso, algunas también de novelas. En sus salones, se rodean de literatos, científicos, filósofos, nobles y burgueses, de todas

las nacionalidades, y dirigen las charlas, animando las discusiones y ejerciendo su influencia sobre sus huéspedes, porque con su amplia cultura ya están capacitadas para ello. De este modo, tendrán la ocasión de participar en la vida pública, influyendo, indirectamente, con su pensamiento y sus opiniones, en la transformación de la sociedad y en la política de sus países; y demostrando, cada vez más, sus capacidades a muchos intelectuales que las apoyarán y defenderán ante los muchos misóginos aún existentes. Los salones serán, por tanto, importantes lugares de promoción para las mujeres; pudiendo considerarse una de las primeras señales de la progresiva evolución en las relaciones entre los dos sexos.

Asimismo, muchas mujeres querrán hacer públicas sus inquietudes y su pensamiento y, deseosas de darse a conocer, redactarán cada vez más textos, fundamentalmente, en modo de apuntes, diarios, opúsculos, y, hasta, incluso, las más cultas y atrevidas, escribirán ensayos sobre las más diferentes disciplinas; siendo cada vez mayor el número de publicaciones femeninas que verá la luz en toda Europa. Gracias a ello, a la vez que seguirán siendo criticadas y vituperadas por muchos misóginos, también serán elogiadas, apreciadas y seguidas por otros muchos varones que, en mayor número, se convencerán de los méritos de estas y de lo lejos que estaban de la verdad las acusaciones que durante siglos se habían vertido contra ellas.

Por su parte, también las mujeres de las clases populares tendrán una presencia cada vez más activa en la sociedad, participando en primera fila en las numerosas revueltas de la época, capitaneando y organizando muchas de estas, y llegando, en ocasiones, a ser las más violentas de

3. Para profundizar sobre los salones literarios femeninos, recomiendo el interesante estudio de Maria Luisa Betri y Elena Brambilla (2004).

entre los revolucionarios; incitando a los hombres a manifestarse junto a ellas.

En algunos países como Francia, las mujeres asistirán a las asambleas políticas, participando activamente en ellas; y, en muchas ocasiones, se manifestarán en la calle a favor de las ideas revolucionarias. También formarán clubes femeninos en los que se leen periódicos, decretos de la Asamblea, se discute de política e, incluso, se informa a los representantes de la Nación de las opiniones y propuestas allí presentadas.

La educación y la cada vez más prominente presencia de las mujeres en la vida pública, aunque aún, salvo raras excepciones, se las excluyera de la política y del poder, les habían dado fuerzas para unirse en la lucha, pues cada vez eran más las que, de una manera u otra, habían logrado la autonomía e independencia adecuadas para sacar valor y defender sus derechos; desmintiendo aquella imagen que de ellas daba la tradición misógina, al mostrarlas como seres inferiores, superficiales, locas y peligrosas; e insistiendo, entre otros muchos derechos fundamentales, sobre la importancia de la instrucción, imprescindible y necesaria para desarrollar y asegurar su independencia.

El espíritu revolucionario y progresista del siglo XVIII, promovido por el pensamiento ilustrado, había penetrado también en las mujeres, que anhelaban ansiosas la llegada de un giro definitivo que culminase en una transformación radical de la sociedad, donde, finalmente, hubiera cabida para ellas en igualdad de condiciones con respecto a los hombres. La situación así lo requería y, esperanzadas, confiaban en obtener pronto sus logros.

2. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y la exclusión de las mujeres como ciudadanas a pleno derecho

El período de la Ilustración supuso numerosos avances en las sociedades capitalistas, tras intensas y largas luchas y reivindicaciones a favor del derecho natural de los hombres, de reformas sociales adecuadas a los nuevos tiempos, del contrato social y de las libertades para todos los individuos sin distinción de clases, sostenidas por numerosos pensadores de gran envergadura que, con su pensamiento, llamaban a la acción a todos los hombres. Todo ello culminará con la Revolución Francesa y la proclamación de igualdad, libertad y fraternidad, pilares fundamentales del nuevo orden que estaba por constituirse y contenidos en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, aprobada en París, el 26 de agosto de 1789, por la Asamblea nacional constituyente, e inspirada en la declaración de independencia estadounidense de 1776 y en el espíritu filosófico del siglo XVIII. En este cuerpo normativo se fijarán los 17 artículos que, a partir de aquel momento, protegerán a los ciudadanos, reconociendo la igualdad de todos los seres humanos ante la ley y la justicia y defendiendo los derechos “naturales, inalienables y sagrados” de estos, como la libertad, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión; derechos que todos los hombres poseen por naturaleza y que ningún estado puede eliminar o limitar (González, 2018: 102-103).

Estas ideas revolucionarias supusieron un halo de esperanza para las mujeres que,

gracias a los principios establecidos en aquel anhelado código, vieron cercana la posibilidad de ser incluidas, finalmente, en la sociedad en calidad de ciudadanas a pleno título. Sin embargo, nada iría más lejos de la realidad, pues, sorprendentemente, la tan aclamada *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* excluía de la esfera de tales derechos a las mujeres, dirigiéndose al hombre en el sentido literal del término y no al ser humano en general, como habría supuesto la lógica, tras tantos años de progresos y de luchas por un fin común protagonizadas por ambos sexos.

Semejante agravio se sostenía no solo en la arraigada tradición que secularmente había excluido siempre a las mujeres del ámbito político y social, sino, de manera particular, en las teorías de los principales pensadores y políticos que encabezaron el movimiento y que, contra todo pronóstico, fueron los promotores de la misoginia más lacerante. A este respecto, resulta sumamente contradictorio que, precisamente, muchos de los protagonistas más relevantes en la construcción de lo que hoy conocemos como “derechos humanos” –figuras tan destacadas como Jean Jacques Rousseau, Denis Diderot o Voltaire– hayan sido, a su vez, grandes misóginos, que se mostraron acérrimos enemigos de las mujeres, negándoles cualquier tipo de derecho o privilegio, pretendiendo relegarlas, nuevamente, al espacio doméstico, reafirmando su sumisión a la autoridad masculina y frenando los logros que habían conquistado hasta aquel momento. Para ello, se fundamentaban en las milenarias acusaciones emitidas contra las mujeres y en las teorías misóginas de algunos de los grandes filósofos de la tradición que sostenían la idea preconcebida de que la naturaleza física de estas las hacía inferio-

res a los hombres, basándose en el principio *tota mulier est in utero* (“toda mujer consiste en el útero”).

Según dicha tesis, a diferencia del hombre, la mujer está inevitablemente condicionada por su constitución biológica, dominada y determinada por su útero y no por la razón. Por este motivo es débil, sensible y tendente a una imaginación desenfadada que le impide madurar las ideas. Por otra parte, los males propios de su naturaleza la convierten en una eterna enferma con pocas posibilidades de conducir una vida social plenamente activa; estando predestinada al rol de la maternidad, debido a su constitución anatómica, única función posible para su género. Por ello, como concluía Rousseau, en su tratado filosófico *Emilio, o De la Educación* (1762), concretamente en el capítulo V, dedicado a *Sofía o la mujer*, según la ley natural, no siendo aptas las hembras más que para asumir su rol de madres, al ser excesivamente débiles, su mejor función es agradar a sus esposos, a cuyo servicio han de someterse bajo el yugo de su protección y su fortaleza física:

En la unión de los sexos, concurre cada uno por igual al fin común, pero no de la misma forma; de esta diversidad surge la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es totalmente necesario que uno quiera y pueda; basta que el otro resista poco. Establecido este principio, de él se sigue que la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre; si el hombre debe agradarle a su vez, es una necesidad menos directa, su mérito está en ser fuerte. Convengo en que no es ésta la ley del amor, pero es la de la naturaleza, que es anterior al amor (Rousseau, 1998: 535).

Según el pensador francés, cada sexo posee las funciones requeridas por la natu-

raleza: el hombre las funciones públicas y la mujer las privadas; y estas, sostiene, no se pueden confundir ni intercambiar, si se quiere evitar una subversión. Asimismo, afirma, “el sostener de una manera vaga que son iguales los dos sexos y que tienen las mismas obligaciones es perderse en manifestaciones vanas, sin decir nada que no se pueda rechazar” (Rousseau, 1998: 523). Por este motivo, según sus tesis, tampoco su educación ha de ser igual, oponiéndose a que estas pudieran formarse del mismo modo que los hombres, en pro del beneficio común:

Demostrado que ni el hombre ni la mujer están ni deben estar constituidos del mismo modo en lo que respecta al carácter y al temperamento, se infiere que no se les debe dar la misma educación. Siguiendo las directrices de la naturaleza, deben obrar acordes, pero no deben hacer las mismas cosas; el fin de sus tareas es común, pero son diferentes, y, por consiguiente, los gustos que las dirigen. Habiendo procurado formar el hombre natural, por no dejar la obra imperfecta, veamos también cómo debe formarse la mujer para que le convenga al hombre. [...]

Cultivar en la mujer las cualidades del hombre y descuidar las que les son propias, es trabajar en detrimento suyo. Demasiado lo ven las astutas para dejarse engañar; cuando procuran usurpar nuestras ventajas, no abandonan las suyas, pero ocurre que no pudiendo amalgamar bien las unas con las otras, debido a que son incompatibles, no llegan con unas adonde hubieran alcanzado y con las otras no pueden competir con nosotros, perdiendo de esta forma la mitad de su valor. Hacedme caso, madres juiciosas; no hagáis a vuestra hija un hombre de bien, que es desmentir a la naturaleza; hacedla mujer de bien, y así podréis estar segura de que será útil para nosotros y para sí misma (Rousseau, 1998: 548).

Asimismo, el filósofo Diderot –por citar otro caso más de las muchas manifestaciones en contra del sexo femenino–, si bien en ciertas ocasiones y en determinados aspectos se mostró partidario de las mujeres⁴, las calificaba como “unos niños verdaderamente extraordinarios”, con una imaginación infantil, incontrolable y peligrosa. Por otra parte, fue uno de los creadores de la primera edición de la *Enciclopedia* (1751-1772), obra más representativa de la Ilustración, en la que se definía el término “ciudadano” como un sustantivo dirigido exclusivamente a los hombres, reputando a las mujeres y los niños ciudadanos solo en calidad de miembros de la familia de un hombre:

[Ciudadano] aquel que es miembro de una sociedad libre de varias familias, que comparte los derechos de esta sociedad y que se beneficia de sus franquicias [...] Solo se otorga ese título a las mujeres, a los niños jóvenes, a los sirvientes en tanto miembros de la familia de un ciudadano propiamente dicho; pero no son verdaderamente ciudadanos (Diderot, 1753: 3488).

También Voltaire nos sorprende, al ser, quizá, uno de los ilustrados más progresistas, con afirmaciones sobre la mujer como las siguientes, corroborando el pensamiento de Rousseau y de muchos de sus contemporáneos:

4. De manera especial, a raíz de su relación amorosa con la escritora Louise-Henriette Volland, conocida como Sophie Volland –nombre derivado del griego antiguo, “sofia” (sabiduría), que le había atribuido el propio Diderot por la inmensa cultura que esta poseía. Interesante al respecto son las cartas que el filósofo le escribió a su amante, *Lettres à Sophie Volland* (1759-1762), en las que, además de manifestar el profundo amor que sentía por ella, así como su pensamiento filosófico, hará un examen de conciencia sobre algunos de sus postulados.

No debe sorprender que en todas partes el hombre haya sido señor de la mujer, fundándose en la fuerza casi todo lo del mundo. Además, ordinariamente, el hombre es superior a la mujer en el cuerpo y en el espíritu. Han existido mujeres sabias, como han existido mujeres guerreras; pero nunca hubo mujeres inventoras. Han nacido para agrandar y para ser el adorno de las sociedades; y parece que hayan sido creadas para suavizar las costumbres de los hombres (Voltaire, 1764: 247).

Crear en la perfección de la especie humana y en el progreso de su mente son algunos de los fundamentos del pensamiento ilustrado; sin embargo, la mujer no tenía cabida en este, puesto que, al estar completamente determinada por su fisiología, que es inmutable, su razón y sus funciones no evolucionan. Asimismo, frente a la tan defendida individualidad de los varones, para la mayoría de pensadores ilustrados, las mujeres pasaron a considerarse hembras de la especie humana, pertenecientes todas a un mismo colectivo, de naturaleza idéntica, y, por tanto, iguales entre sí; generalizando, bajo esta tesis, todos los rasgos que de ellas consideraban menospreciables.

Esta plétora de injurias y desprestigios reiterados por tantos hombres influyentes de la época, que llevarán a la completa exclusión del género femenino de los derechos del ciudadano, desencadenará una inmediata revolución entre las mujeres, que se rebelarán contra tamaña injusticia, enfurecidas e indignadas, al ver cómo se ponían en riesgo los avances que, finalmente, estaban logrando. Por ello, ahora ya, en su mayoría, mejor preparadas que sus antecesoras y tras tantos años de lucha por la anhelada igualdad entre seres humanos, sostenida cada vez por más hombres, comenzarán a tomar conciencia

de sí mismas y de sus capacidades y se unirán en una intensa batalla para reclamar sus derechos, en un movimiento sin igual que se extenderá por toda Europa y Estados Unidos y que será decisivo para el progreso femenino y los avances obtenidos hasta nuestros días. De este modo, al igual que en la querrela de las mujeres iniciada en el Renacimiento, pero, esta vez, de forma más incisiva y solicitando reivindicaciones hasta entonces impensables, iniciarán una intensa campaña dialéctica en defensa de una verdadera igualdad entre hombres y mujeres, según dictaban los *Derechos del hombre y del ciudadano*, exigiendo sus derechos como ciudadanas a pleno efecto⁵.

Estas valientes mujeres, que contribuyeron de manera determinante en los logros del colectivo femenino, pese a los muchos obstáculos a los que hubieron de enfrentarse, quisieron ser escuchadas con la fuerza que les daba tener razón y el sentirse arropadas por sus semejantes. Y con sus mejores armas: sus voces y sus plumas, no cesarán en su empeño, sin temor a realizar actos para luchar por sus ideales que, en algunas ocasiones, las llevarán, incluso, a la muerte. (González, 2018: 104).

Podríamos citar a muchas mujeres representativas en esta larga batalla; sin embargo, nos detendremos solo en algunas de las más relevantes, para dar una visión

5. Interesante al respecto es la edición preparada por Alicia H. Puleo, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (1993). En cuanto a las reacciones en la Italia de la Ilustración contra la exclusión de las mujeres de la esfera de los derechos del ciudadano, véase: Mercedes González de Sande, "Las mujeres en la Italia del siglo XVIII: el largo camino hacia la conquista de sus derechos" (2018), del que hemos extraído algunas informaciones aquí presentadas.

de conjunto sin extendernos demasiado en el argumento, sin duda, demasiado amplio para detallarlo en un solo estudio. Entre ellas, cabe señalar a la escritora y activista política Olympe de Gouges (pseudónimo de Marie Gouze), que, en 1791, tan solo dos años después de la proclamación de los *Derechos del hombre y del ciudadano*, publicó, en Francia, una réplica de estos, con el título homónimo: *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadanía*, adaptándolos a la condición femenina. En su escrito, siguiendo el guion del primero, de Gouges reivindicaba la igualdad de derechos entre seres humanos y la consiguiente inclusión de las mujeres en las diferentes normativas aprobadas por la Asamblea; reconociéndolas como ciudadanas a todos los efectos.

Dedicando la obra a la reina María Antonieta, a la que Olympe consideraba tan oprimida como las demás mujeres, pretendía hacer una llamada a todas las de su género, pero también a los hombres que quisieran escucharla, para que se concienciaran de la injusticia que contra ellas se estaba cometiendo y se unieran en la lucha a favor de la igualdad entre ambos sexos; como sostendrá en el epílogo de su obra:

Mujer, despierta; el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. El potente imperio de la naturaleza ha dejado de estar rodeado de prejuicios, fanatismo, superstición y mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la necedad y la usurpación. El hombre esclavo ha redoblado sus fuerzas y ha necesitado apelar a las tuyas para romper sus cadenas. Pero una vez en libertad, ha sido injusto con su compañera. ; ¡Oh, mujeres! ¡Mujeres! ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la Revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible... ¿Qué os queda

entonces?, la convicción de las injusticias del hombre (De Gouges, 1791).

De Gouges, en su *Declaración*, además de reivindicar los mismos derechos sociales, laborales y políticos concedidos a los hombres tras la Revolución Francesa, iba más allá con sus propuestas, proponiendo reformas radicales y revolucionarias hasta el momento nunca exigidas para las mujeres. Y así comenzaba el preámbulo de su manifiesto, casi idéntico a la *Declaración de los Derechos del hombre*:

Las madres, hijas, hermanas, representantes de la nación piden que se las constituya en Asamblea Nacional. Por considerar que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de 105 gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes, a fin de que los actos del poder de las mujeres y los del poder de los hombres puedan ser, en todo instante, comparados con el objetivo de toda institución política y sean más respetados por ella, a fin de que las reclamaciones de las ciudadanas, fundadas a partir de ahora en principios simples e indiscutibles, se dirijan siempre al mantenimiento de la Constitución, de las buenas costumbres y de la felicidad de todos.

En consecuencia, el sexo superior tanto en belleza en coraje, como en los sufrimientos maternos, reconoce y declara, en presencia y bajo 105 auspicios del Ser Supremo, los Derechos siguientes de la Mujer y de la Ciudadana (De Gouges, 1791).

Entre sus muchas reivindicaciones, la más revolucionaria fue, sin lugar a duda, la que sugería la abolición del matrimonio a favor de un contrato social entre los cón-

yuges en paridad de derechos. Asimismo, dirigió el periódico *L'Impatient*, que reivindicaba la condición femenina, y fundó la "Société populaire des femmes".

Muy activa en la política, además de reivindicar los derechos de las mujeres, paralelamente, criticó y censuró públicamente la represión jacobina, enfrentándose al mismo Robespierre, por lo que fue acusada de reaccionaria y guillotizada en 1793. Triste final para una mujer valiente que, con su pluma y con sus actos, contribuyó ampliamente a la toma de conciencia y al progreso de las mujeres.

Casi de forma contemporánea, en Inglaterra, podemos destacar a una mujer considerablemente representativa y de entre las más notables en la causa a favor de la condición femenina: la escritora Mary Wollstonecraft, que, un año después de la escritora francesa y con una extensión más amplia, en 1792, publicó la *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. En esta, entre otras cuestiones, pidiendo justicia para la mitad de la raza humana, reivindicaba el derecho al trabajo y a la emancipación económica de las mujeres, defendiendo, además, la suma importancia de su acceso a una educación apropiada y en paridad de condiciones con los hombres. Única causa, unida a la falta de medios para moverse del mismo modo que los varones en la sociedad, que las hacía parecer inferiores a estos sin serlo, y, en ocasiones, incluso "estúpidas y superficiales". Asimismo, abogaba por una escolarización mixta, para que hombres y mujeres fueran educados según el mismo modelo. Reproducimos, a continuación, algunas citas de la *Vindicación*, representativas para ilustrar su pensamiento:

Fortalezcamos la mente femenina ensanchándola y será el final de la obediencia cie-

ga; pero como el poder busca la obediencia ciega, los tiranos y los sensualistas están en lo cierto cuando tratan de mantener a la mujer en la oscuridad, porque el primero sólo quiere esclavos y el último un juguete (Wollstonecraft, 1792: 22).

Para hacerlas débiles y lo que algunos pueden llamar bellas, se descuida el entendimiento y se fuerza a las niñas a sentarse quietas, jugar con muñecas y escuchar conversaciones vanas (Wollstonecraft, 1792: 73).

La escritora inglesa se lamenta, en su tratado, de las limitaciones que la falta de educación supone para las mujeres, quienes, en muchas ocasiones, deseosas de agradar a los hombres y sin ninguna formación, se preocupan solo de su aspecto físico, careciendo de cualquier otra inquietud; de ahí que se las considere, con cierta razón, estúpidas y superficiales:

Al sostener los derechos por los que las mujeres deben luchar en común con los hombres, no he intentado atenuar sus faltas, sino probar que eran la consecuencia natural de su educación y su posición en la sociedad. Si es así, es razonable suponer que su carácter cambiará y se corregirán sus vicios cuando se las permita ser libres en un sentido físico, moral y civil (Wollstonecraft, 1792: 182).

Por ello, Wollstonecraft reivindica la necesidad de la instrucción femenina, sin la cual permanecerán siempre encerradas en sus jaulas, sin libertad y sin obtener nunca una realización plena; atrofiando sus mentes y eximidas de toda posibilidad de descubrir el mundo y de demostrar su valía:

Enseñadas desde su infancia que la belleza es el cetro de las mujeres, la mente se amolda al cuerpo y, errante en su dorada jaula, sólo busca adornar su prisión. [...] Confinadas en jaulas como la raza emplumada, no tienen nada que hacer sino acicalarse el

plumaje y pasearse de percha en percha. Es cierto que se les proporciona alimento y ropa sin que se esfuercen o tengan que dar vueltas; pero a cambio entregan salud, libertad y virtud (Wollstonecraft, 1792: 49).

Según ella, las mujeres carentes de una educación adecuada, “presas de sus sentidos”, son incapaces de pensar racionalmente; perjudicándose, con ello, no solo a sí mismas, sino también a toda la sociedad, contribuyendo a la destrucción de esta y frenando su progreso:

Así pues, me aventuraré a afirmar que hasta que no se eduque a las mujeres de modo más racional, el progreso de la virtud humana y el perfeccionamiento del conocimiento recibirán frenos continuos. Y si se concede que la mujer no fue creada simplemente para satisfacer el apetito del hombre o para ser la sirvienta más elevada, que le proporciona sus comidas y atiende su ropa, se seguiría que el primer cuidado de las madres o padres que se ocupan realmente de la educación de las mujeres debería ser, si no fortalecer el cuerpo, al menos no destruir su constitución por nociones erróneas sobre la belleza y la excelencia femenina; y no debería permitirse nunca a las jóvenes asimilar la noción perniciosa de que un defecto puede, por cierto proceso químico de razonamiento, convertirse en una excelencia (Wollstonecraft, 1792: 183).

Como harán otras muchas mujeres de su época, la autora aprovecha, en su obra, para hacer un llamamiento a los hombres sensatos para que comprendan sus reivindicaciones y las ayuden a romper las cadenas que las sometían tan injustamente, apoyándolas en su lucha por la igualdad, por el beneficio común de todos los seres humanos:

En mi opinión, son particularmente útiles los escritores que hacen que el hombre se compadezca del hombre, sin tener en cuen-

ta la posición que ocupa o los ropajes de los sentimientos artificiosos. Por ello, me alegraría convencer a los hombres juiciosos de la importancia de algunos de mis comentarios y persuadirlos para que sopesen sin pasión todo el tenor de mis observaciones.

Apelo a sus entendimientos y, como una criatura semejante, reclamo, en nombre de mi sexo, cierto interés en sus corazones. Les suplico que ayuden a emancipar a sus parejas, para que se conviertan en sus compañeras. Si los hombres rompieran con generosidad nuestras cadenas y se contentaran con la camaradería racional en lugar de la obediencia servil, hallarían en nosotras hijas más obsequiosas, hermanas más afectuosas, esposas más fieles y madres más juiciosas; en una palabra, mejores ciudadanas. Entonces los amaríamos con afecto verdadero, porque aprenderíamos a respetarnos a nosotras mismas, y la paz mental de un hombre valioso no sería perturbada por la necia vanidad de su esposa, ni los niños se irían a cobijar a un pecho extraño, al no haber encontrado nunca un hogar en el de su madre (Wollstonecraft, 1792: 138-139).

Concluyendo su discurso y para incitar más a los varones a compartir su pensamiento, Wollstonecraft, haciendo uso de la ironía, cierra su *Vindicación* sosteniendo la idea de que para tener obligaciones hay que tener derechos; por lo que, si las mujeres carecían de derechos, tampoco habrían de estar sujetas a ningún tipo de deber, “pues derechos y deberes son inseparables”:

Si se sostiene esta posición, las mujeres no tienen derechos inherentes que reclamar y, por la misma regla, sus deberes se desvanecen, pues derechos y deberes son inseparables. Luego sé justo, oh tú, hombre de entendimiento, y no señales con mayor severidad lo que hacen mal las mujeres que las tretas ariscas del caballo o del asno a los que proporcionas comida, y concede el privilegio de la ignorancia a quienes niegas los

derechos de la razón, o serás peor que los capataces egipcios al esperar virtud donde la Naturaleza no ha otorgado entendimiento (Wollstonecraft, 1792: 182).

Otra de sus obras representativas, anterior a la *Vindicación*, fue *Reflexiones sobre la educación de las hijas* (1787), donde, a través de una especie de guía de comportamiento para las mujeres, insiste, nuevamente, en la importancia y necesidad de la instrucción femenina para el beneficio de la sociedad entera.

El pensamiento filosófico de Wollstonecraft, que sentará las principales bases del feminismo moderno, unido a su conflictiva vida personal, han influido ampliamente en numerosas obras de feministas posteriores; haciendo de esta relevante activista una de las más populares de la Europa de su época.

Tal y como anhelaba la escritora inglesa en sus *Vindicaciones*, cabe destacar el hecho significativo de que cada vez más hombres, escuchando los llamamientos de tantas mujeres, comenzaban a unirse a su causa, reivindicando para estas igualdad de derechos y ensalzando sus virtudes; contribuyendo ampliamente a la eliminación de los prejuicios contra el colectivo femenino y a su progresiva aceptación e incorporación en la esfera pública. En este sentido, fue relevante la figura de Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, filósofo y científico, diputado de la Asamblea Legislativa de la Convención, además de gran defensor de las mujeres. Destaca su ensayo *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793), en el que solicitaba, con juiciosos razonamientos, la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía, el voto censatario, así como el acceso de estas a la educa-

ción y al trabajo. Reproducimos algunos fragmentos representativos de su pensamiento, como mera muestra de las muchas manifestaciones de hombres sensatos que se irán uniendo en la intensa y ardua batalla en defensa de la igualdad entre seres humanos:

Entre los progresos más importantes del espíritu humano para conseguir el bienestar general, debemos contar con la total abolición de los prejuicios que han establecido la desigualdad de derechos entre los dos sexos, funesta incluso para el favorecido. Sería inútil buscar los motivos que la justifiquen en las diferencias de sus características físicas, en las fuerzas de la inteligencia, en su sensibilidad moral. Esta desigualdad no ha tenido más origen que el abuso de la fuerza, aunque después se haya tratado en vano de excusarla por medio de sofismas. [...] O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o bien todos tienen los mismos derechos; y quien vota contra el derecho del otro, sea cual fuere su religión, su color o su sexo, reniega en ese mismo momento de los suyos (Condorcet, 1980: 247).

3. La *Breve difesa dei diritti delle Donne* y la lucha por la igualdad de género en la Italia de la Ilustración

3.1 La Ilustración en Italia y el resurgimiento cultural de las mujeres

El impulso de los ideales revolucionarios y el clima político de la campaña napoleónica, si bien con un ligero retraso con respecto a otros países, también se extenderá por toda la península itálica.

El aparente aislamiento de Italia, marcada aún por el fuerte peso de la Contrarreforma y dividida en un conglomerado de ciudades-estado gobernadas por los poderes absolutos de la Iglesia, de principados hereditarios o de soberanos extranjeros –salvo las repúblicas de Génova y Venecia– no supuso un obstáculo para la introducción de las ideas ilustradas. Si bien la prensa italiana no gozaba de libertad de expresión para criticar a los diferentes gobiernos del territorio, sí estaba en condiciones para poder informar sobre los acontecimientos que tenían lugar fuera de las fronteras de este, en especial los que provenían de Francia; introduciendo, de este modo, todas las novedades del pensamiento y de la acción del espíritu progresista que iban calando cada vez más en el país. Asimismo, por toda la península, fue incrementándose la difusión clandestina de escritos que incitaban a la revolución, así como la formación de clubs conspiratorios y ciertas sociedades patrióticas en las que se defendían los ideales subversivos y se proyectaban diferentes formas de conspiración.

El sistema legal y administrativo de la Francia ilustrada y progresista fue visto por muchos italianos como modelo ideal contra el excesivo conservadurismo de Italia y el estancamiento de sus gobiernos, así como contra el fuerte peso de las élites tradicionales italianas, en beneficio de un colectivo mayor de ciudadanos que exigían numerosas mejoras a favor de su condición social, en igualdad de condiciones con respecto a las clases más privilegiadas.

Para frenar la difusión de las ideas revolucionarias provenientes del país vecino, que amenazaban potencialmente su estabilidad, los diferentes gobiernos italianos llevaron a cabo una rigurosa política de oposición y represión; procurando dar fin

al incipiente reformismo por medio de duras persecuciones y represalias contra los revolucionarios más osados, restaurando, incluso, la pena de muerte. Por ello, a finales del siglo XVIII, debido a las drásticas medidas de los gobiernos italianos, muchos revolucionarios del país tuvieron que huir a Francia, donde se mantendrán activos, preparando el camino para una intervención francesa en la península itálica, en la que las tropas francas encontrarán un terreno abonado para aplicar las ideas de su país natal.

Sin embargo, en contraste con el atraso del sistema, resultó de especial relieve el sorprendente desarrollo cultural extendido por toda la península, fruto del esplendor renacentista del siglo anterior, que unía al país itálico en un fenómeno casi incomparable en el resto de Europa. De este modo, pese a que la concepción de Italia como nación aún no estaba muy afianzada, la idea de una república intelectual italiana se estaba reforzando de manera cada vez más intensa, gracias a un amplio y destacado colectivo de intelectuales de ambos sexos, tanto de la nobleza como de la alta y creciente burguesía, que interactuaban de manera muy proficua con la comunidad intelectual europea; haciendo de Italia un importante núcleo de erudición progresista y de una iluminada reforma social y cultural (González, 2015-2017: 166).

En este notable florecimiento cultural, iniciado en las últimas décadas del siglo XVII y llegado a su culmen a finales del XVIII, cabe señalar un considerable número de relevantes mujeres, especialistas en los más variados campos del saber, a los que pudieron acceder gracias a su privilegiado estatus social, que, unido a su extrema cultura, las hacía fuertemente influyentes en su nación. Estas destacadas intelectuales, altamente elogiadas y admiradas,

dentro y fuera de sus fronteras, por sus encomiables virtudes, contribuyeron de forma determinante en el progreso de las mujeres italianas, pues, mirándose en ellas, cada vez serán más las que tomarán conciencia de los méritos y de las capacidades femeninas, así como de la posibilidad de superación de los innumerables obstáculos que la tradición misógina les había impuesto⁶.

Muchas de ellas, siguiendo a sus contemporáneas europeas, aprovechando su elevada formación y su fuerte influencia en la sociedad, se manifestarán y se opondrán, tanto por escrito como en numerosas manifestaciones públicas, a las injusticias cometidas contra su sexo; reivindicando la paridad de derechos entre hombres y mujeres, en una intensa batalla dialéctica que ya no tendrá fin y que se intensificará en el siguiente siglo hasta la consecución de los muchos logros actuales.

En este contexto, destacamos el tratado *Breve difesa dei diritti delle Donne*⁷, publicado en Asís, en 1794, y cuya desconocida autora –o autor– firma bajo el pseudónimo de Rosa Califronia⁸, supuesta condesa romana, que, con solo varios

6. Para profundizar al respecto, véase “El florecimiento cultural de las mujeres en el siglo XVIII italiano” (González, 2015-2017).

7. El tratado fue publicado en España con el título homónimo (Califronia, 2013), en su versión completa en español e italiano, acompañado de una introducción y una edición crítica de las que hemos extraído parte de la información aquí presentada, así como las citas en español de la obra.

8. Por lo que respecta a la autoría del tratado y las diferentes hipótesis sobre la identidad de la supuesta condesa romana escondida bajo el pseudónimo de Rosa Califronia, entre las que no se descarta la posibilidad de que esta fuera, en realidad, un varón, véase “La *Breve difesa dei diritti delle Donne* y algunas cuestiones sobre su autoría” (González, 2017).

años de retraso con respecto a otros países, corroborará aquel movimiento colectivo iniciado en Europa de tantas mujeres valientes que se rebelaron contra la desoladora condición femenina en favor de sus derechos. Entre estas, las ya mencionadas Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, quienes, indudablemente, influyeron en la redacción de la obra, como se puede deducir ya desde su propio título.

3.2 Estructura y contenidos de la *Breve difesa dei diritti delle Donne*

El tratado, cuyo objetivo principal era denunciar la contradictoria exclusión femenina de la esfera de los derechos humanos, tras la proclamación, en 1789, de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, así como la contemporánea pérdida de los privilegios que las mujeres habían ido adquiriendo, resultaba, en cierta medida, algo menos reaccionario y reivindicador que el de sus predecesoras europeas y más enlazado, en cuanto a estructura y contenido, con la querrela de las mujeres iniciada por sus precursoras renacentistas –como Moderata Fonte, Arcangela Tarabotti o Lucrezia Marinelli, entre otras. De este modo, a diferencia de sus predecesoras europeas, sus reivindicaciones se mantienen, especialmente, en la esfera de la igualdad de derechos civiles, sin entrar apenas en pretensiones políticas; lo cual no resta para que el tratado sirva de referente óptimo para corroborar la extensión del fenómeno prefeminista por todo el panorama europeo.

Esta diferencia, probablemente, se debiera al profundo conservadurismo de la Italia de aquel período, fuertemente marcada por el pensamiento contrarreformis-

ta y el imponente poder de la Iglesia —en especial en las zonas que se encontraban bajo el dominio de los Estados Pontificios—, que llevaría a la hipotética condesa a no pretender para el colectivo femenino mucho más que lo suficiente y tolerable en consonancia con la mentalidad de su tiempo. De ahí también que su autor o autora, aun moderando el tono y evitando cualquier vinculación con el espíritu ilustrado y revolucionario que pululaba por toda Europa, se ocultara bajo el anonimato para expresarse con cierta libertad, evitando posibles represalias. Un anonimato del que, asimismo, se valdrá para tomar la palabra en representación de todo el conjunto de mujeres y hombres que ansiaban transformar la sociedad, derribando la losa misógina que obstaculizaba el progreso femenino y erigiéndose en portavoz de estos sin adquirir ningún tipo de protagonismo. A este respecto, el pseudónimo escogido para realizar su cometido, Rosa California, es altamente significativo, puesto que, siguiendo la etimología de las tres palabras que forman el nombre, quiere decir “conjunto de bellos pensamientos”, como los que la autora muestra en su tratado con el propósito de defender a las mujeres y reivindicar una efectiva igualdad entre seres humanos. Del mismo modo, la etimología del nombre de la supuesta hermana que la acompaña y la ayuda aportando información para la elaboración de su obra, Polifronia (“muchos pensamientos”), podría hacer referencia a las muchas mujeres y hombres que sobre esta cuestión habían escrito a lo largo de los siglos, en el extenso debate de la querrela de las mujeres, y que han influido, indudablemente, en la realización de la *Breve defensa*.

La *Breve defensa de los derechos de las Mujeres*, con una extensión cercana a las

setenta páginas, está dividida en ocho capítulos, a los que se les dedica mayor o menor espacio según sea el peso del argumento tratado en cada uno de ellos. Estos, a su vez, están precedidos de una breve introducción en la que Rosa California expone los motivos que la han empujado a escribir su tratado en defensa del colectivo femenino.

En su “Prefacio”, la autora explica su intención de hacer una firme defensa de los tan aclamados derechos del hombre, entendido como ser humano, e incluyendo dentro de este género a las mujeres. Una representativa parte de la población que parece hayan querido olvidar aquellos varones que tanto festejaban los logros obtenidos tras sus incesantes luchas por la igualdad, a raíz de la Revolución Francesa. Y, con estas palabras, comienza su queja:

Se hacen públicos continuamente, con el favor de las imprentas, los filosóficos derechos del hombre; pero nunca se ve, en nuestros días, una obra razonada sobre los derechos de las Mujeres. ¿Sirve, acaso, decir que en el género de los hombres está también contenida la especie del sexo femenino? Los filósofos ponen en práctica los derechos de los varones; y la especie femenina no entra en éstos para nada. Baste echar un ligero vistazo al aciago teatro de Francia, donde, con gran clamor, se han ensalzado LOS DERECHOS DEL HOMBRE. ¡Cuántas alabanzas para el sexo viril! A las mujeres, a sus derechos, ¿qué sistema se les ha establecido? Es más, éstas han perdido, a causa de la anhelada igualdad, los títulos de familias ilustres, y las insignias gloriosas de su nobleza. Como mucho, las pescaderas han conseguido un mísero privilegio negativo de ser iguales a aquella clase popular de los hombres, los cuales, por su inmensa miseria, se han quedado sin sus *culottes*, mientras que, en Francia, las Mujeres de mediocre esfera llevaban ya calzones: y, a

fin de cuentas, éste es un privilegio concedido por la filosófica asamblea también a los perros, a los gatos y a los simios. Hecho, pues, el justo análisis, han sido menospreciadas, en sustancia, las Mujeres, mientras se proclamaban, a voces y por todas partes, los privilegios y los derechos del hombre; y mientras se ha querido segar, con una hoz afilada, los más altos árboles para reducir todos los productos del campo a perfecta igualdad (Califronia, 2013: 48).

La autora, haciéndose portavoz y representante del género femenino, lleva a cabo una defensa en la que incluye a todas las mujeres en general; a diferencia de otras muchas intelectuales, que optaban por ensalzar, exclusivamente, a las figuras más representativas de la Historia, para demostrar las virtudes y los méritos de estas. De este modo, pretende eliminar “la acusación extraída del simple nombre de Mujer”, como ella misma sostiene, argumentando los motivos que hacen a todas las hembras dignas de sus reivindicaciones:

[...] yo he considerado oportuno, a su vez, ofrecer una breve defensa de nuestro sexo en general, de manera que no se restrinja la alabanza a un determinado número de hembras y que no siga viva en nuestra especie la acusación extraída del simple nombre de Mujer. [...]

Demostraré, por tanto, la irracionalidad de las declamaciones masculinas contra nuestro sexo en general; y, libre de todo estudio partidario, así como confieso sus defectos, del mismo modo protegeré sus verdaderos derechos (Califronia, 2013: 67).

Califronia, con su *Defensa*, al igual que estaban haciendo tantas contemporáneas suyas en toda Europa, se propone desmentir todas las teorías en las que secularmente se habían apoyado tantos misóginos, y, siguiendo a estos, también los

pensadores ilustrados, para desprestigiar a las mujeres y considerarlas inferiores a ellos. Infames teorías, que, con criterios sin fundamento, pretendían excluirlas de la esfera de los derechos del hombre, negándoles la categoría de ciudadanas, arrebatándoles cualquier tipo de privilegio y situándolas casi en el mismo nivel que los animales. Para ello, organizará los capítulos de su tratado basándose en las acusaciones más genéricas que, durante siglos y de un extremo al otro del mundo, se habían ido lanzando contra las mujeres para menospreciarlas y rebajarlas con respecto a los hombres. Acusaciones que, para el pesar de todas ellas, habían llevado a los varones ilustrados a negarles los tan aclamados derechos por los que tanto habían luchado.

De entre las muchas acusaciones emitidas contra las mujeres, la escritora italiana selecciona cinco, para elaborar sus seis primeros capítulos, que engloban, a su vez, todas las demás críticas infundadas sobre estas. Concretamente, y siguiendo el orden establecido por ella, en sus capítulos, las acusaciones que pretende desmentir con sus tesis son las siguientes: las mujeres, por naturaleza, carecen de razón; las mujeres son más débiles física e intelectualmente que los hombres; las mujeres están locas; las mujeres están llenas de vicios y, por consiguiente, son la causa de todo mal; las mujeres son ignorantes y soberbias. A esta última acusación le dedica dos capítulos, el V y el VI; presentando, además, en el sexto, a modo de demostración de sus tesis, una larga serie de nombres de mujeres intelectuales, sobre todo contemporáneas suyas, que, con su gran sabiduría, han demostrado destacar en la sociedad, por sus méritos y sus capacidades, en las más diferentes disciplinas.

Cabe señalar el elevado número de mujeres ilustres que California cita en su tratado para exaltar la excelencia femenina en los más variados campos, así como los prestigiosos roles que muchas desempeñaron a lo largo de la Historia: comenzando por la Virgen María, escogida por el Todopoderoso para ser la madre de su hijo, hasta llegar a otras destacadas mujeres, algunas de ellas apenas mencionadas en los documentos históricos, pero que demostraron, en su momento, con sus muchos conocimientos y su prestigio social, la inmensa valía de su colectivo. Como novedad a este recurso, tan utilizado tradicionalmente en la querrela de las mujeres, de ensalzar a figuras femeninas relevantes del pasado, para demostrar la grandeza de las mujeres, California aportará, además, una larga lista de contemporáneas suyas, prácticamente desconocidas en la actualidad, pero sobradamente destacadas en su tiempo por sus altas capacidades y sus encomiables méritos, que contribuirán altamente en el progreso femenino, desmintiendo, con su valía, las muchas injurias y acusaciones emitidas contra las de su sexo y subvirtiendo la malograda imagen que de ellas había difundido la tradición misógina.

Los capítulos VII y VIII los escribe a modo de conclusión de las tesis expuestas en los seis capítulos anteriores; sosteniendo, así, en el capítulo VII, una vez presentadas todas sus alegaciones anteriores, que las mujeres son más excelentes que los hombres por las muchas virtudes y méritos demostrados a lo largo de la Historia, pero también constatados en su breve tratado.

Por último, en el capítulo que cierra la obra, como tantas otras mujeres cultas reivindicarían durante siglos, insistirá en la importancia y en la necesidad de una instrucción apropiada para las mujeres,

principal causa de las muchas acusaciones que a estas se les imputan, puesto que la ignorancia las vuelve débiles e inferiores. Por ello, reclama el derecho a una educación en igualdad de condiciones con los hombres, consciente de que la mejor y más preciada arma de la que pueden disponer los seres humanos para defenderse en la sociedad son sus propios conocimientos y la experiencia y la fuerza que les otorga el saber. Con este propósito, la supuesta condesa romana intentará involucrar a los varones en sus razonamientos, haciéndoles entender la utilidad de la educación femenina y solici-tándoles encarecidamente que concedan el acceso de las mujeres a una formación adecuada, no solo por su propio beneficio, sino también por el de la sociedad entera y el buen funcionamiento de esta:

Educad, oh, señores varones, a vuestras hijas en los cultos estudios, en las bellas artes, y veréis el mundo cambiado; apenas veréis los vestigios de los vicios en el sexo femenino. Haced que su ingenio tenga el agradable objeto de las bellas artes y útiles ciencias; y la experiencia, al menos, os hará comprender que las hembras, amando los estudios, odiarán al padre de todos los vicios, es decir, el ocio, y emplearán con placer grandísimo sus afectos en el cultivo del intelecto, por ellas y por utilidad común. Ya siento de cerca el murmullo de quien desaprueba en las Mujeres el estudio. Esto es un error casi común en los hombres; por eso merecéis compasión. Pero el error no tiene el derecho de prescripción, y, mucho menos, de usucapación por su antigüedad y por su extensión (California, 2013: 173, 175).

Por otra parte, acusa duramente a los hombres de ser los directos responsables de la ignorancia de estas –de la que derivan la mayoría de sus supuestos males y defectos–, por haberles impedido, du-

rante siglos, la posibilidad de formarse; lo cual es esencial para el desarrollo del intelecto y para el crecimiento del ser humano:

Si en alguna nación más que en otra están las hembras privadas de cultivo de ingenio la culpa es vuestra, oh, mis señores varones, que, teniendo el dominio de la familia, y temiendo el sutil y penetrante ingenio de las Mujeres, muchos, demasiado avaros ahorradores, empleáis a las hijas en el vil encargo de criadas (Califronia, 2013: 173).

El imperio [...] que ejercen los hombres sobre las Mujeres, imperio prepotente y tiránico, es el que las condena a estar lejanas de la culta literatura (Califronia, 2013: 187).

Asimismo, acusa de necedad a quienes atacan a las mujeres por ser más torpes y débiles de ingenio, puesto que son, precisamente, ellos mismos los culpables de tales defectos, que no existirían si les consintieran una adecuada formación:

Crece, además, el oprobio de esta acusación si se quiere observar la causa del hecho por el que las Mujeres son consideradas comúnmente más torpes y débiles de ingenio; [...] ¿Quién es el Legislador y el Gobernador de una familia sino un varón? ¿Quién ordena y dirige las operaciones de ésta sino el hombre? El varón, pues, dirige a las hembras de su casa completamente lejos del cultivo de ingenio; ¿y pretende éste que produzcan frutos de talento? [...] Ésta es una verdadera arrogancia de máxima temeridad, o de igual estulticia. Que no cultive el viñador, por ejemplo, las fresas, o las alcachofas, según el sistema común de los peritos en este arte; que abandone estas plantas a la discreción del inculto terreno; y pretenda a la vez que den óptimos frutos. Éste, dirán todos, o es un necio que no sabe que el cultivo es necesario para los frutos, o bien es un loco, que pretende los efectos sin poner los medios; y, finalmente, éste es

el loco de los locos, pues reprocha en una planta un defecto del que sólo él es la verdadera causa (Califronia, 2013: 91, 93).

Califronia es consciente de que muchos males de la sociedad son debidos a la extrema ociosidad y a la ignorancia de muchas féminas. Sin embargo, según sostiene, estos males tendrían fácil solución si, al igual que a los hombres, se les permitiera también a ellas el acceso a la educación y el derecho a una formación digna en todos los campos necesarios del saber. En especial, en aquellos en los que estas demuestren tener talento, puesto que disponen, por naturaleza, de las mismas capacidades que los hombres para aplicarse en los estudios:

por fin, aprenda Italia y toda Europa, nuevamente, a conocer útilmente la capacidad natural del ingenio femenino; y, por ello, en vez de mantener a muchas en una vida demasiado ociosa y perniciosa para las propias Mujeres y para toda la sociedad civil cristiana, las sepa educar en aquellas ciencias que son útiles y necesarias primeramente para la felicidad de la salud física, de la moral y de la económica; y, por consiguiente, conforme a la variedad de sus talentos, emplearlos en otros estudios de gran utilidad. Así desaparecerán del Mundo al menos la mitad de los males físicos y morales, causados por el ocio de las Mujeres debido a la triste educación que a éstas se les da en Europa (Califronia, 2013: 129, 131).

[...] No hay, por tanto, razón alguna para negarles a las Mujeres aquel estudio que al hombre se le concede; existiendo en éste y en aquéllas las mismas propiedades naturales, oportunas para el estudio (Califronia, 2013: 181).

De capítulo en capítulo, Rosa Califronia expondrá cada una de las acusaciones contra las mujeres más reiteradas en todos los tiempos y culturas, así como las

motivaciones que los misóginos alegan para convertirlos en el sexo inferior; reinterpretándolas desde una óptica femenina y desmintiéndolas con argumentaciones bien razonadas y fundamentadas, bien por medio de los muchos conocimientos que le proporciona su gran cultura y su propia experiencia, bien basándose en textos acreditados. En especial, las Sagradas Escrituras, ciertos textos poéticos, o ensayos y tratados escritos por intelectuales con criterio⁹, que, en diferentes épocas de la historia, se han manifestado en defensa del colectivo femenino, a quienes la supuesta condesa romana no se cansará de citar a lo largo de su obra, para

9. A este respecto cabe señalar la amplia bibliografía que la escritora aporta, en el capítulo V, sobre obras de numerosos autores que, desde el siglo XVI hasta el XVIII, defendieron y ensalzaron las virtudes de las mujeres, apoyándolas y elogiando su valía y sus destacables méritos. Las más de cincuenta obras mencionadas en el tratado, en las que intelectuales varones de diferentes nacionalidades rinden homenaje a un amplio elenco de mujeres que han sobresalido en los más variados campos del saber –filósofas, médicas, matemáticas, militares, literatas, artistas, reinas, princesas, emperatrices...– es, además, una buena demostración de la inmensa cultura de la autora y de las muchas lecturas que ha realizado. Asimismo, supone una valiosa corroboración del apoyo que muchos hombres sensatos brindaron a las mujeres durante siglos; si bien, al igual que a ellas, el pensamiento misógino predominante en la historia no los tomara en consideración, desdeñando sus juicios. Este dato significativo nos podría también llevar a la conclusión de que, tal vez, quien se oculte tras la falsa identidad de Rosa Califronia sea del sexo masculino y no una mujer, especialmente por la cantidad de nombres de varones que incluye en su tratado; un listado sin igual hasta entonces en ninguna otra obra escrita a favor de las mujeres; casi como si, de este modo, quisiera justificar su defensa, pese a ser hombre, haciendo partícipes a otros muchos varones que pensaban como él y sintiéndose así arropado por estos. (González, 2017: 34-35)

corroborar sus tesis, agradeciendo la gran labor que ejercieron en favor de la causa de las mujeres.

No es de extrañar que su principal fuente de documentación y confrontación para defender sus razonamientos sean los textos bíblicos, puesto que estos siempre habían sido los de más fácil acceso para las mujeres durante el curso de la historia. Por otra parte, milenariamente, habían sido, y eran, la principal fuente de inspiración en la que se fundamentaban las principales teorías de la tradición misógina, que partían de la perenne idea de que el pecado original fue provocado a causa de una mujer, por cuya culpa se desencadenará una larga serie de males en la humanidad. Por ello, basándose también en las mismas fuentes, Califronia elaborará sus argumentaciones en defensa de las mujeres, realizando una nueva interpretación de las Escrituras y de los demás textos tomados como referencia por los enemigos del género femenino que desmentía y subvertía por completo la ofrecida por el pensamiento misógino.

Así, por ejemplo, contra la teoría que sostenía que la mujer era inferior al hombre por haber sido creada después de este, ella rebatirá el hecho de que, si bien la mujer fue creada en segundo lugar, esta fue originada de la carne humana, mientras que el hombre nació del barro, materia mucho más inferior que la originadora de la mujer:

siendo yo amiga de la verdad, antepongo desde el principio el hombre a la mujer por el origen de éste. Fue él creado el primero por las manos del Todopoderoso; y la Mujer fue creada súbdita de éste, para que, una vez creada, le sirviera de ayuda. Sin embargo, hay, en esta misma creación una compensación para la especie femenina. El

hombre fue creado del barro, y la Mujer fue creada de la carne humana. Así como es más noble la naturaleza de la carne que la del barro, igualmente ha de considerarse más noble el origen de la hembra, que, si bien no ha nacido naturalmente desde el principio como el hombre, también ella, y más noblemente, está formada de la todopoderosa mano creadora (Califronia, 2013: 151).

Aprovecha también, en su obra, para desmentir, además de a todos los varones que las acusan en general, a algunos hombres concretos, que, durante siglos, con sus falsas acusaciones, han influido en la mentalidad de otros muchos –pero también de muchas mujeres–, aumentando el desprecio y el ensañamiento contra estas. Entre estos, arremete contra Giuseppe Passi Ravennate y su tratado *I donneschi difetti*, publicado en Venecia, en 1599, y reeditado en 1605, que ilustraba 34 defectos, según él, propios e irreversibles del sexo femenino; en contra del cual ya se habían manifestado otras mujeres representativas en la historia del feminismo italiano, como sus prestigiosas precursoras Lucrezia Marinelli y Arcangela Tarabotti¹⁰.

Asimismo, acusará a los misóginos de caer en continuas contradicciones y de defender teorías que no tienen dónde sostenerse. Solo por el simple hecho de criticarlas, afirma nuestra autora, estos pecan continuamente de exceso de arrogancia y de falta de reflexión a la hora de formular sus infundados juicios; como

10. Véase al respecto las siguientes ediciones: Lucrezia Marinelli Vacca, *De la nobleza y excelencia de las mujeres* (edición y traducción de Antonella Cagnolati y Mercedes González de Sande, Sevilla, Arcibel, 2013) y Sor Arcangela Tarabotti, *Las mujeres son de la misma especie que los hombres* (edición y traducción de Mercedes Arriaga, Diana de Paco, Juan Aguilar, Daniele Cerrato, Sevilla, Arcibel, 2013).

ocurre cuando las tildan de tener una mente débil, carente de razón, a la vez que, contradictoriamente, las tachan de ser demasiado astutas:

Y con todo esto, apelando yo no sólo al sentimiento común, sino también a la experiencia común, debo aquí recordar que a las Mujeres se les suele atribuir un entendimiento sutil. ¿Y no es éste el sexo que es acusado de fraudulento y de demasiado astuto? (Califronia, 2013: 89).

Por otra parte, Califronia imprecisa a los varones ilustrados, reprobando las nefastas demostraciones que han dado de sí mismos y de sus cuestionables virtudes. Como prueba de ello, les recuerda el ingente número de hombres que pueblan las cárceles y los reformatorios, que contrasta sobremedida con los innumerables méritos y proezas demostrados por las mujeres:

En el siglo XVI, se ha escrito mucho en honor de las Mujeres; un poco también en el siguiente siglo XVII, poquísimos en este siglo, que se denomina *iluminado*. ¿Acaso se han iluminado los hombres sobre los vicios de las Mujeres, cuando, en este mismo siglo, hemos visto los más horrendos vicios de los propios hombres, y gloriosísimas proezas del sexo femenino? (Califronia, 2013: 65).

¿De qué género son comúnmente los ladrones y los asesinos? ¿Son del femenino o del masculino? ¿Cuándo se ha oído que las Mujeres sean las asesinas de los viajeros? ¿Las cárceles públicas de qué están llenas? ¿De Mujeres o de hombres? ¿Las horcas y las hachas para qué especie se emplean? ¿Para la femenina o para la de los varones? ¿Las galeras de qué abundan? ¿Los presidios? Si hay correccionales, ¿de qué abundan más? Y en éstos hay también una diferencia bastante remarcable. En los reformatorios y en los correccionales apenas hay alguna jovencita, mientras que están llenos de jóvenes y jovencuelos, que, en tierna edad,

demuestran estar ya perfeccionados en los vicios (Califronia, 2013: 109).

Dicha constatación choca con las extremas limitaciones educativas impuestas a las mujeres, que, no obstante, no han supuesto un obstáculo para que, en su mayoría, hayan sabido comportarse con rectitud y dignidad en el transcurso de la historia. Por ello, tal y como sostiene la escritora, si se les concediera una formación adecuada, tendrían ocasión de destacar aún más; demostrando que pueden ser, incluso, superiores a los hombres.

Al mismo tiempo, definiéndose a sí misma como moderadora y juez imparcial, si bien defiende las innumerables virtudes de las de su sexo, no dudará en reprobar también sus defectos; reconociendo algunas de las acusaciones que se les imputan:

Hay que añadir también que yo me preparo no contra todas las acusaciones hechas a mi sexo, sino solamente contra las calumnias. Soy yo la primera en confesar que hay muchas acusaciones contra nosotras que son verídicas. Las Mujeres honestas no buscan defensa, sino que buscan arrepentimiento, y reforma, para las semejantes que tengan necesidad de ello (Califronia, 2013: 69, 71).

Pero tienen algunos vicios las Mujeres. ¿Quién lo ha negado? [...] No soy yo aquí la abogada ecuménica de mi noble sexo. Yo sólo debía demostrar el menor número de los vicios y defectos de las Mujeres con respecto a los hombres; y creo haber hecho brevemente una demostración suficiente (Califronia, 2013: 173).

Por ello, las anima a seguir obrando con la misma rectitud, sensatez y agudo ingenio que han mostrado a lo largo de la historia, con humildad y sin apartarse de sus deberes y responsabilidades, pues solo así evitarán adquirir los mismos vicios y defectos que aquellos engreídos varones

que, con extrema ignorancia, se jactan de poseer el don del conocimiento supremo:

Las Mujeres, por tanto, que no confundan el ingenio con la ciencia, que no razonen más que de aquellas materias de las que tienen suficiente conocimiento, y mantengan un prudente y escrupuloso silencio en todas las demás, de las que no pueden haberse adquirido los conocimientos. Dije escrupuloso silencio porque hay que examinar cada una con diligencia, para que no se crea fácilmente poseer el conocimiento de aquellas materias de las que aún uno no está en legítima posesión (Califronia, 2013: 69).

No sin cierta ironía en sus argumentaciones y dirigiéndose a los hombres, Califronia, con su tratado, asegura estar obrando también en beneficio de estos, al librarlos de tan negativos pensamientos contra las mujeres. Por otra parte, asumiendo un tono conservador y maternal, las invita a ellas a no envanecerse ni a mostrarse arrogantes al verse arropadas por su elocuente y justa defensa, recomendándoles que conserven siempre su prudencia y sensatez:

Defendiendo yo a las Mujeres de las acusaciones contra ellas, les quitaré a los hombres aquel disgusto que sienten en su necesaria vida común con las hembras; disgusto nacido en la mente de los varones por una errónea opinión sobre los no existentes defectos de mi sexo; por lo que yo también les proporcionaré, con mi arenga, un verdadero provecho. Tampoco, por esto, será dada ocasión legítima a las Mujeres de ensoberbecerse o de vengarse de sus injustos acusadores. Cualquier bien que tiene el hombre mortal no se lo trajo consigo en su venida al mundo, pues nada suyo tenía antes de entrar en él. Por tanto, toda la gloria es del Hacedor de todo bien. De esto, pues, no es dueño el hombre, sino que es un depositario, que tendrá que rendir exactísimas cuentas al supremo autor (Califronia, 2013: 69).

Además del recurso a la ironía, muy frecuente en los textos de las escritoras que, durante siglos, participaron en el debate de la querrela de las mujeres, Califronia también recurrirá a otras estrategias estilísticas para que su discurso resultara más atractivo y convincente. De este modo, con un estilo elegante, pero, a la vez, sencillo, para que sus ideas pudieran penetrar sin dificultad en un amplio público, se valdrá, con frecuencia, de las metáforas y los símiles para expresar su pensamiento. Recursos, por otra parte, también muy habituales en las Sagradas Escrituras y otros textos religiosos y filosóficos de los que, sin duda, como ya hemos mencionado, la escritora se ha embebido. Así, por citar un ejemplo representativo, en el siguiente fragmento, la autora identifica a las mujeres con “los más altos árboles” y al pensamiento misógino con una “hoz afilada” que pretende derribarlos:

Hecho, pues, el justo análisis, han sido menospreciadas, en sustancia, las Mujeres, mientras se proclamaban, a voces y por todas partes, los privilegios y los derechos del hombre; y mientras se ha querido segar, con una hoz afilada, los más altos árboles para reducir todos los productos del campo a perfecta igualdad (Califronia, 2013: 63).

Cabe, por último, señalar que si bien, en muchas ocasiones, la supuesta condesa se muestra comedida en sus pretensiones e, incluso, en ciertos razonamientos, condescendiente con los hombres; en otras, no repara en emitir duros juicios contra los difamadores del sexo “débil”, arremetiendo contra ellos con calificativos como: “varones eruditillos”, “resabidos logiquillos”, “logicuchos aristotélicos”, “miserables sabihondillos”, “capones gordos y delgados”, “filosofillos”, “necios”, “atontados”...; lo cual demuestra que la causa que está defendiendo le afecta direc-

tamente, encendiendo todas sus furias. Sin embargo, también pudiera tratarse de una estrategia para reprobarlos libremente, en el supuesto de que el tratado estuviera escrito por un varón, desviando su atención hacia una hipotética autora, al recurrir al uso de numerosos diminutivos y apelativos más propios del lenguaje femenino (González, 2017: 38-39).

Independientemente de su autoría y no obstante su tono más moderado y menos reaccionario que el que podría esperarse en una época tan revolucionaria y decisiva para la historia del feminismo, es innegable el valor de la *Breve difesa dei diritti delle Donne*, pues supuso un paso adelante, un grano más de arena, en las reivindicaciones precursoras del feminismo que, cada vez con mayor intensidad y tesón, a distancia de apenas dos siglos, conseguirán los grandes logros de los que tantas mujeres gozamos hoy en día.

Bibliografía

Arouet, F. M., (Voltaire), *Diccionario filosófico*, edición de A. Martínez Arancón, tomo II, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1764.

Arriaga Flórez, M., “Teorías feministas ante literam: las mujeres que escriben tratados en los siglos XV y XVI en Italia”, *Feminismo y literatura*, “La Página”, n. 29, 1997, pp. 43-50.

Betri M. L., Brambilla, E., *Salotti e ruolo femminile in Italia. Tra fine Seicento e primo Novecento*, Marsilio, Venecia, 2004.

Califronia, R., *Breve defensa de los derechos de las Mujeres (Breve difesa dei diritti delle Donne)*, edición crítica y traducción de Mercedes González de Sande (versión bilingüe italiano-español), Arcibel, Sevilla, 2013.

- Cervini, L., "Tras la máscara de Rosa California, condesa romana", en AA.VV, *Máscaras femeninas. Ficción, simulación y espectáculo*, Arcibel, Sevilla, 2010, pp. 329-340.
- Condorcet, N. (de), *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, ed. de A. Torres del Moral y M. Suárez, Editora Nacional, Madrid, 1980 [1793].
- De Gouges, O., *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, 1791; texto consultable en "DHpedia. La Enciclopedia libre de los derechos humanos", https://dhpedia.wikis.cc/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_los_Derechos_de_la_Mujer_y_de_la_Ciudadana
- De Leo, M., Taricone, F., *Le donne in Italia. Diritti civili e politici*, Liguori, Nápoles, 1992.
- De Martino, G., Bruzese, M., *Le Filofofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero*, Liguori Editori, Nápoles, 1994.
- Diderot, D., Condillac, É. B., d'Alembert, J. L., *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 3, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David, Laurent Durand, París, 1753, consultable en: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>. Consulta 10/06/2021.
- González de Sande, M., "El florecimiento cultural de las mujeres en el siglo XVIII italiano", *RSEI. Revista de la Sociedad Española de Italianistas*, 11, 2015-2017, pp. 165-175.
- González de Sande, M., "La Breve difesa dei diritti delle Donne y algunas cuestiones sobre su autoría", en A. Guzmán e I. Velázquez (eds.), *De Falsa et Vera Historia I. Estudios sobre falsificación documental y literaria antigua*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2017, pp. 27-40.
- González de Sande, M., "Las mujeres en la Italia del siglo XVIII: el largo camino hacia la conquista de sus derechos", en M. Bianchi y M. Martín Clavijo (eds.), *Desafiando al olvido: escritoras italianas inéditas*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2018, pp. 101-114.
- Guerci, L., *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Tirrenia, Turín, 1987.
- Matthews-Grieco, S. F., *Monaca, moglie, serva, cortigiana: vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, Morgana, Florencia, 2001.
- Messbarger, R., *The century of women, Representations of women in eighteenth century Italian public discourse*, University of Toronto Press, Toronto, 2002.
- Messbarger, R., Findlen, P., *The Contest for Knowledge: Debates over Women's Learning in Eighteenth-Century Italy*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Montanelli, I., Gervaso, R., *L'Italia del Settecento (1700-1789)*, Rizzoli, Milán, 1973.
- Natali, G., "Gli studi delle donne", in *Il Settecento*, vol. I, Vallardi, Milán, 1964, pp. 120-157.
- Puleo, A. H., *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Madrid, 1993.
- Rousseau, J. J., *Emilio, o De la educación*, Alianza Editorial, Madrid, 1998 [1762].
- Wollstonecraft, M., *Vindicación de los derechos de la Mujer*, 1791, consultable en la web: <https://freeditorial.com/es/books/vindicacion-de-los-derechos-de-la-mujer>. Consulta 10/06/2021.

SPERONE SPERONI Y LA DEFENSA HUMANISTA DE LA LACTANCIA MATERNA

SPERONE SPERONI AND THE HUMANISTIC DEFENSE OF MATERNAL BREASTFEEDING

Milagro Martín-Clavijo

Universidad de Salamanca, España

mclavijo@usal.es

<https://orcid.org/0000-0001-7300-9493>

Recibido: septiembre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Sperone Speroni, *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri*, lactancia materna, familia, maternidad, Humanismo.

Keywords: Sperone Speroni, *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri*, maternal breastfeeding, family, motherhood, Humanism.

Resumen: En el *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri* (1542) el humanista italiano Sperone Speroni aborda un tema de interés en el Renacimiento: si las mujeres deben amamantar a sus hijos o dejarlos en manos de una ama de cría. Se parte del análisis de este texto y se confronta con los de otros humanistas del siglo XIV –Francesco de Barbaro y Leon Battista Alberti– y del XV –fundamentalmente Erasmo de Rotterdam, pero también Juan Luis Vives, Fray Luis de León, Pedro de Luján y Antonio de Guevara– para poder entender que la defensa de la lactancia materna es uno de los elementos clave del nuevo concepto de familia y de madre en la sociedad moderna.

Abstract: In the *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri* (1542) the Italian humanist Sperone Speroni approaches a topic of interest in the Renaissance: whether women should breastfeed their own children or leave them in the care of a nurse. The analysis of this text is confronted with those of other humanists of the 14th century –Francesco de Barbaro and Leon Battista Alberti– and of the 15th century –mainly Erasmus of Rotterdam, but also Juan Luis Vives, Fray Luis de León, Pedro de Luján and Antonio de Guevara– in order to understand how the defense of breastfeeding is one of the key elements of the new concept of family and mother in modern society.

1. Introducción

Sperone Speroni¹ (1500-1588) es uno de los autores relevantes del Renacimiento italiano y algunos de sus diálogos –como *Dialogo d'amore*, *Dialogo delle lingue*, *Dialogo*

1. Sobre la vida y la producción de este autor, véase los volúmenes de Fano (1909), Camarosano (1920), Zambetti (1920). Publicaciones de años más recientes son los artículos centrados en espec-

della Retorica, Apologia del dialoghi- y sus obras de teatro, como *Canace*, han gozado de la atención de la crítica a lo largo del tiempo. Sin embargo, hasta el momento están muy poco estudiadas y, fundamentalmente no están puestas en relación con las de otros intelectuales contemporáneos, las obras en las que el humanista véneto se muestra un serio defensor de la mujer y presenta un vivo interés por distintos aspectos de la vida femenina y por el papel de esta en la sociedad italiana del siglo XVI²: *Della dignità delle donne*, *In lode delle donne*, *Dialogo del tempo del partorire delle donne*, *Dialogo della cura della famiglia*, *Dialogo d'amore*, *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri* y el pequeño tratado *Del rimaritarsi*. En estos textos, entre otras cuestiones como la defensa de la no inferioridad de la mujer frente al hombre, Speroni aborda el tema de la mujer casada, pero presentándola de una manera más positiva de lo habitual en el Renacimiento, ya que se le concede un mayor peso y dignidad dentro del ámbito familiar, aunque siempre en los límites restringidos de la esfera doméstica. La función de la madre en la sociedad renacentista la trata en varias obras, pero de manera especial en el *Dialogo della cura della famiglia* y en *Della dignità delle donne*.

En el *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri*³ Sperone Speroni defiende decidi-

tos más concretos del autor: Bruni (1967: 24-71), Scrivano (1959: 38-51) y Vianello (1989:203-222) que recapitula los estudios hasta finales de los años ochenta.

2. Sobre la mujer y su papel en la familia en el Renacimiento, cfr. Ariès (1962), De Maio (1988), Duby y Perrot (1992), Klapisch-Zuber (1988), King (1993) y Morant (2002).

3. Las citas del *Discorso del lattare i figliuoli dalle madre* las tomaremos de la edición de 1740

damente la lactancia materna⁴ frente a la práctica social en el siglo XVI de recurrir al ama de cría sobre todo por parte de las clases sociales altas. Las ideas que expresa el humanista de Padua en estas pocas páginas que componen su discurso no son nuevas⁵; de hecho, lo que nos inte-

(Speroni, 1740: 477-486) en la que se encuentran publicadas todas las obras de Speroni a partir de los manuscritos originales, como reza el título, y en la que se recogen sus diálogos, pero también otros textos como discursos, oraciones, súplicas, fábulas, tratados pequeños y poesías. Se considera esta edición póstuma más correcta que las del siglo XVI que, además, había sido publicada sin el permiso del autor.

4. La lactancia materna ha sido una cuestión ampliamente analizada desde distintos puntos de vista y especialmente en las últimas décadas han proliferado los estudios sobre maternidad y lactancia en el Renacimiento. Para una visión general, cfr. Fildes (1986, 1988), Klapisch-Zuber (1985: 132-164), Kohl y Witt (1978: 189-230), Matthews Grieco (1991: 15-62), McLaren (1985: 22-53), Sperling (2013), Meneghin (2010: 179-195), Miller y Yavneh (2000; 2002: 90-114), Miles (2008) y Sandri (1991: 93-104).

Sobre la lactancia materna en textos renacentistas, véase Bergmann (1996: 39-49), Correll (1990: 241-62), Fernández Valencia (2011: 177-205), Hairston (2013: 187-212), Nadeau (2001: 153-174) y los exhaustivos análisis de Rivera (2010: 18-32; 2016: 93-103).

5. De hecho, Naomi J. Miller (2000: 5) señala que en el Renacimiento no son pocos los tratados sobre este tema, lo que pone de manifiesto que, efectivamente, se trataba de una cuestión controvertida sobre la que no se había llegado a una conclusión mayoritaria: "treatises on breastfeeding which proliferated in a number of early modern countries conveyed class tensions associated with the use of the breast. Although the hiring of lower class women as wet nurses for infants from upper class families had a long established history, it gradually became an increasingly controversial practice, due to perceived associations between the quality of breast milk and maternal social status". En esta discusión que se mantiene

resa es ver cómo entre los humanistas⁶ crece el apoyo a la crianza del niño por parte de la madre biológica, que las ideas principales para su defensa circulan entre numerosos intelectuales de la época y el porqué de este acalorado alegato. Para poder entender estas ideas que circulan en el Humanismo partiremos del discurso de Speroni para hacer referencia a otros textos que tratan de la lactancia tanto en la Italia del siglo XIV en la que esta doctrina ya se va gestando –Francesco de Barbaro en *Re uxoria*⁷ (1416) y Leon Battista

desde la época clásica llama la atención la defensa de la lactancia materna por parte de algunos humanistas. De Maio (1988: 115) señala algunos intelectuales que rechazan la leche mercenaria (Barbaro, Vegio, Alberti, Erasmo, Vives, Jacopo Sodoletto y Tansillo) y se detiene en cómo estos intelectuales se sirven de distintos mitos para convencer a las mujeres para que amamenten a sus hijos. Entre estos mitos se encuentra los clásicos –el de Isis lactans, Venus lactans, la Cabra Amaltea que amamanta a Júpiter y la Loba a Rómulo y Remo– y los propuestos por la Iglesia (la Virgen de la Leche).

6. Además de los humanistas, los sacerdotes católicos y protestantes se inclinan a favor de la lactancia materna. Margaret King (1993: 29) presenta algunos ejemplos de hombres de la Iglesia, como San Bernardino o Fray Cherubino de Siena, que consideran la lactancia mercenaria como un pecado o una práctica corrupta y abusiva. También la medicina se inclina por la leche materna argumentando que la sangre uterina se convertía en leche tras el parto, por lo que, al igual que la madre alimentaba a su hijo en el útero, lo continuaba nutriendo fuera de su cuerpo. De estas teorías defendidas por los médicos se sirven también los humanistas: se establece una relación entre el útero y los senos, por lo que la leche materna y la sangre del útero tendrían una relación directa. De hecho, de nuevo se siguen las mismas ideas ya presentadas por científicos antiguos como Galeno (Hairston, 2013: 190).

7. Para el análisis de esta obra nos servimos de la traducción del latín al italiano que lleva a cabo M. Alberto Lollo en 1548 con el título *Prvden-*

Alberti⁸ en *Libri della familia* (1433-34)– como en otros países europeos y durante el siglo XV –principalmente interesante es

tissimi et gravi documenti circa la eletion della moglie. En esta obra Barbaro trata el tema general “del modo che si debba tenere, in alleuare e costumar i figliuoli (...) parte non solo utile, ma graue, e di gradissima importanza” (1548: 58v). En el capítulo 18 de esta edición el autor defiende la lactancia materna de forma decidida (“Prego le donne tutte, a uoler per ogni modo co’l latte lor medesimo alleuare i propri figli”) (1548: 60r) y se aleja de los escritores medievales como Aldobrandino da Siena, Francesco da Barberino y Paolo da Certaldo que, en general, siguen los textos antiguos, defienden la lactancia materna y animan a las madres, pero, a su vez, reflejan de forma clara la costumbre social de servirse de un ama de cría, excusan a las madres que no lo hacen y, al final, dedican más espacio a cómo elegir a la mujer que va a criar a sus hijos.

Sobre la lactancia en la época medieval, véase Hairston (2013: 196-200). En relación con la lactancia materna, Barbaro funciona como un puente entre los textos precedentes y el de Alberti.

Sobre Barbaro y las obligaciones de la mujer, cfr. Kohl-Witt (1978: 179-230).

8. Las citas que aparecen en este artículo del libro primero de *I libri della famiglia* se han tomado de Alberti (1960: 13-82). Este volumen recoge conversaciones entre varios miembros de la familia Alberti en Padua en 1421. El autor ya no se sirve del latín como Barbaro, sino que lo hace en italiano y se dirige a un público más amplio. En el primer libro se ocupa en pocas páginas de quién tiene que criar al niño y es el personaje de Lionardo, joven soltero, el que defiende la crianza del niño a cargo exclusivamente de la madre, por tanto, es él el portavoz de la posición teórica de los humanistas sobre la lactancia materna en contra del parecer de su hermano casado y con hijos, Adovardo, que presenta la práctica social. Sobre *I libri della famiglia*, cfr. la introducción de Guido A. Guarino (1971: 7-26). Sobre la lactancia en Alberti, y más en concreto sobre las contradicciones y tensiones que se pueden observar en el discurso de Alberti sobre la lactancia, véase Hairston (2013: 203-211).

Erasmus de Rotterdam⁹ y el coloquio *Puerperio* (1526), pero también algunos autores españoles como Juan Luis Vives en *La instrucción de la mujer cristiana* (1523), Antonio de Guevara en *Relox de príncipes* (1529), Pedro de Luján, *Coloquios matrimoniales* (1550) y Fray Luis de León con *La perfecta casada* (1583).

Con respecto a los modelos antes del Humanismo, desde las primeras páginas del discurso Speroni señala explícitamente de dónde ha tomado esas ideas: ha escuchado “una orazione volgare” (Speroni, 1740: 477) al filósofo averroísta Marcoantonio de’ Passeri (Padua 1492-1563), llamado Gènuua, Genoa o Genova, en la academia degli Elevati de Padua. A su vez Genova, como lo cita Speroni, había tomado los argumentos de un “buono antico Romano” (477) y también de Favorino de Arlés, filósofo griego sofista. En estas primeras páginas Speroni insiste mucho en que no se trata de sus propias palabras (quizás, como veremos, por el tono contundente de crítica a la práctica social), que él solo las repite y que lo hace con buena intención, con un noble fin: se trata de un dis-

9. El coloquio *Puerperio* de Erasmo de Rotterdam se publicó en *Familiarum colloquiorum formulae* en la edición de 1526. Aquí nos servimos de una edición actual a partir de la traducción que en 1529 Alonso Ruiz de Virués realizó de este diálogo como parte de *Coloquios familiares*, probablemente la obra de Erasmo más leída en la España del siglo XVI. En este texto también se defiende la obligación de la madre de alimentar y de criar a su hijo. Para Rivera (2010: 29) “la conducta paradigmática de la madre formulada en *Puerperio* ocupa un puesto significativo en las prácticas discursivas del género y la familia y en la construcción de las nociones de la domesticidad femenina”. Los protagonistas son Jocundo y Sofía: ella es una joven madre que ha decidido contratar a una ama de cría para su recién nacido; Jocundo es un amigo de Sofía que intentará convencerla para que amamante ella misma a su hijo.

curso dirigido a una joven madre a la que el autor considera como su hija y a la que aconseja como tal: “se lette furono pubblicamente, ed ascoltate da assai persone, ed io fra tutte me l’ho recate nella memoria (...) Mio è bene il buono animo” (477-8).

2. Naturaleza vs. práctica social

Speroni considera que, ya que, con respecto al hijo, la madre lo ha hecho todo casi sola (engendrar, gestar y parir), no va a necesitar asistencia alguna tampoco a la hora de alimentarlo: “Non fu quella essa senza altra aggiunta, che cominciò esser madre, ed a ciò fare su posto in opra suo corpo solo? perché la cerca [la ayuda] al nutrire?” (1740: 484). Esa ayuda externa iría contra natura, mientras que es la naturaleza la que le tiene que servir como guía, ya que ha provisto a las mujeres de todo lo necesario para criar a los hijos; por tanto, continúa Speroni, “risponda dunque nel proprio corpo al principio il fine e il mezzo dela sua impresa, nè torca i passi della natura la mala usanza del vulgo reo” (484).

En *Puerperio* Erasmo también considera que criar a los hijos es obligación de la mujer y propia de su constitución y no hacerlo es contradecir abiertamente la naturaleza; a la mujer se la compara con la tierra que es madre por encima de todo y que no solo engendra, sino también se ocupa de sus criaturas después de nacer: “¿Por qué la tierra es llamada madre de todas las cosas?, no por cierto solamente por engendrallas, sino porque, después de engendradas, las ceva e cría con la mesma fertilidad e virtud que las engendró” (2005: 26).

En *Libri di famiglia* Alberti (1960: 31-32) también se manifiesta en el mismo sen-

tido a través de las palabras de Lionardo (“Sempre veggo la natura da ogni parte sollecita a provedere che ogni cosa procreata sé stessi conservi, ricevendo da chi la produsse nutrimento e aiuto a perseverare in vita e a porgere le sue utilitati in luce”) y presenta muchos ejemplos en que la naturaleza se comporta como verdadera madre: “Veggo nelle piante e arbuscelli quanto le radici attraggono e distribuiscono alimento al tronco, el tronco a’ rami, e’ rami alle frondi e a’ frutti. Così forse sarà da stimare naturale a’ padri che nulla lascino adrieto per nutrire e mantenere quelli che sono di sé usciti e per sé nati” (32).

Uno de los puntos fuertes de la defensa de la lactancia materna radica en que ha sido la propia naturaleza la que ha hecho que las mujeres tengan pecho, al igual que ocurre con los otros mamíferos. Esa parte del cuerpo no se ha creado de adorno: la naturaleza es sabia y provee siempre de lo que es necesario; Erasmo también lo recalca: “Pues vees en tu pecho esas dos fontezillas de leche que parecen querer rebentar, entiende que naturaleza no te las dio en vano, sino para avisarte del oficio que te quedas por hazer después que pariste” (2005: 42).

De la misma manera Alberti aboga por seguir a la madre naturaleza en todo momento, aunque sus directrices, a veces, sean opuestas a las de los médicos:

Forse questi medici appongano che dare el latte le indebolisce e falle talora sterile. Ma pure io posso credere dalla natura sia bene a tutto proveduto, e debbasí stimare non sanza cagione, ma bene con gran ragione quanto si vede insieme colla grossezza ivi nascere in copia e multiplicarsi el latte, quasi come la natura stessa ci apparecchi al bisogno e dicaci quanto a’ figliuoli dalle madri aspetti (1960: 36-37).

Por su parte, Francesco Barbaro insiste en *De re uxoria* que si la naturaleza ha dado mamas a las mujeres es fundamentalmente para poder nutrir a los hijos: “ad esse specialmente ha dato l’ufficio e del partorire, e dello alleuare i figliuoli” (1548: 59r). Además, añade que la naturaleza se ha comportado todavía mejor con ellas, porque, al contrario que otras hembras, las mujeres tienen las mamas en el pecho y no en el vientre y es así para que puedan abrazar y besar a sus hijos al mismo tiempo que le dan la leche (59r). De esta manera, la madre se convierte en el único ser capaz de satisfacer las dos necesidades más importantes del niño (y del ser humano): alimento y amor. Si la naturaleza lo ha querido así, la mujer debería seguir a la naturaleza y amamantar a sus hijos.

Estos mismos argumentos los presentan también Vives en *Instrucción de la mujer cristiana*¹⁰, Antonio de Guevara en *Relox de príncipes*¹¹ o fray Luis de León en *La perfecta casada*¹².

Si los intelectuales humanistas dedican tanto espacio a la defensa de la lactancia materna es porque realmente lo habitual entre las clases más altas (pero ya en el siglo XV también en las familias de cla-

10. “¿Piensas por ventura que naturaleza dio de balde tetas a las mujeres y que puso allí aquellos dos pezoncicos como dos berrugitas no por más de por una cierta gentileza o hermosura de los pechos? (...) No lo hizo sino a fin que la madre habiendo parido tuviese con qué poder criar a su hijo, según hacen todas las otras alimañas” (Vives, 1940: 138).

11. “Porque naturaleza no sólo hizo hábiles a las mugeres para parir, pero juntamente con esto las proveyó de leche para criar” (Guevara, 1994: 507).

12. La naturaleza “declara casi a voces su voluntad, enviando luego después del parto leche a los pechos” (Fray Luis de León, 2006: 139).

se media con un alto número de mujeres que entran en el mercado laboral) era lo que se denominaba “latte mercenario o baliatico”¹³.

Sobre esta práctica social extendida en Europa Margaret King (1993: 30) afirma, aportando mucha documentación, que “los hijos de las mujeres ricas eran alimentados por los pechos de las pobres: así como las primeras estaban condenadas al «embarazo perpetuo», las últimas estaban condenadas a la «lactancia perpetua»”. De hecho, esta costumbre dividía a las mujeres en dos grupos: las que se dedicaban fundamentalmente a parir y las que se ocupaban de la crianza de los niños. Además, era muy habitual que no fuera el ama de cría la que se estableciera en la casa del recién nacido, sino que se enviara al niño al campo durante el tiempo de la lactancia; una distancia que no favorecía que los padres biológicos lo visitaran a menudo¹⁴. Teniendo en cuenta también la alta mortalidad infantil, muchos de estos niños no volvían nunca a su casa, y los que lo hacían no habían disfrutado del amor de sus padres durante los primeros años de su vida. Además, muchas veces ni siquiera estaban siempre con la misma ama de cría. Un último e importante aspecto sobre esta práctica social lo recalca King (1993: 33) con rotundidad: “Las nodrizas en la sociedad europea (con excepción de las esclavas) sólo lactaban por dinero”. En este aspecto económico, que se encuentra en la base de la relación entre ama de cría y niño, insistirán también los intelectuales humanistas a favor de la lactancia materna.

13. De hecho, Hairston (2013: 189) constata una evidente contradicción entre la literatura prescriptiva humanista y la práctica social.

14. Sobre la condición de los niños con ama de cría, cfr. De Maio (1988: 116).

Speroni se refiere a este uso social bien arraigado en la sociedad renacentista como “fera usanza maligna (...), usanza nel vulgo nata, non altramente che nascer sogliono di vil materia corrotta zanzare e vermini fastidiosi, ogni onorata matrona senza altro intender volerne, dovrebbe avere in dispetto” (1740: 479). Erasmo también se muestra contrario a esta costumbre que no es racional, sino más bien una moda que carece de toda base natural. Sofía, la puérpera protagonista del coloquio de Erasmo, se atrinchera en esa práctica que se ha convertido casi en una obligación y que se sigue sin apenas reflexionar sobre ello: “Úsase así ya en todo el mundo” (Erasmo, 2005: 25). A estas palabras, Jocundo, con rotundidad, responde: “Parécete que sería suficiente excusa para hazer qualquiera cosa destas decir: todo el mundo lo haze?” (26).

Entonces, ¿por qué en general las mujeres de la élite europea decidían no amamantar a sus hijos¹⁵, a pesar de que durante siglos numerosos médicos, sacerdotes e intelectuales lo desaconsejan decididamente y se sirven de autoridades clásicas para fundamentarlo? Podemos entender que no se trataba de un simple capricho o únicamente del deseo de librarse de una pesada carga que recaía únicamente sobre ellas durante años. Entendemos que esas madres querían a sus hijos y que no decidían sin más apartarlos de ellas: tenía que haber importantes motivos que llevaban a las madres y, por supuesto, a los padres, ya que eran también ellos los que en última instancia tomaban esa decisión, a no amamantar a sus hijos.

15. King (1993: 28) presenta un ejemplo concreto extraído de textos sobre las vidas de santos: de una amplia muestra de madres de santos, provenientes, en su mayoría, del estrato social más alto, solo unas pocas amamantaron a sus hijos.

Una primera razón para delegar la crianza en otra mujer la presenta Sofia: ella es muy joven, por lo que no es indicado dar el pecho: “Esto a parecido a mis vecinas e amigas, porque no me pusiese en tan tierna edad al trabajo del criar” (Erasmus, 2005: 26). Jocundo no considera justificable renunciar a esa función materna simplemente para evitar a la mujer un esfuerzo, una fatiga que podría repercutir en su salud y, de nuevo, apela a la naturaleza: “La edad que dio fuerças para engendrar, darla ya para criar lo que engendraste” (26).

Por otro lado, en el Renacimiento se consideraba que mientras daban el pecho las mujeres no podían mantener relaciones sexuales, ya que esto incidía negativamente sobre la calidad de la leche y podía poner en serio peligro la salud del bebé¹⁶. De esta manera, el comportamiento sexual de la madre afectaba directamente tanto a su propia integridad como a la del niño. Por esto, la mujer que daba el pecho no podía mantener relaciones con el marido durante los meses (o los años) en los que continuara con la lactancia. Morant (2002: 186) añade que no pocos sacerdotes defendían que las madres no amamantaran a sus hijos para que estas pudieran mejor atender las demandas sexuales del marido¹⁷. Además, durante

16. Alessia Meneghin ha estudiado esta cuestión centrándose fundamentalmente en la sociedad florentina y también ha concluido, citando a Klapisch-Zuber (1985: 132–64), que “sexual activity and a new pregnancy would spoil the milk for the nursing, who might die if he or she fed from the pregnant mother”. (2010: 180).

17. De hecho, en el Renacimiento impera la doctrina del débito conyugal, es decir, la obligación que tenían los cónyuges de satisfacer los deseos carnales del otro. Sobre esta doctrina y su aplicación en el Renacimiento, véase Morant (2002: 257).

la lactancia muchos esposos se lamentaban de que sus mujeres estaban menos limpias, que olían y, en general, se descuidaban más, por lo que muy a menudo preferían satisfacer sus necesidades fuera del hogar (Morant, 2002: 186). De esta manera, la lactancia materna ponía en serio peligro la unidad familiar.

Otra razón importante a favor de recurrir a la ama de cría tenía que ver con la fertilidad¹⁸: las mujeres, sobre todo de las clases sociales altas, debían asegurarse muchos hijos, herederos para la familia, y, dada la elevada mortalidad infantil de la época, una lactancia prolongada retrasaba la posibilidad de un nuevo embarazo. Si tenemos en cuenta, tal y como se afirma en numerosas obras sobre el papel de la mujer en el Renacimiento, entre ellas los textos de Leon Battista Alberti y Francesco Barbaro, que una de las cualidades por la que se elegía una esposa en el Renacimiento era precisamente que fuera

18. Sobre la obligación a la fertilidad en la mujer renacentista y una vida marcada por los ciclos de parto y lactancia, véase King (1993: 15). La estudiosa británica declara que solo los periodos de lactancia libraban a la mujer del peso continuo de los embarazos y partos, que las mujeres pobres daban a luz cada 24-30 meses, pero que eran las ricas las que tenían más hijos precisamente porque no solían amamantarlos. Por tanto, eran las mujeres de clases altas las que tenían una mayor presión para la procreación y esa era su función primordial. También Sandri es de la opinión de que la lactancia era considerada un método para no quedarse embarazada y que ponía en peligro el papel de esposa y sus obligaciones como tal: “La donna-madre veniva a trovarsi divisa da una duplice incomparabile responsabilità: l’allattamento dei figli da una parte e l’adempimento del dovere coniugale dall’altra. È evidente che il timore di incorrere in inevitabili peccati contro natura inclinava i genitori –consenziente la Chiesa– alla scelta dell’allontanamento dei figli mediante il loro affidamento a balie mercenarie” (1991: 101).

fértil, podemos imaginar que recurrir a un ama de cría para la lactancia de sus hijos no era, ni mucho menos un capricho para estas mujeres.

Todos estos motivos llevaban a las mujeres a delegar su función alimenticia en terceras personas fuera del hogar y a que se convirtiera en algo tan habitual que llevaba a muchas madres, como señala Barbaro, a avergonzarse si amamantaban a sus hijos: “Non hanno le madri a uergnarsi (some sogliono fare a nostri tempi) di nodrire co'l proprio latte i propri figli” (1548: 59v).

3. De medias madres, madres incompletas y monstruos inhumanos

Como esta práctica social está tan arraigada en la sociedad, los humanistas se muestran inflexibles, y a veces instan, con duras palabras, a las madres para que vuelvan a la ley natural y den el pecho a sus hijos. Hablan así de corrupción de la nobleza del cuerpo y de la mente del neonato, de medias madres, de madres incompletas, de madres monstruosas e incluso de monstruos inhumanos. Si tenemos en cuenta que la mujer era tal en cuanto esposa y sobre todo como madre, el no cumplir con una de sus obligaciones primarias, la de amamantar a sus hijos, las rebaja a ser menos que mujer, a no ser nada.

Speroni no se aparta de este filón humanista en defensa de la lactancia materna y se muestra también muy contundente a la hora de calificar a estas madres que, por decisión, no por necesidad, recurren a un ama de cría: “Qual di noi per elezione (perchè a destino non ha contrasto la nostra debole umanità) dell'altrui latte

fa nutricare i figliuoli, tale in questo atto non ama quelli nè se; e come mostro inumano privo del senso e dell'intelletto, non è degna di dirsi madre, nè di esser viva” (1740: 480). Como vemos, el intelectual de Padua califica este acto como de falta absoluta de amor por parte de la madre que la convierte en un monstruo que ha perdido cualquier connotación humana; por eso, no solo no son dignas de llamarse madres, sino que incluso considera que no deberían ni siquiera seguir vivas. Es quizá esta radicalidad, este uso de términos muy duros y elegidos conscientemente, el que le ha llevado a recalcar al inicio de su discurso que esas palabras no son suyas, aunque las comparta totalmente.

Speroni disponía de una amplia gama de argumentos desde la época clásica¹⁹ de la que servirse para intentar concienciar, y convencer, a las mujeres y son esos autores los que ya utilizan expresiones como “media madre” o “madre incompleta” para designar, con gran desprecio, a las mujeres que no dan el pecho a sus hijos.

Como harán también otros intelectuales, como Alberti, para la defensa de la lactancia materna es necesario recurrir a los antiguos²⁰ y de obligada citación es el escritor latino Aulio Gelio, quien en *Noches Áticas* a su vez se sirve de un discurso de su maestro Favorino de Arles. La situación es muy parecida a la que presenta Spe-

19. Sobre la lactancia en la Antigüedad, tanto a favor o en contra de las madres que amamantan a sus hijos, véase Hairston (2013: 193-195) que analiza este aspecto en autores como Plutarco – *De liberis educandis*–, Soranus de Efeso – *Gynecology*– y Galeno – *De Sanitate tuenda*.

20. En la primera centuria después de Cristo nos encontramos ya con el decreto de Marco Aurelio en el que se afirma que la mujer es madre completa solo cuando da a luz y alimenta personalmente a sus hijos.

roni: el filósofo griego había ido a visitar a la mujer de un discípulo que acababa de tener un hijo y que había decidido no amamantarlo. Favorino considera que esta práctica va contra natura y que si una madre priva a su hijo de su propia leche se la considerará “mater dimidiata”²¹: una mujer que no se realiza completamente como madre y que, por tanto, tampoco lo hace como mujer de forma plena; solo criar personalmente a los hijos convierte a la madre verdaderamente en una madre (los nueve meses en el vientre y el parto es solo una parte de la esencia de la maternidad); de no ser así, la mujer está condenada a ser una madre imperfecta, una mujer no completa. Para Gelio la lactancia materna es lo natural para una mujer e “identifica nella funzione nutritiva mediante l’allattamento ciò che definisce l’identità femminile” (Basile, 2016: 175). Esta equivalencia entre identidad femenina y crianza del hijo es fundamental para entender la presión a la que se sometía a estas mujeres.

Para que ese hijo sea virtuoso es fundamental que lo críe la madre, de hecho, es su responsabilidad y obligación exclusiva no solo llevarlo en el vientre y parirlo, sino también amamantarlo y criarlo. El modelo que estas madres tienen que seguir es siempre el de la naturaleza que engendra, pero también que nutre siempre a sus criaturas: “Tu accrescendolo e nutricandolo gli dei lavar col tuo latte, e fornirai il tuo dovere (...) comunemente crede ogni femmina, che ‘l portar solo de’ figlioli sia naturale operazione, e voler libero il nutrirli (...) le quai cose mal si convengono

21. Basile (2016: 171-176) estudia desde el punto de vista filológico las palabras con las que Gelio define a esta madre para poder comprender hasta el fondo la implicación que tenía ser considerada media madre en la sociedad de la época.

colla intenzione della natura” (Speroni, 1740: 482-483). La maternidad continúa mientras el niño necesite a la madre, por eso, quien no lo alimenta es una madre a medias: “Ora che hai partorito, se non fai altro per la salute di tuo figliolo, sei mozza madre e non più: nè sei per esserli madre intera, se non allora che interamente, quanto a te tocca, l’arai nutrito” (480). De hecho, uno de los aspectos cruciales de esta defensa de la leche materna se encuentra en la definición de madre: no se trata solo de la que engendra, lleva en el vientre durante nueve meses y después da a luz, sino también la que lo cría una vez fuera de su cuerpo: “Tu che tale l’hai partorito, tale il dei conservare” (482). Con estos argumentos, los humanistas dan una gran importancia a la maternidad después del parto, amplían las funciones de la madre y le dan mayor dignidad. De la misma opinión es Erasmo: “No pienses que has acabado de parir hasta que tu hijo ayas confirmado en las fuerzas del cuerpo e fortificado en las virtudes del alma” (Erasmo, 2005: 45). Así también lo cree Speroni:

Il fanciullo in tale stato si trova essere, che non può nulla da se²², ed ha bisogno di nutrimento, che gli si porta dalla nutrice o da te (...) Vuol natura, vuol ragione, vuole onestà, che ‘l nutrirlo sia pur da te, che ‘l generasti, che ‘l portasti, che ‘l partoristi: ma fera usanza maligna porta in contrario (Speroni, 1740: 479).

Naturaleza, razón y honestidad confluyen en esta necesidad de alimentar personalmente al hijo. Es más, se considera que es todavía más importante conservar al hijo en vida a través de la nutrición y el cariño que traerlo al mundo. Así lo expre-

22. Es por ello que Speroni (1740: 481) habla del niño como de “fanciullesca imperfetta” y que es la madre la que le debe llevar a la perfección.

sa Speroni: “Vuol natura (...) che assai più vaglia la cosa fatta, che non valeva in facendosi (...) però stima più il fanciullo poiché egli è nato, che non faceva quando era a nascere, e più il salvarlo che ‘l generarlo; per conseguente più il nutrire, che ‘l partorire non facea” (1740: 481).

Erasmus de Rotterdam también cuestiona que se pueda llamar madre completa²³ a alguien que delega una función tan importante como la nutrición en una extraña²⁴, una mujer que no pertenece

23. Rivera (2016: 21) en su estudio sobre el coloquio de Erasmo *Puerperio* subraya que el término madre incompleta o media madre “Jocundo lo emplea para destacar la fragmentación que sufre la identidad de la madre, y en consecuencia la del hijo, como resultado de la división del parto y del amamantamiento en dos mujeres diferentes”. Palabras muy parecidas utiliza Guevara: “ca la muger es media madre por el parir y es media madre por el criar” 1994: 511). Sobre la figura de la madre monstruosa en Guevara, véase, Bergmann (1996: 39-49).

24. Erasmo aporta numerosos ejemplos de la madre naturaleza que no deja a sus hijos en manos de una extraña, que no trasplanta a sus hijos, no le echa de sí: es el caso del “trigo que, echado en mala tierra, pierde su nativa bondad o el de las plantas que, arrancadas de la tierra, se mueren” (2005: 27). Para el humanista holandés dejar que a tu hijo lo alimente una ama es como comprar una cabra para criar a tu hijo (43). De hecho, nadie podrá amar a un hijo ni criarlo tan bien como una madre. Vives también habla de leche extraña: “¿Qué desdicha es esta tan grande y estragar la nobleza y valer del hombre recién nacido y al ánimo y cuerpo suyo formado por tan hermosos principios, corromperle con embastardido y enjerido mantenimiento de leche extraña?” (1940: 139). Luján en *Coloquios Matrimoniales* incide también en que no se debe dejar al hijo en manos de extrañas: “parece cosa muy monstruosa que haya ella parido a la criatura de sus entrañas y que otra mujer extraña le de sus tetras” (2010: 133). Sobre la condición de gente extraña reincide también Guevara: “porque mamando el niño

a la familia, con la que no hay lazos de sangre. En *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* Ariès explica los cambios en la concepción de la familia durante este periodo y señala que “The family ceased to be simply an institution for the transmission of a name and estate –it assumed a moral and spiritual function, it moulded bodies and souls” (Ariès, 1962: 412). En esta nueva concepción de la familia como institución principal de la sociedad que hay que proteger a ultranza entra de lleno la defensa de la lactancia: hay que intentar por todos los medios que los niños no se críen con extraños, que de su educación y alimentación se ocupe la madre fundamentalmente y se haga en el hogar familiar y no fuera de él. Hay que asegurarse así el rígido control del núcleo familiar. En este sentido reportamos el diálogo entre Jocundo y Sofía:

Joc. Dime, ¿sientes por muy dulce el nombre de madre?

Sof. Sí siento.

Joc. ¿Consentirías, si hazerse pudiese, que otra muger fuesse madre de lo que tú pariste?

Sof. En ninguna manera.

Joc. Pues ¿por qué te determinas a transferir en otra muger estraña más de la mitad del nombre de madre?

Sof. Nunca Dios tal quiera; yo no reparto mi hijo, ante todo quiero ser enteramente su madre. (Erasmo, 2005: 26).

Como vemos las palabras de Jocundo ponen a la joven madre contra la pared acusándola de compartir con una extraña su condición de madre; “¿Qué harías si ya, quando sepa hablar, en lugar de madre, te llamasse media madre? ¿No le açotarías? Pues menos eres que media madre a la leche de mujer agena, impossible es que tome la condicon de madre” (1994: 510).

hora que rehusas de criar lo que pariste” (43). Más adelante, vuelve a la cuestión de la media madre y apela al afecto materno de Sofia, pues a los niños no solo los cría la leche, sino “el abrigo e calor de las madres” (43). Si se aparta al hijo y se entrega a un ama de cría, este no recibe ni su alimento ni su calor humano, por tanto ¿cómo podrá el hijo luego considerarla madre?

“Quando començare a crecer; ni él tan *fielmente* te obedecerá, ni tú con tanto cuydado mirarás por él, si comienças a sentille algunos respectos e condiciones mamadas con la leche, que representen, no a tu nobleza, sino a la poquedad e servidumbre de la ama que lo hubiere criado, como en algunos lo emos visto” (2005: 44).

Por todo ello, la madre no puede apartarse de la naturaleza que es la que debe guiar todo tipo de comportamiento; si ella no se conforma con la naturaleza, será una madre a medias, una madre imperfecta; además, señala Speroni, en el caso de que la madre no dé el pecho a su hijo por capricho o por su propio beneficio, se la podría considerar una mala mujer²⁵. Realmente solo en ese caso la madre se convierte en monstruo incivil y enemiga de la humanidad:

Queste sono le condizioni date alla donna dalla natura per farla madre: delle quali quandunque manca una sola, (e ciò è caso, o destino che dir si voglia) senza alcun dubbio questa cotale è sempre madre imperfetta, non però indegna, che le sia avuta compassione. Ma se il difetto è da lei, che poco pregi il figliolo, o ami troppo i suoi agi; chiaro mostra la mala femmina, che fatta

25. Speroni compara a esas malas mujeres con animales salvajes: “La mala femmina in cotale atto dall’esser suo tramutandosi, alla maniera di Anassarete o di Niobe, di donna sasso esser fatta, o lionessa come Atalanta, o qual Calisto di Licaone esser cangiata in una orsa” (1740: 486).

è madre contra sua voglia, e che solo per suo diletto senz’altro fine si maritasse; onde quanto al suo reo animo, sia meretrice e non moglie, e come tale, cioè non donna, ma fero mostro incivile con fronte umana e cor nemico d’umanità, sia giustamente d’infami degna e di pena (Speroni, 1740: 480).

Speroni se sirve de expresiones peyorativas como “quitar la leche a sus hijos” o dejarles en manos de “personas extrañas” para presentar a estas madres casi como delincuentes que utilizan la crueldad de manera gratuita²⁶ frente a las personas que más se deberían querer y que más lo necesitan. El humanista italiano acude a fuentes clásicas como Platón, Sócrates, Gorgias y Protágoras para llegar a las siguientes conclusiones que califica como “extrañas”: “la prima è questa, che la villana diventa madre del gentiluomo nel nutricarlo; l’altra allo ‘ncontro, che la madre che ‘l partoritte, nel dipartirlo dal proprio latte e darle a bere l’altrui, perde il nome dell’esser madre, e si tramuta in matrigna” (Speroni, 1740: 485).

En *La perfecta casada* Fray Luis de León también califica de madrastras a estas madres que van contra natura y atribuye el término de madre a las amas de cría, ya que las primeras llevan a su hijo nueve meses en el vientre, mientras que las segundas los crían durante al menos dos años: “el ama es la madre, y la que le parió es peor que madrastra, pues enajena de sí a su hijo y hace borde lo que había nacido legítimo²⁷, y es causa que sea mal nacido el que pudiera ser noble” (2006: 137).

26. En este sentido, Speroni considera la no lactancia como una barbaridad propia de pueblos salvajes, como los turcos o los moros (1740: 485).

27. Como vemos, recurrir a un ama de cría podría perjudicar seriamente la legitimidad del hijo, convirtiendo un hijo legítimo en uno fuera de la

Por todas estas razones, para Speroni estas madres a medias deberían incluso ser castigadas:

Sarebbe adunque in un buon rettore miglior giustizia, se egli punisse la rea femmina che niega il latte al figliolo, e giunto il tempo di nutrirlo lo innocente, dà lui bando del proprio petto, il quale è patria e rifugio suo, che non fa ora nel castigarla, perchè dal ventre il diparta innanzi il tempo di partorire (1740: 481).

Barbaro también comparte la misma opinión y aboga por el castigo: “Di grauissimo castigo adunque saranno degne le madri, se la cura e il gouerno de lor figliuoli non haueranno a cuore. Però elle non debbono ricusar fatica alcuna, per alleuargli, e instruirgli” (Barbaro, 1548: 59v).

Otro de los argumentos que presentan los intelectuales humanistas para defender la lactancia materna es que el niño se va a encontrar con dos madres, no con una. La consecuencia primera es evidente: la madre fisiológica se va a sentir menos querida por su hijo que preferirá a la que le cría y pasa el día entero con él. Así se lo hace ver Jocundo a Sofía en *Puerperio*:

Menos te amaré tu hijo repartiendo el amor filial en dos madres, pues que todos los criados a sus amas llaman madres, e por tales las tienen, e tú, por consiguiente, no lo podrás tener tan entero amor como si sola oyesses de su boca el nombre de madre. Allende de esto, quando començare a crecer, ni él tan fielmente te obedecerá, ni tú con tanto cuidado mirarás por él (Erasmus, 2005: 44).

Además, la madre fisiológica tendría menos posibilidad de que su hijo siguiera sus consejos y, en general, de influir sobre su formación y su comportamiento: “Que aya una cierta confederación de amor entre el que enseña y el enseñado, entre el que familia, de alguna forma contaminado por la ba jeza de la mujer que lo nutre.”

aconseja y el aconsejado, por lo qual, si ninguna cosa del natural amor entre tu hijo e ti se menoscabare mejor le podrás infundir los saludables consejos” (44). Esto es muy importante porque se considera que en estos primeros años de vida la madre debe cumplir también con la función de educadora²⁸, de manera especial en valores morales y en buenas costumbres durante los primeros años de la infancia. De hecho, los padres cumplen con la importante misión de iniciarles en los estudios solo cuando los hijos ya han crecido un poco²⁹; en este sentido, Erasmo habla de trasplantar al hijo, de separarle de la madre tras esos primeros años para que sea el padre el que se ocupe de darle otro tipo de nutrición, la de la mente (27)³⁰.

En esta línea de acusaciones, Speroni llega a comparar a la madre que no cría personalmente a sus hijos con una que aborta voluntariamente, es decir, expulsa, aparta al hijo recién nacido de sí y le priva del amor y del alimento materno. Erasmo establece la misma comparación:

No solamente no es entera madre la que no cría a su hijo, más aún, ni se puede dezir

28. Sobre la diferencia entre la educación materna en niños y niñas, véase Morant (2002: 87).

29. Speroni no se olvida de reivindicar la necesidad del padre a la hora de concebir un hijo (“È vero che al generare de’ figliuoli ambi insieme concorrono la madre e il padre ugualmente” [1740: 479]). y de llevarlo más tarde a su perfección.

30. Barbara Correll (1990: 251) señala las distintas funciones asignadas por separado al padre y a la madre: “As mother the woman nourishes the body of her (male) child until she transfers ‘nurturing’ responsibilities to the father, who (when the child reaches age seven) looks to education and ‘harder lesson, which are the father’s responsibility rather than the mother’s. It is the mother, grounded in the maternal body, who nurtures the infant’s body as an ‘instrument to the mind,’ until formal and manly education takes over”.

avelle parido, sino movido, pues que como abortivo luego le echa de sí, y en tales mugeres se assienta bien la derivación de nombre de madre que suelen dar los griegos, por la qual sinifican que no guardan lo que paren. Ca, sin duda, dar el niño rezién nacido, e antes que aya perdido el calor de la madre, a una muger alquilada para que le críe, genero de desamparalle es. (43).

Por todo ello, para el humanista de Padua, esas madres que no dan el pecho deberían ser castigadas de igual modo que las que abortan: “Usa alcuna arte per sgravidare; il magistrato ciò intendendo suol castigarla agramente: e fa di ciò un gran bene” (1740: 481).

Poco a poco todos estos argumentos van a conducir a poder calificar a las madres que dejan que sus hijos los críen otras mujeres como de monstruos. En general, los humanistas establecen un vínculo muy fuerte entre alimentar y querer y consideran monstruoso no ver crecer al hijo y entregarle su amor cada día. De hecho, es durante los meses de lactancia cuando se fortalecen los lazos de afecto entre madre e hijo, tal y como afirma Alberti en el primer libro de *I libri della famiglia*: “Quale con più amore, con più fede, diligenza e assiduità governerà el fanciullo, o quella condotta per pregio, o la propria madre. Né ancora mi stenderò a provarti quanto l’amore verso del figliuolo si conservi e confermi alla madre quando el figliuolo sarà nel suo seno cresciuto e nutrito” (Alberti, 1960: 37-38).

4. Contra las amas de cría

Como hemos visto, no son pocos los humanistas en Europa que apuestan con decisión por una mayor implicación de la mujer en sus funciones maternas, pero

hasta ahora hemos analizado solo las partes de sus obras en las que estos intelectuales instan a las madres a dar el pecho. En otros momentos de los mismos textos, estos intelectuales se muestran también en contra de las amas de cría y las rechazan radicalmente: consideran que acudir a ellas es una costumbre no racional, incluso bárbara, en la que la contraparte, el ama de cría, no es otra cosa que una “mujer alquilada” que se ocupa del niño exclusivamente por dinero³¹. Al fin y al cabo, como pregunta Jocundo a Sofía:

¿De dónde piensas que viene tu hijo, sin saber hablar, casi comienza ya a demandar la deuda que naturalmente le debes, llamándote mamá? ¿Cómo le puedes oyr boz mal formada entre los tiernos paladarejos, sin dalle luego a mamar; y échase a que se lo de otra mujer alquilada, como si comprases alguna cabra para criar a tu hijo? (Erasmus, 2005: 42-43).

En muchos tratados en los que se discute el tema de la primera nutrición del niño se hace referencia fundamentalmente a cómo elegir una buena ama de cría³² y,

31. En este aspecto monetario insiste Erasmo: “E quando esto tenga, sabes que hará más cuenta de ganar un maravedí que de la vida de tu hijo” (Erasmus, 2005: 27).

32. Un caso evidente es *I libri di famiglia*, volumen en el que Adovardo hace una defensa del ama de cría y señala cómo hay que elegirla para evitar que se perjudique al niño: “Convienci pensare molto innanzi a ritrovare buona balia, cercarne con molta opera per averla a tempo, investigare ch’ella non sia inferma né scostumata, e porvimente e diligenza ch’ella sia vacua, libera e netta di que’ vizii e di quelle macule quali infettano e corrompono il latte e il sangue; e più abbiamo da procurarla tale che in casa seco porti né scandolo né vergogna” (Alberti, 1960: 34). Alberti señala también lo difícil que es encontrar una buena ama de cría y el tiempo que le dedican los padres: “Sarebbe lungo raccontare quanto riguardo qui sia a noi padri necessario, quanta fatica per ciascu-

por tanto, sin entrar en mayor debate, se acepta esta figura como una realidad cotidiana. Sin embargo, en estas obras en las que se defiende a ultranza la lactancia materna se ataca directamente este uso, se califica esa leche como “mercenaria” y se relatan las consecuencias de su uso con los tintes más negros: recurrir al ama de cría significa omisión de la maternidad y, en algunos casos, se podría hablar casi de pecado, a no ser que se trate de madres enfermas³³, con una cierta edad o

no in tempo vi si duri prima che truovi quanto si conviene onesta, buona e faccente balia (...) sai quanto siano rare le buone nutrice e da molti richieste” (34). También Lionardo brevemente enumera las cualidades que tiene que tener un ama de cría: “io provederei, come tu di’, d’avere balia buona, esperta e costumata, non per lasciar più ozio alla donna, non per togli quella verso de’ figliuoli devuta faccenda, ma per dare meno tristo nutrimento al fanciullo. E credo il vero che, oltre a quelle infermità, quali tu dicevi potevano dal corrotto latte venire” (37). En esta obra incluso Lionardo, que es el portavoz del autor y el que defiende sin cortapisas la lactancia materna, no puede dejar de señalar las cualidades que tiene que tener el ama de cría. Esto nos hace entender cómo realmente se trataba de una práctica social muy arraigada en la sociedad renacentista.

33. Alberti señala las pocas ocasiones en las que se puede recurrir a un ama de cría: “Piglierei questa licenza se la donna per sinistro alcuno fusse diventata debole” (1960: 37). Barbaro no se muestra en contra de esa costumbre, siempre que las madres lo hagan porque nos les quede otro remedio (“da giuste e honeste cagione impedita” (1548: 60r) y, a continuación, muestra cuáles deberían ser las cualidades de las amas de cría: “debbono almeno hauere grandissima auertenza, in far buona e diligente elettion della balia laquale deue essere di honesto lenaggio; non sciocca, non ebbriaca, non impudica: ma sauia, discreta, costumata, e da bene, affin che il tenero fanciullo non habbia da infettarsi di corrotti costumi, e a pigliare nel corpo e nell’animo certe maligne impressioni, lequali poi difficillimamente si possono estirpare” (60r).

que no tengan leche, y por tanto, dar la leche a sus hijos suponga un peligro tanto para sus hijos como para ellas mismas (De Maio, 1988: 115).

En primer lugar, se alude al problema de la leche como vehículo de transmisión de las virtudes y cualidades morales, pero también de los vicios y enfermedades, de la mujer que amamanta. De esta manera, las amas de cría pasarían cualidades poco nobles a los bebés.

Como podemos concluir de estos textos, la leche es mucho más que la base de la alimentación del niño ya que influye sobre su salud, sí, pero también sobre su personalidad, su carácter, su educación, incluso su manera de hablar. En *Breast Bottles and Babies*, Fildes subraya que en esos tiempos se creía que la leche de la ama de cría “carried all her physical and mental qualities, her emotions, her food and drink, and her diseases” (1986: 203). Para los humanistas la leche mercenaria en general, pero sobre todo cuando el ama de cría no cumple con los requisitos mínimos, perjudica seriamente al noble, tanto en su infancia como en el resto de su vida. En este sentido declara Alberti: “Ancora più la nutrice non onesta, non costumata, sarà sufficiente ne’ costumi del fanciullo nuocere e inclinallo a’ vizii ed empierli l’animo di furiosi e bestiali passioni come d’iracundia, timidità, spaventi e simili mali” (1960: 37).

5. Lactancia materna y el nuevo orden político y social en el Renacimiento

En este artículo se han analizado los argumentos que Speroni presenta en su *Discorso del lattare i figliuoli dalle madri* (1542)

a favor de la lactancia materna que tiene como base la naturaleza y el bien del hijo y de la familia y los que presenta en contra del ama de cría. Contrastando las palabras de Speroni con las de otros humanistas – Barbaro, Alberti, Erasmo, Vives, Guevara, Luján y Fray Luis de León–, hemos podido constatar que los argumentos son los mismos, así como las fuentes en las que se basan; de hecho, para apoyar esta tesis de comportamiento femenino todos ellos se fundamentan en estudios fisiológicos sobre la leche materna, de obstetricia, ginecología y pediatría, pero también en tratados sobre comportamiento de la mujer publicados tanto durante el Renacimiento como en la Antigüedad. Podemos observar en estos textos un diálogo continuo en el que los clásicos y los intelectuales humanistas intentan convencer a las mujeres de darle el pecho a sus hijos y apartarles de una costumbre que carece de una base natural.

Tanta insistencia en que las mujeres cumplan con su deber como madres y den el pecho a sus hijos se justifica por el hecho de que la defensa a ultranza de la maternidad se revela elemento esencial para la formación del concepto de familia en la sociedad moderna, en el que el matrimonio y la descendencia se ha convertido en la base que hay que proteger por encima de todo. En esta nueva estructura social, apoyada tanto por el Estado como por la Iglesia, la mujer tiene un papel importante y su implicación es más intensa: la madre es responsable del sustento y el cuidado de los niños durante los primeros años de su vida.

Como hemos visto, tanto Speroni como otros humanistas europeos escriben estos diálogos, tratados o discursos con la intención evidente de concienciar a las madres sobre la necesidad de amaman-

tar personalmente a sus hijos³⁴ y, además, con el convencimiento de que las que mandan a sus hijos con amas de cría lo hacen o por ignorancia o por maldad (Speroni, 1740: 481) y, por tanto, hay un margen para educarlas en ese sentido. Todos estos textos son fundamentalmente formativos: hay que enseñar a las mujeres cómo se tienen que comportar como madres (madres completas y no medias madres o madrastras). Es evidente que la cuestión de la lactancia materna reviste una importancia mucho mayor que la de la simple nutrición o el cariño hacia el niño y contribuye a forjar una nueva concepción de la institución familiar, una idea moderna del matrimonio y de la función de la mujer dentro de él.

Instar a las mujeres a que amamanten a sus hijos significa defender a la familia, sobre todo en las clases altas, de todo tipo de influencias que vienen de fuera y que se pueden considerar altamente perjudiciales. Además, se deposita esa responsabilidad en la figura materna, dotándola así de una función importante para garantizar la institución familiar protegiéndola y controlándola desde su interior. Es verdad que, por un lado, se está dignificando el papel de la mujer, pero al mismo tiempo este se circunscribe de tal manera que

34. El público al que estaban dirigidos es evidente y explícito en los textos, las mujeres y, en concreto, en las obras de Speroni o de Erasmo las mujeres que acaban de dar a luz. Al final de *Puerperio* la joven madre Sofía se declara convencida de los beneficios, tanto para ella, como para el niño y la familia, de amamantar a su hijo, pero también es muy consciente de que esa decisión no le compete solo a ella; por eso, pide a su amigo que convenga a los demás (a su marido, a su familia), ya que ella no tiene la última palabra en este sentido: “A mí persuadido me has a hazer lo que te parece; querrá que lo mesmo persuadieses a mis padres y a mi marido” (Erasmo, 2005: 45).

ese privilegio no suponga un perjuicio para los padres: estos van a mantener sus roles intactos a pesar de este claro enaltecimiento de la madre en la sociedad. Por tanto, no asistimos a un cambio en los roles y las funciones asignados a hombres y mujeres: estos se mantendrán prácticamente inalterados en el Renacimiento.

De hecho, la defensa de la lactancia materna tiene también otro tipo de repercusiones para la mujer: exigirle que se ocupase personalmente de amamantar a sus hijos la obligaba a permanecer dentro de los muros de la casa, la limitaba, todavía más, a su esfera privada, la alejaba del mundanal ruido (de las fiestas, de las reuniones y actividades sociales), pero también la dejaba al margen del ámbito laboral y cultural³⁵. En estos años se ve la necesidad de preservar la familia de todo peligro, mantener a la mujer estrictamente controlada en casa cumpliendo con sus obligaciones como madre y esposa, es decir, concentrada exclusivamente en sus funciones como reproductora y cuidadora de sus hijos y defendiendo a ultranza el honor familiar que depende de ella. La defensa de la lactancia tiene que ver directamente con este ámbito que es político, pero también económico, ya que la familia noble se considera una entidad política en el siglo XVI y tiene que funcionar de manera reglada porque tiene importantes repercusiones económicas. Es en este nuevo orden político, social y económico del Renacimiento en el que la defensa a ultranza de la lactancia mater-

35. En este sentido, Louis Hass (1998: 91) sostiene que la crítica de los humanistas a la delegación de la crianza de los hijos en una ama de cría se deba también a que esa práctica dejaba a las madres más libertad; esa libertad de la mujer se consideraba nociva para la familia.

na por parte de tantos intelectuales encuentra su sentido pleno.

Bibliografía

Alberti, L.B. (1960). "I libri della famiglia, Libro primo", en C. Grayson (ed.) *Opere volgari*, Bari, Laterza, 13-82.

Alberti, L.B. (1971). *The Albertis of Florence: L. B. Alberti's Della Famiglia*, Lewissburg, Bucknell University Press.

Ariès, Ph. (1962). *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York, Knopf.

Barbaro, F. (1548). *Prvdentissimi et gravi documenti circa la elettion della moglie*. Trad. M. Alberto Lollio Ferrarese. Venecia, Gabriel Giolito de Ferrari.

Basile, A. (2016). "Nota sull'uso di 'dimidiatus' (Gell., Noct. XII 1.6), *Emerita, revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXXIV, 1, 171-176.

Bergmann, E. (1996). "Monstrous Maternity in Fray Antonio de Guevara's *Relox de Principes*", en E.H. Friedman y C. (eds.) *Larson Brave New Words: Studies in Spanish Golden Age Literature*, New Orleans, UP of the South, 39-49.

Bruni, F. (1967). "Sperone Speroni e l'Accademia degli Inflammati", *Filologia e Letteratura*, a.XIII, n.49, vol.I, 24-71.

Cammarosano, F. (1920). *La vita e le opere di Sperone Speroni*, Empoli, Tipografia R. Nocchioli.

Correll, B. (1990). "Malleable Material, Models of Power: Woman in Erasmus 'Marriageable Group' and Civility in Boys", *English Literary History*, vol. 57, 241-62.

De Maio, R. (1988). *Mujer y Renacimiento*, Madrid, Mondadori.

- Duby, G. y Perrot, M. (1992). *Historia de las Mujeres. Volumen 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus.
- Erasmus de Rotterdam. (2005). "Puerperio", en A. Herrán y M. Santos (eds.) *Co-locuquios familiares. Erasmo de Rotterdam*. Edición de Alonso Ruiz de Virués. Barcelona, Anthropos, 15-46.
- Fano, A. (1909). *Sperone Speroni (1500-1588): saggio sulla vita e sulle opere*, Padua, Fratelli Drucker.
- Fernández Valencia, A. (2011). "Cuerpo nutricional: iconografías de los discursos de lactación", en A. Fernández y M. López (eds.), *Contar con el cuerpo. Construcciones de la identidad femenina*, Madrid, Fundamentos, 167-205.
- Fildes, V. (1986). *Breast, Bottles, and Babies: A History of Infant Feeding*, Oxford, Edinburgh UP.
- Fildes, V. (1988). *Wet-nursing: A History from Antiquity to the Present*, Oxford, Basil Blackwell.
- Fray Luis de León, (2006). *La perfecta casada*, Biblioteca virtual universal, Espasa Calpe, Madrid, <https://biblioteca.org.ar/libros/131489.pdf>
- Freccero, C. (2019). "Economy, Woman, and Renaissance Discourse", en M. Migiel y J. Schiesari (eds.) *Refiguring Woman: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 192-208.
- Guarino, G. A. (1971). "Introduction", en *The Albertis of Florence: L. B. Alberti's Della Famiglia*, Lewisburg, Bucknell University Press, pp. 7-26.
- Guevara, Antonio de. (1994). *Relox de príncipes*. Ed. Emilio Blanco. Madrid, ABL editor.
- Hairston, J. L. (2013). "The Economics of Milk and Blood in Alberti's *Libri della famiglia*. Maternal versus Wet-Nursing", en J.G. Sperling (ed.) *Medieval and Renaissance Lactations. Images, Rhetorics, Practices*, Hampshire College, USA, Ashgate, 187-212.
- Hass, L. (1998). *The Renaissance Man and His Children: Childbirth and Early Childhood in Florence, 1300-1600*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Herlihy, D. y Klapisch-Zuber, Ch. (1985). *Tuscans and Their Families. A Study of the Florentine Catasto of 1427*, New Haven, CT, Yale UP.
- Jordan, C. (1990). *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Kelly, J. (1999). Did Women Have A Renaissance?, en L. Hutson (ed.) *Feminism and Renaissance Studies*, Oxford, University of Oxford, 21-47.
- King, M.L. (1993). *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza.
- Klapisch-Zuber, Ch. (1985). "Blood Parents and Milk Parents: Wet Nursing in Florence, 1300-1530", en Ch. Klapisch-Zuber (ed.) *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 132-164.
- Klapisch-Zuber, Ch. (1988). *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma, Editori Laterza.
- Kohl, G. y Witt, R.G. (1978). "On Wifely Duties", en B.G. Kohl. y G. Witt (eds.) *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 179-230.

- Luján, P. de. (2010). *Coloquios matrimoniales*. Edición de Asunción e Asunción Rallo Gruss. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- Matthews Grieco, S.F. (1991). "Breast-feeding, Wet Nursing and Infant Mortality in Europe (1400–1800)", en S.F. Matthews Grieco y C.A. Corsini *Historical Perspectives on Breastfeeding*, Florencia, UNICEF, 15–62.
- McLaren, D. (1985). "Marital fertility and lactation 1570–1720", en M. Prior (ed.) *Women in English society 1500–1800*, Londres, Routledge, 22–53.
- Meneghin, A. (2010). "Nursing Infants and Wet-Nurses in Fifteenth-Century Florence: Piero Puro di Francesco da Vicchio and his Wife, Santa di Betto da San Benedetto", *Fifteenth Century*, vol. 9, 179-195.
- Miller, N. y Yavneh, N. (2000). (eds.) *Maternal Measures: Figuring Caregiving in the Early Modern Period*, Burlington, VT, Ashgate.
- Miller, N. y Yavneh, N. (2002). "Milking the Poor: Wet-nursing and the Sexual Economy of Early Modern Spain", en E. Lacarra (ed.) *Sexuality, Love, and Marriage in Medieval and Early Renaissance Iberia*, Nueva York, Routledge, 90–114.
- Miles, M.R. (2008). *The Secularization of the Breast (1350-1750)*, Londres, University of California.
- Morant, I. (2002). *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra.
- Nadeau, C.A. (2001). "Blood Mother/Milk Mother: Breast-feeding, the Family, and the State in Antonio de Guevara's *Relox de príncipes (Dial of Princes)*", *Hispanic Review*, 69.2, 153–174.
- Rivera, O. (2010). "Funciones de la madre en la ideología del género articulada en el coloquio 'Puerperio'", *Symposium*, 64:1, 18-32.
- Rivera, O. (2016). "La madre frente a la nodriza: Propiedades atribuidas a la leche materna en las obras humanistas", *L'érudit franco-espagnol*, volume 10, fall, 13-29.
- Sánchez, T. (1996). *La mujer sin identidad. Un ciclo vital de sumisión femenina durante el Renacimiento*, Salamanca, Amarú.
- Sandri, L. (1991). "Baliatico mercenario e abbandono dei bambini alle istituzioni assistenziali: un medesimo disagio sociale?", en M. G. Muzzarelli, P. Galetti y B. Andreolli (eds.) *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, Turin, Rosenberg & Sellier, 93-104.
- Scrivano, R. (1959). "Cultura e letteratura in Sperone Speroni", *La Rassegna della Letteratura italiana*, s. VIII, LXIII, 38-51.
- Sperling, J.G. (ed.) (2013). *Medieval and Renaissance Lactations: Images, Rhetorics*, Farnham, Ashgate.
- Speroni, S. (1740). "Discurso del lattare i figliuoli dalle madri", en *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da' mss. Originali*. Tomo secondo, Venecia, Domenico Occhi, 477-486.
- Vianello, V. (1989). "Sperone Speroni: opere, stile e tradizione. Un ventennio di studi (1968-1988)", *Quaderni Veneti*, n.9, 203-222.
- Vives, J.L. (1940). *Instrucción de la mujer cristiana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.
- Zambetti, A. (1920). *Della vita e delle opere di Sperone Speroni*, Lecco, Arti Grafiche Lecchesi.

NUEVAS PROPUESTAS PARA LA CRÍTICA LITERARIA FEMINISTA: DE LA *CRITICA DELLE VARIANTI* A LA GINOGENÉTICA

NEW PROPOSALS FOR FEMINIST LITERARY CRITICISM: FROM *CRITICA DELLE VARIANTI* TO GYNO-GENETICS

Moreno-Lago, Eva

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
emoreno3@us.es

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Palabras claves: Genética textual, ginocrítica, canon, escritoras, literatura feminista

Key words: Textual genetics, gynocriticism, canon, women writers, feminist literature.

Resumen: El presente artículo realiza un recorrido por los planteamientos de la crítica de las variantes y la genética textual que se acercan a los borradores, manuscritos o textos no publicados. Esta rama de la filología ha propuesto nuevas vías de acercamiento y estudio de las obras canónicas ofreciendo información desconocida que había permanecido en el ámbito privado del texto. Sin embargo, todavía no se ha realizado una mirada de esta disciplina desde la óptica de la crítica literaria feminista. Por ese motivo, este estudio indaga en las nuevas propuestas que se pueden plantear en el análisis tanto de las obras canónicas como de los textos inéditos al fusionar las metodologías de la genética textual y la ginocrítica, otorgando una nueva denominación a esta línea de investigación y trabajo: la ginogenética.

Abstract: This article reviews the approaches of variant criticism and textual genetics to drafts, manuscripts or unpublished texts. This branch of philology has proposed new ways of approaching and studying canonical works, offering unknown information that had remained in the private sphere of the text. However, this discipline has not yet been examined from the point of view of feminist literary criticism. For this reason, this study investigates the new proposals that can be put forward in the analysis of both canonical works and unpublished texts by merging the methodologies of textual genetics and gynocriticism, giving a new name to this line of research and work: gynogenetics.

1. Lo público como única fuente de conocimiento

La filología nace como ciencia de lo escrito. El objeto de estudio ha sido y siguen siendo los textos impresos públicos que circulan notoriamente por bibliotecas y librerías y

están destinados a la comunidad lectora. La recepción de las obras ha sido fundamental para la crítica literaria y para legitimar y canonizar ciertas producciones, llegando a afirmar que sin lectores no hay libros (Hernández, 2010: 97). El texto editado, impreso y publicado (y por lo tanto público) ocupó el centro de la escena de estudio y de investigación. La historia de la literatura y el imperio de la filología se ha construido sobre este corpus de lo escrito que no había sido cuestionado hasta el desarrollo de la genética textual en la década de los 80.

La crítica literaria, como conjunto de instrumentos teóricos y prácticos dedicados a la evaluación de la literatura, ha contado con diversas corrientes desde su nacimiento como disciplina de las ciencias filológicas en el siglo XIX. Sin embargo, la crítica textual ha ocupado siempre un puesto predilecto. El estudio de esta tradicional disciplina filológica se centra en las modificaciones que sufren los textos en los diferentes procesos de edición y que son ajenos a la voluntad del autor, es decir, el examen analítico de las diferentes versiones impresas de una misma obra, también denominados postextos. Cuanto más antiguas sean y más ediciones se hayan publicado, más errores, adaptaciones, cambios, interpretaciones e, incluso, censuras han podido acumular y, como consecuencia, más alejadas estarán de la versión original. Alberto Blecua, uno de los mayores especialistas de esta disciplina, la define como “el arte que tiene como fin presentar un texto depurado en lo posible de todos aquellos elementos extraños al autor” (Blecua, 1983: 18). Por lo tanto, esto significa que esta rama de la crítica literaria se centra en la labor de los críticos y de los editores. La edición de textos pasa a ser uno de los mayores quehaceres filo-

lógicos, al que se han dedicado numerosos estudios y manuales. Américo Castro detalla aún más su definición:

Editar un texto significa comprenderlo; por eso no basta saber paleografía ni copiar atentamente, sino que hay que ir viendo a cada paso, si es posible, la lección del manuscrito o del impreso. Esta labor aumenta en dificultades a medida que el texto es más antiguo o la lengua más singular. Concebida así, la tarea del editor científico es resultado de una larga elaboración técnica, y la publicación de un texto viene a ser el coronamiento de la labor filológica (Castro, 1924: 175-176).

La metodología para el restablecimiento de los textos ya se había establecido a principios del siglo XVI, pero no se le otorgó nombre, definición y características hasta el estudio del filólogo alemán Karl Lachman en el siglo XIX (Dalmaroni y Rodríguez Temperley, 2009: 100). El itinerario metodológico que plantea está basado en tres fases: *recensio*, *enmendatio* y *examinatio*. Por una parte, en una primera etapa se plantea la recopilación de todas las ediciones y se trazan las diferencias entre ellas. En segundo lugar, se esboza una posible reconstrucción que se acerque a la obra primitiva, teniendo en cuenta la enmienda de los diferentes errores encontrados al cotejar las ediciones. Por último, se establece, a través de las fuentes utilizadas, la identidad del texto dentro de su contexto histórico llegando al origen, es decir, al escrito del autor.

La importancia que la filología le ha dado a esta disciplina frente a otras, perpetúa los libros más publicados y más editados, es decir, las obras canónicas. El objetivo, una vez más, es legitimar ciertos textos (y autores) seleccionados por una minoría cultural que presentan unos valores que interesan a algunos sectores de la socie-

dad. De esta forma, se generan más estudios sobre las mismas producciones literarias y se olvidan e ignoran otras menos editadas e incluso inéditas. No se puede obviar tampoco que el circuito editorial ha estado gestionado por hombres durante siglos y que los criterios para publicar unos escritos y rechazar otros no estaban relacionados exclusivamente con la calidad, sino que intervenían otros parámetros culturales, ideológicos y sociales. Por este motivo, el primer paso para plantear nuevos caminos para la crítica literaria es acercarse a otras disciplinas filológicas que tienen en cuenta para su análisis otros materiales textuales que no han sido publicados, tal y como empezó a esbozar la *critica delle varianti* y posteriormente desarrolló la genética textual.

2. La crítica de las variantes: un nuevo devenir ecdótico

2.1 La primera propuesta de la crítica literaria italiana: Giorgio Pasquali y Michele Barbi

A principios del siglo XX surgen algunas tensiones teóricas respecto a la crítica textual y se abre el camino que plantea una evolución de esta metodología tradicional. Gianfranco Contini entra en este debate y declara: “para ser hoy lachmannianos, es indispensable haber atravesado un aprendizaje antilachmanniano (es decir, Bédier) y una experiencia postlachmanniana (es decir, si no otro en filología clásica, Pasquali)” (68). Precisamente una de las primeras y más contundentes respuestas al bédierismo provino de Giorgio Pasquali (1885-1951) y de Michele Barbi (1867-1941), representantes de la escuela filológica italiana, que reorientaron los

postulados lachmannianos combinando el rigor del *stemma* con la historia de la tradición de cada texto y rescatando el *iudicium* del editor allí donde fuera necesario interpretar para enmendar.

Pasquali destaca la singularidad de cada tradición manuscrita tomando los testimonios individuales, no como simples portadores de errores y variantes sino como el producto de determinada configuración cultural de su época, considerando el texto como algo vivo y dinámico que se reproponen en el tiempo a través de la edición crítica. Debido a esto, no puede existir una receta universal para la misma, por lo cual el editor crítico deberá ejercitar su juicio para que su actividad no sea mecánica sino metódica. También Barbi insistirá en el reconocimiento y la individualización de los problemas de cada texto, para lo cual el método deberá adaptarse a las necesidades particulares antes que ejercer una mecanización absolutamente objetiva.

2.2 Gianfranco Contini: el máximo exponente de la crítica de las variantes

De este postulado surgirá una de las mayores contribuciones de la escuela neolachmanniana enunciada por Gianfranco Contini (1911-1990): la definición de edición crítica como “hipótesis de trabajo, la más satisfactoria (o sea, económica) que reúna en un sistema, los datos”. Limitarse a un único testimonio es, por ende, solo una hipótesis posible (la más conservadora críticamente). En este sentido, puede resultar más económica la edición que tome en cuenta todos los testimonios y en la cual, gracias a la exhaustividad del aparato crítico, el lector esté en condiciones de contraponer las variantes para

verificar el trabajo del editor e incluso discrepar con él. Al escepticismo bédieriano, que de alguna manera había paralizado la discusión teórica, Contini opone el optimismo metódico, plasmado en su teoría de la difracción como canon de reconstrucción textual, buscando contradecir la verdad presuntamente orgánica del “bon manuscrit”. En una tradición plural, puede observarse durante la *collatio* que existen lugares en donde las lecciones varían significativamente, dando lugar a banalizaciones y malas lecturas. Entonces el editor debe utilizar su juicio crítico para restituir la *lectio difficilior* originaria que dio lugar al abanico de variantes por desentendimiento del copista. Si, según los postulados bédieristas, se confía solo en el “mejor manuscrito”, no solamente se omite el aporte de los otros testimonios, sino que no existe forma de localizar las innovaciones mimetizadas en el texto o aquellos pasajes en los cuales el deterioro del original ha quedado oculto.

El método adoptado por Contini no se basa exclusivamente en la obra terminada, sino que analiza las versiones precedentes y las diferentes fases de corrección de los manuscritos, insertándose en la crítica estilística de Karl Vossler y Leo Spitzer. Este nuevo procedimiento para examinar los textos fue denominado *critica delle varianti* o *variantistica*. Contini analiza exclusivamente el dato lingüístico, recorriendo la génesis del texto y las variaciones realizadas por el autor. La crítica de las variantes da comienzo a una nueva filología, tal y como anticipó Michele Barbi, en su ensayo de 1938, *La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni*. Se trata de una nueva forma de hacer crítica literaria que se ha enfrentado a los problemas de la creación literaria y, posteriormente, se ha topado con proble-

mas editoriales para publicar unas nuevas ediciones que recogían unas aportaciones que chocaban con la tradicional filología y con la crítica textual. En este nuevo enfoque filológico se comparan las múltiples redacciones que ha realizado cada escritor/a, se estructuran e investigan las variantes textuales y, también se cuestiona la relación entre autor e impresor.

Durante sus inicios, en la década de 1930, Contini solo se preocupó de la literatura moderna y, sobre todo, de la contemporánea a él. En estos años aprendió un método filológico a través de sus numerosos debates con Debenedetti (que fue director de su tesis doctoral sobre Bonvesin), perfeccionó sus estudios en París con Joseph Bédier, Clovis Brunel y Alfred Jeanroy y conoció a Giorgio Pasquali. Debenedetti reelaboró parte del *Orlando furioso* a través de algunos documentos autógrafos que encontró. Este tipo de aproximación al texto viene después reprogramado por Contini en base a los conceptos de sistema y estructura influidos por la lingüística estructural de Saussure. Es así que Contini inicia una serie de contribuciones a la que posteriormente se llamó *critica delle varianti* y que aplicó a obras de Petrarca, Leopardi, Manzoni y Mallarmé.

Contini induce a reflexionar sobre el método crítico y sobre la misma actividad creativa de los poetas y escritores. Además, precisó su posición respecto a Croce, que condenó inmediatamente este tipo de crítica literaria. También profundizó su relación con la estilística de Spitzer, que él considera la contribución más importante de la lingüística literaria. Después de un primer acercamiento, en sus sucesivos trabajos, profundizó y mejoró el método que esbozó. Quizás, la publicación que lo convirtió en un crítico literario de referencia fueron las *Rime* de Dante,

sobre su poesía y los poetas precedentes considerada la “prima prova sistematica d’annotazione scientifica” (Segre, 2012: 68). Sostiene que una metodología solo es válida si va acompañada de la sensibilidad e inteligencia del crítico y afirma, en su *Breviario de ecdotica*, que “Ogni edizione è interpretativa: non esiste un’edizione-tipo, poiché l’edizione è pure nel tempo, aprendosi nel pragma e facendo sottostare le sue decisioni a una teleologia variabile” (Contini, 1986: 25).

Resulta importante aclarar que Contini recurría a los borradores para entender, analizar y difundir el proceso creativo de los grandes maestros de la literatura italiana y se centraba, sobre todo, en los aspectos y la evolución lingüística del texto. Por ese motivo se centró en casi todos los grandes escritores. La *Letteratura italiana delle origini* se ha convertido en un punto de referencia del que no se puede prescindir porque, según la crítica, el siglo XIII representa el siglo más importante para las letras italianas. Sin embargo, Contini muestra cómo también los autores llamados “menores” han tenido un papel fundamental en la difusión de un nuevo lenguaje poético. También es importante la *Letteratura italiana del Risorgimento*, un clásico en la historia de la cultura italiana. La lectura de *Un’idea di Dante* recoge todos los ensayos dantescos de la crítica sobre el poeta supremo y lo mismo ocurre con los manzonianos reunidos en la *Antologia manzoniana*; de hecho ofrece una doble clave de lectura racional y condensada de su obra cumbre: *I promessi sposi*.

En este nuevo camino es importante adentrarse en la construcción de la idea de texto para orientar la actividad filológica. Hasta este momento, el texto válido y digno de editar y reeditar es el impreso, es decir, la crítica textual se ha basado siem-

pre en la primera impresión de una obra como pieza clave y verdadera. La crítica de las variantes ha desempeñado un papel fundamental en la determinación, no solo de la idea de texto, sino sobre todo en el establecimiento de las bases mismas del problema. La forma más fácil de desentrañar los problemas que giran en torno a los textos autógrafos, sin eludirlos, es crear nuevos parámetros partiendo del supuesto semiótico de que es el destinatario quien da cierta relevancia al texto. En eso consiste la “crítica de variantes”.

Uno de los últimos críticos en contribuir al afianzamiento neolachmanniano es Cesare Segre, quien trabaja con fundamentos del estructuralismo y la semiótica de la Escuela de Tartu. De su metodología interesa destacar los tres elementos con los que trabaja el editor, es decir, manuscritos, variantes y errores, que forman unidades estructurales con un sistema propio que se integran a un sistema mayor, el texto. Contini y Segre, en contra de Croce, defendieron la *critica del scartafaci*. Aunque estas metodologías supusieran una renovación para la crítica literaria, sus puntos de estudio seguían perpetuando y legitimando tanto los autores como las obras clásicas y canónicas de la historia de la literatura italiana. La intención de trabajar con documentos preliminares a la edición considerada definitiva es acercarse al proceso de creación de los grandes escritores italianos para desvelar las técnicas o estrategias de su escritura creativa y proponerlas como procesos modélicos a imitar por los demás autores.

3. La genética textual

La crítica genética o genética textual, reconocida como una aportación de la crítica

literaria francesa, bebe de la escuela italiana de la *critica delle varianti* y *critica del scartafaci* que defendieron, entre otros, Contini y Segre. Se opone, por lo tanto, a las teorías estructuralistas que concebían el texto como un producto acabado. Ese concepto empieza a ser desechado, incluso, por muchos escritores, entre los que destaca Borges, quien afirmó que “El concepto de *texto definitivo*¹ no corresponde sino a la religión o al cansancio” (Borges, 1932: 11) y está relacionado directamente con la mitificación de la obra canónica. Antes de formalizarse esta corriente de la crítica literaria ya existía y se había llevado a cabo en algunos casos porque, como defiende Lois: “el análisis de génesis textual se venía realizando cada vez que un filólogo o un lector crítico advertía la existencia de reescrituras del autor en dos o más versiones (manuscritas o editadas) de un texto y leía en esas reformulaciones significados dignos de ser tomados en cuenta” (Lois, 2011: 45-46).

La genética textual es un movimiento crítico que pretende transformar el conocimiento existente de los textos modernos y contemporáneos (siglos XIX – XXI) a través de la observación y el análisis de los documentos conservados que corresponden a la fase preparatoria de una obra. Estos manuscritos iniciales o previos a la finalización de una obra se han denominado borradores o ante-textos. El empleo de una nueva terminología está relacionado a un cambio conceptual. La palabra *variante* implica la existencia de un texto-base que presenta algunas enunciaciones diferentes. La crítica genética se aparta de la crítica textual tan arraigada entre los críticos literarios. Sin embargo, la genética textual necesitaba crear un nuevo vocablo para referirse a todo el material

1. Destacado en el original

que antecede a un texto y que forma un mismo tejido con él, surgiendo neologismos como antetextos o pretextos. Esta disciplina abre una nueva dimensión de la literatura, ya presente en la *critica del scartafaci* que tiene como objetivo penetrar en la “fábrica” o “laboratorio secreto” del escritor (Pastor Platero, 2008: 11).

A finales del siglo XX, en Francia se crea una escuela en torno a esta disciplina. Si hubiera que poner una fecha de nacimiento para el comienzo de la crítica genética francesa, podría afirmarse que sería 1972, el año de publicación del libro de Jean Bellemin-Noël, *Le texte et l'avant-texte*. Algunos de los estudiosos más importantes que empiezan a teorizar y analizar con esta nueva perspectiva son Luis Hay, Raymonde Debray-Genette, Pierre-Marc de Biasi, Almuth Grésillon y Jean-Louis Lebrave, entre otros.

Desde este espacio, Lebrave insiste en delimitar el manuscrito moderno. Surgen así muchas definiciones y términos nuevos para referirse a los borradores/manuscritos. Además, se reflexiona sobre la inexistencia o escasez de borradores en repositorios públicos y sobre la necesidad de conservar en los archivos estos documentos para el estudio filológico. Goldchluk reflexiona sobre la verdadera importancia de estos textos que el escritor consciente conserva y guarda:

estos objetos nuevos que son los manuscritos modernos como huellas de una creación; restos arqueológicos que un escritor deja tras de sí cuando el texto está publicado, que nacen de ese modo no *antes* de la publicación, sino *después*: en ese gesto de la firma que se imprime en el libro y que fabrica estos materiales sin firma, cuando el escritor ya autor de su libro decide no suprimirlos, no borrar todos los archivos previos

de su computadora, no tirar los papeles a la basura (2017:160).

La ambición de la crítica genética la ha convertido, en las últimas décadas, en una corriente difícil de resumir ya que pretende constituirse como un enfoque global que abarque varios métodos particulares. De esta forma podrá dar cuenta de los procesos genéticos que se observan en la escritura desde todos los ángulos posibles. Desde este punto de vista, se presenta como un nuevo campo de investigación que anima a realizar un debate interdisciplinar entre diferentes especialidades. Algunas de las perspectivas teóricas ya utilizadas son: génesis y poética, génesis y crítica biográfica, genética y autobiografía, genética y tematología, genética y psicoanálisis y, quizás la más estudiada, genética y sociocrítica.

La importancia de la crítica de las variantes y de la genética textual radica en que, a partir de sus estudios, los borradores han pasado de ser meros objetos fetichistas a ser materiales susceptibles de ser analizados científicamente. El método utilizado por los genetistas depende de la diversidad de tipologías de documentos existentes, pero parte de la empleada por la crítica textual: recogida de los documentos genéticos, ordenación y análisis y, por último, edición.

En la recogida de material para catalogar y clasificar los antetextos hay que tener en cuenta muchísima documentación que tradicionalmente no ha formado parte del texto. Tal y como afirma Goldchluk, no solo hay que entender dentro de la genética textual los borradores propiamente dichos, sino todos aquellos materiales que proporcionen información del proceso creativo, de la temática y de la relación de esta producción literaria con los editores: “Pero además, si el borrador es el otro del

texto, hay una cantidad de otros que también pueden entrar en diálogo: películas, canciones, cartas, episodios biográficos y cuanto monstruo heterogéneo quiera ingresar en el coto antes protegido de la literatura. En la práctica de investigación, esta distinción ha sido productiva.” (2017: 154). Sin embargo, no se puede pensar que todas las obras tienen antetextos puesto que dentro de la literatura hay procesos como la escritura automática o algunas producciones del movimiento surrealista que carecen de ellos. No obstante, la ausencia de corpus genético está más relacionada con el poco valor que hasta ahora ha tenido este material.

Durante la fase de ordenación puede ser que se descubra que hay otros materiales que no se conservan. La datación de cada documento y la descripción del mismo ayudarán a estudiar y analizar el proceso creativo desde el punto de vista deseado (lingüístico, sociológico, etc.). El último paso es la edición. Existe una gran diferencia entre edición crítica y edición genética. La edición crítica busca el texto originario, la mejor-y única opción, mientras que las ediciones genéticas presentan una lectura compleja y ardua porque muestran toda la fase de redacción, es decir, los manuscritos presentados con sus diferentes cambios. La legibilidad se resquebraja y por eso hay diversos estudiosos que han planteado diferentes tipologías².

4. Una propuesta para seguir trabajando: la ginogenética

La crítica genética ha ido abriéndose a otras disciplinas como la música, el teatro,

2. Véanse las diferentes propuestas del crítico genético Pierre-Marc de Biasi (1990 y 1996).

la pintura o el cine, mostrando su carácter interdisciplinar y plurisemiótico. Pero hasta ahora, no se le ha dado un enfoque exclusivo desde la ginocrítica. Este concepto teórico, inventado por Elaine Showalter (1977), se utiliza para descubrir y reinterpretar a autoras olvidadas o despreciadas. Hasta ahora, la genética textual ha sido aplicada junto a teorías tradicionales, de manera que no se ha indagado desde esta disciplina en la participación de las mujeres en la vida social y profesional. A partir de la discusión sobre el canon literario, la ginocrítica y la crítica literaria feminista abren varios debates para analizar y decodificar la participación femenina en los diferentes periodos literarios de cada país. Esto supone una vía para superar las tradiciones culturales y revalorizar las obras de las mujeres. La ginocrítica, por lo tanto, se plantea como una metodología que puede ser utilizada de forma transversal aplicada a la genética textual para proponer futuras investigaciones.

Para trazar los nuevos postulados que plantea la propuesta de redefinir las características de las diferentes corrientes literarias, incluyendo las experiencias, técnicas y temáticas de las escritoras, se debe seguir una triple dimensión analítica, respaldada por Elaine Showalter (1977): femenina, feminista y de mujer. De esta manera, este triángulo presenta una base más sólida en la exploración de la visión “femenina”, la que se relaciona con las experiencias, sentimientos, roles o características del mundo femenino, y en la “feminista”, que tiene que ver con la concienciación, la subversión, la crítica y la lucha contra los órdenes establecidos. El último vértice “de mujer”, que se centra en los aspectos biológicos que influyen en la manera de ser y de ver la vida (maternidad, menstruación, etc.), también se

presenta como fundamental para comprender la producción femenina y su proceso de creación. Estos tres pilares serán fundamentales en el análisis del material genético y explicarán los cambios, arrepentimientos e incertidumbres durante la escritura.

En este apartado se puede seguir también el planteamiento de Iris Zavala (1993, 1997 y 2002), posicionándonos en punto de vista semiótico, político y ético. De esta forma, el análisis evita fijarse en el significado del texto escrito por estas mujeres y se centra en las formas de vida que proyecta, qué conocimientos construye, sobre quién los construye y cómo, cuándo y quién los proyecta y reproduce. Fusionar la genética textual y la ginocrítica permite adentrarse en los entresijos de la creación y eso conlleva des/cifrar las dificultades invisibles a las que las escritoras tuvieron que someterse. La conciliación de estas dos disciplinas da origen a un nuevo término que se utiliza, por primera vez, en este artículo: la ginogenética y su objetivo es aportar nuevas vías de conocimiento y estudio a la literatura. Los documentos genéticos presentan huellas que permiten pasar del espacio de la obra al tiempo de la escritura. Esto resulta necesario y fundamental para comprender el papel que muchas mujeres tuvieron en muchas de las obras que hoy se consideran canónicas y, por otra parte, para entender la autocensura y la existencia de tantas obras inéditas.

En la dimensión artesanal de la obra de arte siempre ha habido presencia femenina porque forma parte de lo que se hace en la intimidad, en el ámbito privado destinado exclusivamente a las mujeres. Son muchas las escritoras que colaboran en la producción literaria de sus parejas sin tener nunca un reconocimiento público. Es el caso de la escritora francesa Colet-

te, cuyo marido la animó a escribir una serie titulada *Claudine*, que luego firmaría él. En el caso español, María de la O Lejárraja escribía las obras teatrales que luego firmaba su marido, el empresario Gregorio Martínez Sierra. Actualmente, todavía se presenta como dudosa la autoría de muchas de sus obras, como *Canción de Cuna*. Acceder a los originales y a los borradores permite adentrarse en el verdadero proceso creativo. Se trata de “hacer hablar” a los manuscritos para ver la vida que bulle en lo privado del proceso de creación. ¿Hasta qué punto las obras de Dario Fo eran de única autoría o, por lo contrario, participaba también su mujer, Franca Rame? A algunas de estas mujeres que se sabe que son cercanas dentro del proceso de creación se las reconoce como copistas y no autoras. ¿Cuántas escritoras hay todavía escondidas bajo la firma de sus parejas?

Estos borradores multiplican los niveles de lectura, además de ofrecer datos que el texto público no puede ofrecer. Esto plantea un peligro para la crítica literaria tradicional porque los saberes cambian cuando se producen descubrimientos con los documentos que han permanecido inéditos o inaccesibles. Una noción clave para la genética, como explica Camprubí, es que la escritura está relacionada con la actividad creadora frente al texto que es el producto (Besa, 1996: 275). Así, lo posible, lo que no han permitido publicar, lo oculto, lo privado se eleva a la categoría de literatura ente al concepto clásico de la crítica textual y la crítica de la recepción, que consideran dentro de esta categoría exclusivamente lo estable, el texto único y público.

El objetivo del estudio del material genético es descubrir la capacidad autoral de las mujeres que el análisis tradicional de los textos ha ignorado. Pretende crear

nuevas elaboraciones teóricas que replanteen los criterios que hacen que un texto sea excelente o modélico, acercándose a otros planteamientos que valoran otros aspectos de una obra y, sobre todo, explican; los motivos que han impedido que los libros y los nombres de las escritoras estuvieran en las listas dignas de estudio. Se demuestra, además, que los criterios que han sacralizado algunas obras no están relacionados con la literalidad, el estilo o la calidad y, por lo tanto, se aboga por laicizar el canon con todos los nombres que ello implica. Además de este importante apartado, los futuros estudios genéticos tienen que estar atentos a las cuestiones que plantea la ginocrítica por el carácter social y psicológico que implica el análisis del antetexto. Las propias palabras de las escritoras que iban a conformar su texto se han visto limitadas por una serie de condicionamientos históricos e ideológicos. Uno de los ejemplos que se puede traer a colación es el de la escritora inglesa Virginia Woolf, que eliminó los fragmentos que hacían alusión al deseo sáfico de dos de sus obras: *Orlando* y *Un cuarto propio*³. En ese periodo se había celebrado un juicio en contra de la publicación de la novela de temática lésbica *El pozo de la soledad* de Radclyffe Hall, motivo que pudo llevar a autocensurar su propia producción literaria por miedo a denuncias. La literatura lésbica encuentra un enorme campo de estudio en esta fusión de disciplinas filológicas que consigue explicar la invisibilidad de esta temática en la producción y en la historiografía literaria. Las sustituciones y transformaciones de los textos de las escritoras pueden aclarar

3. Susan Sellar y Jane Goldman descubrieron en 2003 los manuscritos que se encontraban en el Archivo del Museo Fitzwilliam (Universidad de Cambridge), firmados con otro nombre.

que en sus procesos de creación primaba una preocupación que iba más allá de lo estilístico (que parece ser el motivo principal de las correcciones de los textos de los escritores). En muchas ocasiones está relacionado con la falta de aceptación de temáticas que no están presentes en las publicaciones contemporáneas. Ellas expresan en sus textos lo que no parece ser importante en literatura y ponen palabras a aquello que la sociedad no quiere aceptar.

La mayoría de las escritoras que están siendo recientemente estudiadas tienen diversos inéditos, incluso aquellas más conocidas, como pueden ser Carmen Conde, Elena Fortún, Josefina de la Torre y María Zambrano. Ante este descubrimiento aparece una pregunta: ¿por qué no se han publicado nunca esos inéditos? Para ello, se hace imprescindible distinguir varias categorías:

1. Censura
2. Autocensura
3. Ocultación de autoría
4. Proyectos truncados
5. Rechazos de las editoriales
6. Material privado (epistolarios, diarios, agendas)
7. Materiales preparatorios

Pero lo que interesa a la ginogenética es, sobre todo, revelar los secretos del proceso de creación para dar respuestas a varias incógnitas: 1) cuántas mujeres participaron en obras cuya firma es exclusivamente masculina y, por lo tanto, son como mínimo, coautoras del texto 2) cuáles son los procesos de creación de las escritoras para saber la propia autocensura que realizan en sus obras con el objetivo de que estas sean publicables por las editoriales de su tiempo. El foco de atención para el análisis del material genético está puesto en los factores sociales, culturales

e ideológicos que han condicionado los cambios de esas obras para adaptarse a un posible mercado editorial. 3) por qué hay más obras inéditas de escritoras que de escritores ¿tiene que ver la temática que abordan?

El papel de la persona que realiza la crítica ginogenética es buscar documentos genéticos (manuscritos, cartas, entrevistas o apuntes) para descubrir las transformaciones textuales, datarlos, y analizar todos aquellos datos que revelen los motivos que han impulsado a la escritora a realizar esos cambios con una perspectiva propia de la ginocrítica. Hay una diversidad de métodos para acercarse al material genético pero se suele contar con etapas similares:

1. El rastreo de los manuscritos supone encontrar huellas. Sin embargo, localizar la mayor cantidad de materiales relacionados con el texto y su proceso de escritura es una tarea que puede alargarse en el tiempo. Muchas veces se encuentran dispersos por archivos familiares o sin catalogar en fondos archivísticos públicos o privados. Actualmente, no hay mucho material genético de escritoras localizado y clasificado. El primer paso para aumentar este corpus es poner en valor toda esta documentación. Sin embargo, por otra parte, se descubre que muchas escritoras han conservado una multitud de documentos inéditos que han dejado en los fondos familiares y, otras como Carmen Conde, en patronatos o fundaciones e, incluso, en archivos de museos e instituciones públicas. Este sentido de la conservación de los materiales inéditos hace referencia a una idea de subsistencia. Ellas protegen sus propias huellas por mínimas que hayan sido para la historiografía litera-

ria. En muchos casos, la fragilidad de estos documentos, y no la voluntad de la escritora, ha causado su pérdida.

2. Organizar documentos encontrados.

No siempre es fácil esta fase porque a veces estos materiales no tienen un orden claro, no están en un cuaderno, son páginas sueltas escritas a lo largo del tiempo con diferente papel, formato y tipografía. Es importante en esta etapa describir todo el material: notas en los márgenes, correcciones superpuestas, etc. Estudiar el tipo de papel y la diferencia de la grafía puede ayudar a la datación para analizar con más precisión el proceso de creación. Ordenar y datar da sentido a la producción literaria.

3. Análisis del material genético. Las huellas escritas se entremezclan con acontecimientos biográficos, políticos o culturales. En este proceso se descubre la importancia del ambiente y del entorno sociocultural en el proceso de escritura. Por este motivo hay que acudir a la exogénesis, es decir, a todo aquello que se sale de los documentos escritos porque en la constitución del texto influyen muchos factores. El estudio y análisis de los manuscritos conlleva inevitablemente a una relectura de la obra que permite descubrir, por ejemplo, si el nacimiento de un tema está relacionado con alguna experiencia vital propia o cercana. También los inconvenientes que ha planteado la escritura para la autora y los arrepentimientos. Un caso evidente es el de Victorina Durán que en los borradores de su autobiografía Así es conserva datos e iniciales que identifican a las mujeres que tuvieron experiencias lésbicas. El remordimiento de poder causar algún perjuicio a alguna de ellas provocó que,

en la versión que ella consideró definitiva, desapareciera toda la información real relacionada con estas amantes y amigas.

4. La edición. Los genetistas han planteado diversas tipologías. En este trabajo se opta por privilegiar la legibilidad del texto. Por eso, con una introducción que sea el resultado del análisis del material genético y notas en el texto que expliquen y hagan hincapié en las diferentes versiones/correcciones, podría ser suficiente. Lo importante es destacar los nuevos datos que aporta el estudio de estos documentos inéditos para la historiografía literaria.

En la preparación del texto hay una multiplicidad de contextos posibles que es necesario descifrar para entenderlo en su totalidad. Sobre todo, para entender la relación escritora-literatura-texto definitivo o publicable. Rastrear las huellas de la creación implica mirar atrás para descubrir algunas verdades como autorías secretas o autocensuras. La genética textual constituye una sanación de nuestra historiografía literaria construida por la crítica sin indagar ciertos aspectos reveladores para entender la presencia de la mujer en la creación literaria. Por lo tanto, a través de estas investigaciones se puede revelar lo invisible. En los borradores encontramos un murmullo entre el que las escritoras se abren paso para articular su propia voz dentro de la producción literaria, para hacerse presentes en una historia que no ha mirado su participación.

Hay que comprender que la fase de producción se sitúa en la esfera privada y solo el producto considerado final pasa a la esfera pública y está destinado a tener lectores, editores y críticos literarios que lo consagren o lo ignoren. Como patrimonio

del ámbito privado, el borrador nada importa. Esto contrasta con el texto impreso, que pasa a ser un objeto de culto, privilegiado y que implica una difusión. El texto publicado se consagra mientras los borradores siguen guardando secretos. No es casual que publicación y público sean palabras que compartan la misma raíz y que el oficio de escritor (que no el ejercicio de escribir), asociado a lo público, haya sido predominantemente masculino. La pregunta clave es ¿qué parte de esos textos publicados se han quedado en lo privado y por qué?, o bien, ¿por qué algunos textos se han quedado en el ámbito privado? En el primer caso, el de ser publicado, no se puede obviar que, dentro del texto que luego será público, se selecciona información que se queda en lo privado. En muchos casos, lo que se oculta es la participación femenina.

Para abrir nuevas perspectivas exegéticas es necesaria la labor fundamental de rescate del material preparatorio de la obra. Es aquí donde surge uno de los inconvenientes: solo se pueden analizar e investigar los textos que existen. Esta afirmación, aunque obvia, señala la fragilidad de los textos, documentos y materiales utilizados por los autores y autoras que nunca se publicaron. Es en esta fragilidad donde se encuentra y se comprende la presencia autora femenina. Si lo público y lo publicado se legitima, lo inédito se pierde y pasa desapercibido para la historiografía literaria. Los textos preparatorios son sinónimos de precarios y efímeros. Si los dossiers genéticos de las grandes obras y de los grandes autores de la literatura universal hubiesen llegado hasta la actualidad se tendrían que modificar las teorías, características y conceptos de los manuales que se estudian. Esta cuestión no se puede plantear como el azar de la

historia sino como la decisión intencionada de autores, editores y críticos literarios. Vislumbrar lo que la edición de un texto (considerado definitivo) ha sepultado conlleva sorpresas que explican la exclusión de las escritoras y de sus obras de la historiografía literaria.

Por estos motivos, se aboga por un necesario acercamiento de la ginocrítica a la genética textual. Esta fusión podría dar como fruto una nueva modalidad de edición de textos: la edición ginocrítica-genética o la edición crítica ginogenética. Con la crítica genética se puede llegar a la conclusión de que quizás en la historia de la literatura haya menos mujeres que en la historia de la escritura. Realizar un seguimiento de los materiales-documentos genéticos y, posteriormente, una deconstrucción del texto público ayuda a entender muchos aspectos desconocidos, como la autocensura, la censura e, incluso, la autoría femenina en obras que, hasta la actualidad, se pensaban exclusivamente masculinas.

Si algo nos enseña el estudio de la crítica literaria es que, una vez analizados y desarrollados los nuevos métodos propuestos por determinadas escuelas o críticos, estos pueden servir para abrir nuevos horizontes. Conocer en profundidad lo que diversas corrientes de la crítica literaria han formulado y trabajado ayuda a descubrir los huecos y vacíos que aún quedan sin explorar. Así como Contini partió del conocimiento y metodología establecida por Lachman para crear su *critica delle varianti* y la genética textual se basó en esta anterior para proponer una nueva teoría y metodología, en el presente trabajo se ha partido de estos estudios anteriores y se ha fusionado con la ginocrítica para abrir un nuevo camino que se plantea aquí en proceso de desarrollo: la crítica ginogenética.

Bibliografía

- Besa Camprubí, C. (1996). "Escritura y genética textual", en *Aproximaciones diversas al texto literario*, V Coloquio celebrado en la Universidad de Murcia del 20 al 22 de marzo de 1996, 273-280.
- Biasi, P.-M. de (1990). "La critique génétique", en D. Bergez et al. (coords.), *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, París: Dunod. 5 - 40.
- Biasi, P.-M. de (1996). "Édition horizontale, édition verticale. Pour une typologie des éditions génétiques", en B. Didier y J. Neefs (eds.), *Éditer des manuscrits. Archives, complétude, lisibilité*, París: Presses Universitaires de Vincennes. 31-60.
- Bleuca, A. (1983). *Manual de crítica textual*. Madrid: Castalia.
- Borges, J. L. (1932). "Prólogo", en Valéry, P., *El cementerio marino* (trad. Néstor Ibarra). Buenos Aires: Ediciones Schillinger. 7 - 20.
- Castro, A. (1924). "La crítica filológica de los textos", *Lengua, enseñanza y literatura (Esbozos)*. Madrid: Victoriano Suárez. 171-197.
- Ceserani, R. (1989). "Fubini, Spitzer e la critica stilistica", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. 19, No. 1, 109-129.
- Contini, Gianfranco. (1986). *Breviario di ecdotica*. Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- Dalmaroni, M. y Rodríguez Temperley, M. M. (2009). "Literatura y crítica textual", en M. Dalmaroni (coord.), *La investigación literaria. Problemas iniciales de una práctica*. Santa Fe (Argentina): Universidad Nacional del Litoral.
- Goldchluk, Gr. (2017). *Rutas de la crítica genética. Rutas de la lingüística en la Argentina II*, en Angelita Martínez, Yesica Gonzalo y Natalia Busalino (eds.), Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata: 151-161.
- Hernández, S. M. (2010). "El texto y el lector", *Revista Fuentes Humanísticas*, 22 (41), 95-107. Recuperado a partir de <http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/index.php/rfh/article/view/190>
- Lois, É. (2011). "Los estudios de crítica genética en el campo de la literatura hispanoamericana", en Gamba Corradine, Jimena, & Vauthier, Bénédicte (eds.), *Crítica genética y edición de manuscritos hispánicos contemporáneos. Aportaciones a una "poética de transición entre Estados"*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 45-64.
- Pastor Platero, E. (2008). *Genética textual*. Madrid: Arco libros.
- Segre, C. (2012). *Crítica e critici*. Torino: Einaudi.
- Showalter, E. (1978). *A Literature of Their Own*, (primera edición: Princeton University Press, 1977). Londres: Virago.
- Showalter, E. (1986). *The New Feminist Criticism (Essays on Women, literature and theory)*. Londres: Virago.
- Showalter, E. (2002). *Mujeres Rebeldes: una reivindicación de la herencia intelectual feminista*. Madrid: Espasa.
- Zavala, I. (coord.) (1993). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). Teoría feminista: discursos y diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Zavala, I. (coord.) (1996). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La mujer en la literatura española (Del siglo XVIII a la actualidad)*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Zavala, I. (coord.) (1997). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Zavala, I. (coord.) (1998). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La literatura escrita por mujer (Del siglo XIX a la actualidad)*. Barcelona: Editorial Anthropos.

TEATRO Y POLÍTICA: TEATRO SUFRAGISTA ESTADOUNIDENSE

THEATRE AND POLITICS: SUFFRAGIST THEATRE IN THE UNITED STATES

Verónica Pacheco Costa

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España
vpacheco@upo.es

Recibido: septiembre de 20021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: movimiento sufragista, Estados Unidos, teatro, textos políticos.

Key words: Suffragist movement, United States, theatre, political texts.

Resumen: Una de las herramientas de publicidad que las sufragistas británicas, primero, y las estadounidenses, más tarde, usaron fue el teatro. El teatro sufragista se escribió con un propósito claro, que no era otro que la propaganda política y su representación dentro de la campaña que se llevaba a cabo. En muchos casos, las obras eran reflejo de la situación en la que vivían las mujeres, y funcionaban a modo de denuncia, en otros, eran obras didácticas, ya que explicaban de manera muy sencilla y clara las acciones que se estaban llevando a cabo para conseguir los derechos de las mujeres.

Abstract: One of the publicity tools used by British and then American suffragists was theatre. Suffragist theatre was written for a clear purpose, which was none other than political propaganda and performance as part of the campaign being conducted. In many cases, the plays performed reflected the situation in which women lived, denouncing their circumstances; in others, they were didactic works, explaining in a very simple and clear way the actions that were being carried out to secure women's rights.

1. Suffragist theatre and political-social movement

The suffragists and feminists of the early 20th century in the United States found in theatre the most useful weapon of political propaganda, since the visibility and immediacy of the theatrical message on stage is comparable to the political message delivered on a rostrum. Women not only conquered the public space of the stage and controlled the entire theatre process, but also managed to become visible in society and the patriarchal system, winning numerous rights and freedoms that had previously been denied to them. The right to vote, equal pay, the right to abortion, and so many other rights and freedoms that women have today might not have been possible without their plays. As proof of this

steadfast belief in the influential power of political theatre, issue number 12 of the suffragist newspaper *The Vote*, published in December 1913, reported that British playwright Cicely Hamilton spoke in an interview of the difficulty members of the general public have in understanding new ideas presented to them, asserting her firm belief that those who felt little sympathy for women's demands would enter the theatre to see one of their plays and leave fully convinced, supporting the suffragist struggles by the end.

Members of the public would attend these plays, which were seemingly harmless on the surface, since they were not themselves subversive, nor were they aggressive propaganda, so at first glance they did not drive away any members of the public not sympathetic to the suffragist cause. But through the use of irony and humour, they constituted a very powerful subversive discourse. In this respect, Sheila Stowell claims that suffragist theatre was undoubtedly written as part of a consciously organised system to propagate political ideas (1992: 439). As Aston (2000:4) points out, the style and content of these plays was largely determined by the political reality of the moment. The message should be clear, accessible, educational, and entertaining, in a style that Aston calls *agritpop comic-realism* (2000: 5)

These plays offered women playwrights an opportunity to develop their ideas and plays, safe from the severely limited structures imposed by the patriarchal hegemony of the time in the commercial theatre (Stowell, 1992: 66, 67). Thus, theatre gave activists the opportunity to appear in public in a safe environment while taking advantage of this to rehearse

their public speaking for other kinds of activities (Cockin, 2007, Volume I, iv). However, and despite this freedom to write, suffragist literature in general was not innovative in terms of experimenting with new forms, but instead focused on describing events that had taken place in the movement's activities such as its meetings, arrests, demonstrations, and strikes. This is the consequence, naturally, of the ultimate purpose of these plays: propaganda. In fact, many of the plays represent conversions of both men and women to the suffragist cause, always maintaining the same social structure, so that women were not seen as a threat and neither were their demands. As Cockin adds (2007, Volume III: ix), the setting for many plays is the inside of a house, which highlights the challenge of moving the domestic sphere, its realism and naturalism, to the public and political landscape. Moreover, as Joanou points out, writing or acting was an attempt to "challenge anti-suffrage arguments, such as those that supported men and women occupying separate spheres" (1998: 132).

At the beginning of the 20th century, American suffragists found that theatre was a very useful tool from a political and pedagogical point of view for the dissemination of ideas. The puritanical society of the United States in the late 19th and early 20th centuries considered actresses to be public women and theatre to be a frivolous, pointless, and immoral activity. This starting situation made it hard for suffragist playwrights to exist, but not impossible. The aim of this paper is to shine a spotlight on the valuable activity and struggles of these women, who changed public opinion through their texts.

2. The suffragist movement in the US

The XXXX anti-slavery convention in London marked the beginning of the suffragist movement in the US. This was where Lucretia Mott and Elizabeth Cady Stanton met, and from that moment on, these two activists decided that the struggle for rights and equality should also be claimed for women, organising the first suffragist meeting in Seneca Falls, New York, from 18 to 20 July 1848. The founding document of the movement, based on the US Declaration of Independence, which they called the *Declaration of Sentiments*, was drafted at this event, attended by three hundred people. This suffragist Declaration uses the text proclaiming the independence of the colonies and denouncing the United Kingdom's oppression of settlers and rewrites it to highlight the oppression suffered by American women at the hands of men. In this way, by rewriting the founding document of the United States, the suffragists denounced the restrictions, especially political ones, to which women were subjected: not being able to vote, stand for election, hold public office, join political organisations, attend political meetings, or own private property, among others. From that moment on, Elizabeth C. Stanton and the woman who went on to become her partner in this struggle lasting more than 50 years, Susan B. Anthony, worked together to secure for women the same rights as men.

In 1869, Stanton and Anthony decided to create an association that would defend solely the rights of women, *The National Woman Suffrage Association* (NWSA). Their struggle focused on getting an amendment to the American constitution

and, along with the right to vote, they added many other proposals for reforms such as the divorce law, property law, and the labour rights law, among others (DuBois, 1978: 15). Lucy Stone, meanwhile, in the same year founded another association in the struggle for women's rights, the *America Woman Suffrage Association* (AWSA). In 1890, these two American suffragist groups joined forces, as the group led by Lucy Stone (*America Woman Suffrage Association*, AWSA) merged with the *National Woman Suffrage Association* (NWSA), in which Stanton remained as President, Anthony as Vice President, and Stone as Executive Committee Coordinator. In this new era, as the baton was handed down from one generation to the next within the association, younger figures became more prominent, including: Anna Howard Shaw, Carrie Chapman Catt, and Harriot Stanton.

The beginning of the 20th century was a very important time in the development of the suffragist movement since it was gaining greater visibility and support from society. In the United Kingdom, the first street parades and the first takeovers of public spaces were held. The newspaper *The Englishwoman's Review* condemned the violence used by their British compatriots, and some American suffragists distanced themselves from such 'unladylike' tactics, while others supported them from afar. Although at the end of the 19th century British suffragists were eager to listen to their American counterparts, by 1907 this situation had changed, and the Americans became much more interested in learning all about the new tactics employed by the British suffragist movement (Greenwood, 2000: 62). In fact, many Americans travelled to Britain to participate in the various

demonstrations and actions organised, including Alice Paul and Lucy Burns.

The new tactics deployed by these younger suffragists included hunger strikes, which led to indescribable human suffering as they were force fed, as Pankhurst recounts (1914: 128). Paul and Burns met at one of the hunger strikes in London, and over time, these two figures would become the most prominent American suffrage leaders of the early 20th century: Lucy Burns was the descendant of an Irish family, graduated from Vassar and Yale, and Alice Paul, was the descendant of a wealthy Quaker family, and graduated from the University of Pennsylvania. In around the first decade of the 20th century, American suffragists Alice Paul, Lucy Burns, and Inez Milholland returned to the United States, heavily influenced by what they had learned and experienced with their British fellow suffragists, one example being the organisation of parades mirroring those held in London (Greenwood, 2000: 129). Thus, in March 1913, Ann Howard Shaw, Alice Paul, and Lucy Burns, inspired by their experiences with British suffragists, organised the largest parade ever seen in Washington D.C., coinciding with President Wilson's inaugural speech. Both Paul and Burns wanted to use the event to publicise their petition to include an amendment to the US Constitution that would guarantee women the right to vote (Greenwood, 2000: 181).

The outbreak of World War I led to a great schism in the suffragist movement between older and younger leaders. While the former decided to curb their aspirations about the vote and focus their efforts on supporting the country in battle, the latter founded the *National Woman's Party* (NWP) in June 1916. Alice Paul and

Lucy Burns wanted to promote a much more active struggle than the NAWSA had been conducting, so that, if the worst came to the worst, they would fight back with acts of civil disobedience, protests, and hunger strikes. Being a political party and not an association placed them on a more egalitarian and visible footing in that fundamentally male world. In 1918, after several months demonstrating at the doors of the White House, and with many altercations, the end of the World War, ironically a men's struggle against men, empowered women even more. By January 1918, fifteen states had already approved women's voting rights, and both the Democratic Party and the Republican Party along with President Wilson supported the amendment. The House of Representatives passed the amendment with a two-thirds majority, but it was blocked by the Senate. This prompted the *National Woman's Party* to organise a campaign to convince all senators who had voted against it, and finally, on 18 August 1920, the state of Tennessee ratified the amendment. A few days later, on 26 August of that year, the nineteenth amendment was included in the United States Constitution.

3. Suffragist theatre in the US

In the case at hand, American suffragists faced great difficulties, as they had to contend with two elements that made their plays a largely unaccepted form of social and cultural expression: on the one hand, the country's puritanical society, and, on the other, the theatre production system. With regard to the first element, the theatre sparked a degree of social reticence since the prevailing belief in 19th century America was that the

novel was the ideal means to influence public opinion along with the press and pamphlets, as explained by Barbara Bardes and Suzanne Cossett (1990: 4). These authors add that in 1844 the *North American Review* commented “The novel has become an essay on morals, on political economy, on the condition of women, on the vices and defects of social life” (Bardes, 1990: 7). In fact, in the mid-19th century, the novel was the best regarded genre as an agent of social control.

The fact that the suffragist movement in the United States was closely linked to the anti-slavery movement caused American women to leave that domestic space to fight slavery, circulating and signing petitions, and speaking in public. For Bardes & Cossett (1990:11) women, excluded from political life and the right to vote, used other means to be heard, such as persuasion through their voice and discourse in the public space. Ironically, this same restriction meant that women had to speak in public, expose their bodies, and thus become the object of the male gaze. This rejection of exposed women was widespread in America’s puritanical society as Laura Mulvey notes (1988: 63). As one might expect, the female body on a public rostrum, together with her voice, meant that she was too liberated according to the social standards of the time, not only in ideological terms but also in sexual terms.

With regard to theatre production, in the 19th Century, the performance of plays in general in the US was largely a private concern. As Moody explains (1969: 615), theatre performances in drawing rooms were the most widespread entertainment of middle-class families. This situation has been studied in recent times as a cultural

characteristic of the 19th century in the United States rather than as something strictly literary or theatrical. Halttunen (1982:175) discusses in detail in a chapter of her book how these theatres became a very common form of entertainment from 1850 onwards, in which the American middle classes would socialise. The fact that theatrical performances were usually given in domestic drawing rooms means that very little written material remains of the plays performed: no programmes or literary criticism, and often we have no access even to the texts represented. In some cases, if too many people gathered, hotel rooms were rented and, over time, clubs and theatrical associations were created that agreed to the use of theatre venues and charged a token admission for charitable purposes. Friedl (1987:3) points out that this system of private performances or to raise money for social or charitable purposes favoured the social acceptance of theatre that *a priori* was considered a frivolous activity.

Suffragist plays were not only intended as propaganda; they also had a pedagogical aim, as they sought to educate American society about women’s rights. Thus, theatre and performance offer the possibility of participating in a “reading” of the social and political world in such a way that all the elements involved are inevitably united in the exploration of the text, in this case in the roles and identities of women. Jill Dolan explains that these “temporary communities” built around theatrical performance are places of production and exploration and offer a space to reflect on bodies and their meaning, the visual and materiality of the corporeal, and, moreover, in the case of the suffragists, it gave them a voice and presence (Dolan, 1993: 460). The suffragist movement was

always convinced that they were part of society and therefore invested a great deal of time and effort; both professional and amateur suffragist playwrights felt the civic responsibility to contribute to a project that would improve their country, and through theatre they found a way to do so. Social pedagogy is inherently linked to feminism, and, as noted by Claire Tylee, theatrical performances reinforce the ideology and potential of change since theatre is one of the main vehicles for transmitting social values (Tylee, 1998: 140).

In this process of social and political pedagogy of suffragist theatre, many of the plays represent conversions of both men and women to the suffragist cause, whilst always maintaining the same social structure, so that women did not represent a threat and neither did their demands. In the US, not only is the setting in many plays the interior of a house, which highlights the challenge of moving the domestic sphere, its realism and naturalism, into the public and political landscape, but the plays were also often performed in a house, with the consequences this entails in terms of staging and format. We must therefore analyse the content and purpose of American suffragist theatre according to these performative aspects and without forgetting other formal aspects such as the fact that they were usually one-act plays. Obviously, the production system, the place where they were performed, and the purpose of these performances are reason enough to explain why the plays were short. Selden analyses the format of these one-act plays and chalks it up to the amateur nature of their production, and to the scant preparation and budget available for staging and costumes (Selden 1947: 46).

4. Political Messages within Suffragist Theatre in the US

In general, suffragist plays pursued two fundamental purposes within the social pedagogy they employed: to denounce the conditions in which women lived, and to persuade those who were undecided over to the suffragist cause. In many cases humour, situational comedy, and irony are key to entertaining on the one hand, and persuading on the other. One clear example of this type of play was written by Alice E. Yves in 1896 and entitled "A Very New Woman". This entire play takes place in the drawing room of Ms. Curtis Twillington, who at that time is with her son, Arthur, awaiting the arrival of his fiancée Edith. Arthur constantly praises his fiancée for being a very ladylike woman, dedicated to her family and home. Arthur's mother immediately decries her son's outdated idea, and the situational comedy ensues as the audience has information Edith does not possess:

ARTHUR: Then, too. I can't say I admire the "New Woman" for a wife.

MRS. TWILLINGTON: Having had before you such a dreadful example in your mother.

ARTHUR: Mother, don't say that.

MRS. TWILLINGTON: Oh, well, there's no use dodging the point. You know very well I am an advanced woman. I believe in a woman earning her own living, if she wants to, in any legitimate way under the sun. I believe in her privilege to improve herself physically and mentally up to the highest point of which any human being is capable. I believe in her right to the ballot, and to any office on the face of the earth to which a human being is eligible and which she is fitted to fill. (Friedl, 138-139).

At one point in the conversation between the three in the pleasant drawing room, Edith admits she was late because she was coming from a suffragist meeting, much to the surprise of Arthur and the joy and relief of her future mother-in-law. In this supportive environment that Edith receives from Mrs Twillington, she continues with her confession and says that she is studying law and has only a few exams left. At that point we see Arthur's astonishment, since at the beginning of the play he was happy with the fact that his future wife was a housewife without ambitions. After Edith's revelations, Arthur is even more pleased that the reality is not so. He declares to her:

ARTHUR: Never, sweetheart! Forgive me for not knowing what a new woman really was. The fact is, I fell in with those ideas to please you, as I supposed. I'm not shocked; I'm only very much surprised. You must help mother to teach me. (Friedl, 141).

The play concludes with the male character being won over in favour of women's votes and independence, leaving it up to the two women to teach Arthur and men in general what it means to be a woman. All the political and social endeavours of the play are carried out, as mentioned previously, without leaving the drawing room of a middle-class house and without changing the social structure based on the family.

Another play that uses the resource of humour and irony was written by Mary Shaw in 1914, entitled "The Woman of it or Our Friends the Anti-suffragists". This play portrays a group of women practising their anti-suffragist speeches, joined by three other ladies as spectators. The speeches heard on the stage proclaim against women's vote and other rights as citizens and in favour of what was referred

to as the womanly woman whose only desire in life is to have a family and to love and be loved:

MRS. ALLRIGHT: Ladies, ladies, ladies, please. We don't want statues nor praise. We only want to be loved. To lavish love on something, even if the object is unworthy. To waste love if need be. For only when we love are we truly womanly. (Friedl, 287).

At several moments during this one-act play, women anti-suffragists repeat phrases and ideas in the manner of a catechism, to generate union in the group, but at the same time these ideas show how ridiculous their anti-suffragist position is. One of the commandments they repeat is "Have as little brains as possible and don't use all you have" (Friedl, 289). One of the women present takes the floor to tell a story about a suffragist who spent so much time away from home that she no longer recognised her own daughter, taking up the idea that suffragists abandon their families. However, at one point in the play, one of the anti-suffragists asks the same about her, noting that she also spends a lot of time away from home in that association against votes for women.

At the end of the play, the three guests stand up and announce that they have to leave but that they certainly enjoyed being there very much because they are more convinced than ever about the need for women's suffrage; in fact, they believe that everything they have heard and seen is a way for suffragists to convince undecided people like them:

MRS. ALLRIGHT: Haven't you decided after what you have heard?

MISS BERRY: Oh, yes, we have found out we are suffragists.

WOMEN: Suffragists!!!

MISS MOORE: The other night I told a friend I was going to a suffragist meeting to find out whether I was a suffragist or not. "Don't" she said, "go to an anti-suffrage meeting; they'll make a suffragist of you at short notice." Everybody says you make more converts to equal suffrage than the suffragists do.

(...)

MISS BERRY: It's a splendid game. To guy the "utterly womanly" so successfully that the most indifferent woman flies to suffrage as a haven of dignity and self-respect.

MISS FOSTER: You and the suffragists are both working together, in different ways, to convert all women to suffrage, aren't you? (Friedl, 296).

As you can imagine, the president of this anti-suffragist club faints after hearing this. This play is a clear example of the use of theatre as political text through the representation of political discourse. The audience cannot fail to hear the satire of arguments against suffrage, and although it might appear that nothing happens in the play, humour, irony, and the conversion of the characters close the circle.

One of the most recurring themes of suffragist theatre is the denunciation of social problems affecting women and society in general, and the need, therefore, for women to have the right to vote in order to avoid such problems. An example of this is Charlotte Perkins Gilman's work "Something to Vote for", written in 1911. This one-act play is set in the drawing room of a very influential woman in the city, Mrs. Mary Carroll, president of a women's club. She has organised a talk with James Billing, the president of the Milk Trust, to discuss the quality of the formula milk that children drink. At the same time, she has also invited Dr Strong, who with the help of Henry Arnold, a milk inspector, will uncover problems with milk quality.

Again, the setting is a drawing room in an upper-class home, with the chairs facing a podium that has been prepared for the informative talk. Before starting the talk, Dr Strong prepares a ruse with a marked banknote that will expose Mr. Billing as he tries to somehow bribe the inspector. At the same time, Dr Strong changes the formula milk that Mr. Billing is carrying, and which will be tested, for adulterated milk actually bought in a store.

The talk begins uneventfully, and Mr. Billing has the opportunity to praise the quality of the milk he sells and distributes. When Dr Strong takes to the floor to ask for votes for women almost all of them are upset and asked her to be quiet.

DR STRONG: Madam President, ladies, gentlemen. I did not expect to be sprung on you until after the reading of the minutes at least. But I am very glad to meet you and to feel that you have honoured me with membership in what I understand is the most influential woman's club in this community. I have heard that this is a very conservative club, but I find that you are interesting yourselves in one of the most vital moments of our time, a question of practical politics. Pure Milk. (*The ladies cool and stiffen at the word "politics"*). It is a great question, a most important question, one that appeals to the mother heart and housekeeping sense of every woman. It is matter of saving money and saving life, the lives of little children. I do not know of any single issue now before us which is so sure to make every woman want to vote. The ballot is our best protection. (*Cries of "no!" Much confusion and talk among members*) (Friedl, 151).

After a few minutes of recess, to calm the atmosphere, the talk continues with figures from Dr Strong about the high mortality levels among nursing babies who suffer from stomach problems and die as a

result of the formula. Then comes the test carried out on the bottle of milk, previously swapped by Dr Strong. The results show that the milk is not pure but has been adulterated with starch and also contains all kinds of bacteria such as diphtheria that cause death among children and babies. In fact, the audience members at the talk include mothers whose children have died from contaminated milk. We might assume that in the audience of the play there would also be mothers and fathers who had gone through the same painful experience. The play ends, naturally, with women present at the talk converting in favour of votes for women whilst staunchly defending the importance of family:

MRS. CARROLL: (...) You said this club could carry the town; that we women could do whatever we wanted to here, with our "influence"! Now we see what our "influence" amounts to! Rich or poor, we are all helpless together unless we wake up to the danger and protect ourselves. That's what the ballot is for, ladies, to protect our homes! To protect our children! To protect the children of the poor! I'm willing to vote now! I'm glad to vote now! I've got something to vote for! Friends, sisters, all who are in favour of woman suffrage and pure milk say Aye! (Clubwomen all rise and wave their handkerchiefs, with cries of "Aye"). (Friedl, 161).

We must not forget the pedagogical purpose of suffragist plays, which in this case is reflected in the play by Kate Mills Fargo of 1912, "A Voting Demonstration", the title of which is a faithful reflection of what happens in the play itself. The setting depicts a polling station where several women enter accompanied by a teacher, police officers, clerks, inspector, and a judge. The teacher then explains about the voting process, and some of the women will try out how to do it. They all get something

wrong: not having the documentation in order, not being registered, or not checking the option on the ballot slip. The teacher indicates in each case what they did wrong and explains how they should have completed the voting process:

TEACHER: The knowledge that the stamp must be used may seem a small thing in itself, but any irregularity in marking will render the ballot void for the question voted upon. It is the attention that is given to all these little details before voting that is going to make the casting of votes by women an easy and pleasant service. (*Teacher shows class how to fold ballot*) (Friedl, 213).

After the women attending the class have several made attempts, the teacher concludes by summarising the most important points to take into account, and the play concludes by stressing the importance of women's votes to ensure the best government in the country. The most interesting thing about these final words can be found in two key elements: the first is the comparison it makes with the church, which is very apposite given the puritanism and the importance of religion in American society at the beginning of the 20th century; and the second is the fact that they are spoken by a man, considered superior in intelligence and morals and thus with a much more plausible message than that of a woman:

TEACHER: (...) Another thought for women to carry and spread is this: that the polls as legitimate a place for women to appear in as the church. The polls are as sacred a place as a church. We go to the church to learn the principles that work for righteous government. We go to the polls to put these principles into practice. (Friedl, 216).

Emily Sargent Lewis' 1912 play entitled *Election Day* puts into practice the casting of votes by two of the women in the play. It takes place in the drawing room of an upper-class home, where Mrs. Gardner is having breakfast with her daughter, with different characters passing through at different points. Mrs Gardner's comments on suffrage at the beginning of the play, as expected, are not positive, and she claims that she is happy for her husband to carry the weight of politics. The first character to pass through the drawing room is a black servant, Augustus, whom Mrs. Gardner asks about the subject, and he answers:

AUGUSTUS: (...) I remember how it felt when President Lincoln, he told us black people we might vote just the same as other folks. It do make you feel fine somehow to be treated like folks. You feel sort of 'spectable, you do so. I'se sure you ladies would like to feel that way, ma'am. (Friedl, 235).

The next character to appear is Katie, the girl who launders the clothes, and she tells Mrs. Gardner and her daughter that her husband abandoned her and her children, and Mrs. Gardner praises her for her hard work and determination. Once she moves off stage, mother and daughter continue to speak, and we can already see that the mother is increasingly moving towards her daughter's suffragist ideas. At that point in comes Tom Randolph, the daughter Dorothy's fiancé, who speaks very highly about women's voting rights in what appears to be a conversion, as Mrs. Gardner reminds him that he was against suffrage:

MRS. GARDNER: But you have always talked against Woman's suffrage Tom.

RANDOLPH: Just sentiment, Mrs. Gardner. I'm so jolly sentimental I never reasoned about it. I just thought I wouldn't want

my wife to talk politics to me, because I've always been rather stupid about them, and I wouldn't want my wife to know just what an ass I am, but (cheerfully) she'd probably find it out, anyway. (Friedl, 241).

The work ends with the conviction and conversion of Mrs. Gardner and the plan to go to vote anyway even though women are not permitted, almost certainly a nod to the attempt made by Susan B. Anthony in 1872, which cost her a trial, a fine, and earned her a great deal of attention from the press and American society regarding the battle she and Elizabeth Cady Stanton were waging at the beginning of the American suffragist movement.

5. Conclusions

I have left for this section on conclusions the play by Mary Shaw entitled *The Parrot Cage* (1914), which portrays several female archetypes shown as parrots in a cage. The different characters are Philistine, Free-souled, Idealist, Rationalist, and Theological parrots. In addition, the play includes the voice of a man who comes around from time to time to tell them that they are very pretty little parrots. The play takes place over a single scene in which the parrots argue with the free-souled parrot, who wants to be free, while they are satisfied with their life inside the cage and fearful of leaving it. They all repeat the same phrases that the anti-suffrage campaign had incorporated into its discourse. For example, the idealistic parrot claims: "The highest mission of a parrot is to minister to the happiness of a private family" (Friedl, 303). Finally, Free-souled parrot manages to break free from the cage while encouraging others to follow it, but the other parrots, symbolising

anti-suffrage women or those who have not yet decided, do not follow because they are afraid of the unknown. The play clearly shows how the author, Mary Shaw, criticises and ridicules women who are as yet undecided because, implicitly, with their passivity they are supporting the patriarchal system that shackles them. Even the theologian, in her last sentences, repeats the words of the man who says "Pretty Polly," "Scratch Polly's head," satirising woman's subjection to male dominance. This play, along with all the others written by and for the American suffragist movement, contains messages that penetrated society and eventually enabled women to secure their civil and political rights on an equal footing with men, from the stage.

Bibliographical references

- Aston, E. & J. Reinelt, eds. (2000). *Modern British Women Playwrights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bardes, B. & S. Cossett. (1990). *Declarations of Independence. Women and Political Power in Nineteenth Century American Fiction*. New Brunswick: Rutgers University Press. BRTC (Billy Rose Theatre Collection). New York Library.
- Cockin, K. (2007). *Women's Suffrage Literature, Volume III*. London: Routledge
- Dolan, J. (1993). "Geographies of Learning: Theatre Studies, Performance, and the 'Performative.'" *Theatre Journal* 45.4, 417-41.
- DuBois, E. C. (1978). *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America, 1848-1869*. Ithaca: Cornell University Press.
- Friedl, B. (1987). *On to Victory. Propaganda Plays of the Woman Suffrage Movement*. Boston: Northeastern University Press.
- Greenwood Harrison, P. (2000), *Connecting Links. The British and American Woman Suffrage Movement, 1900-1914*. Westport: Greenwood Press.
- Halttunen, K. (1982). *Confidence Men and Painted Women. A Study of Middle-class Culture in America, 18830-1870*. New Haven: Yale University Press.
- Joanou, Maroula & June Purvis. (1998). *The Women's Suffrage Movement. New Feminist Perspectives*. Manchester: MUP.
- Moody, R. (1969). *Dramas for the American Theatre, 1762-1909*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Mulvey, L. (1988). *Feminism and Film Theory*. New York: Routledge.
- Pankhurst, E. (1914/ 2015). *My Own Story*. London: Vintage Books.
- Selden, S. (1947). *First Steps in Acting*. New York: Appleton.
- Stowell, S. (1992). *A Stage of their Own. Feminist Playwrights of the Suffrage Era*. Manchester, Manchester University Press.
- ylee, C. M. (1998). "A Better World for Both: Men, Cultural Transformations, and the Suffragettes". In Joannou and Purvis, eds. *The Women's Suffrage Movement: New Feminist Perspectives*. New York: Manchester UP, 140-156.

GIOVANNI SABADINO DEGLI ARIENTI: UN INTELECTUAL BOLOÑÉS ENTRE HUMANISMO CORTESANO Y «QUERELLE DES FEMMES»¹

GIOVANNI SABADINO DEGLI ARIENTI: A BOLOGNESE INTELLECTUAL BETWEEN COURTLY HUMANISM AND «QUERELLE DES FEMMES»

Francisco José Rodríguez-Mesa

Universidad de Córdoba, Córdoba, España

francisco.rodriguez.mesa@uco.es

<https://orcid.org/0000-0002-7411-6669>

Recibido: septiembre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Giovanni Sabadino degli Arienti, querelle des femmes, escritores filóginos, Bolonia, Quattrocento, literatura cortesana.

Keywords: Giovanni Sabadino degli Arienti, Querelle des Femmes, Philogynist Writers, Bologna, Quattrocento, Courtly Literature.

Resumen: Giovanni Sabadino degli Arienti (Bolonia, aprox. 1445 – 29 de mayo de 1510) fue uno de los principales exponentes de las letras boloñesas del último tercio del Quattrocento. Una de sus épocas más prolíficas como escritor tuvo lugar entre la segunda mitad de la década de 1480 y los primeros años del decenio siguiente. En este arco cronológico, la producción del autor comienza a hacerse eco de la denominada «querelle des femmes» y Sabadino empieza a preocuparse por distintos aspectos de la vida de las mujeres, que se convierten en el centro de tres de sus obras: el *Trattato della pudicizia* (1487), la *Gynevera de le clare donne* (1489-1490) y el *Elogio di Isabella* (aprox. 1493). En este trabajo analizamos estos tres títulos para rastrear el modo en que se gestan y se configuran las preocupaciones filóginas del autor.

Abstract: Giovanni Sabadino degli Arienti (Bologna, 1445 ca. – May, 29th 1510) was one of the leading exponents of Bolognese letters in the last third of the Quattrocento. One of his most prolific periods as a writer took place between the second half of the 1480s and the early years of the following decade. In this lapse of time, the author's work began to echo the so-called "Querelle des femmes" and Sabadino began to concern himself with different aspects

1. Este trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación «Men for Women. Voces masculinas en la Querella de las mujeres» (PID2019-104004GB-I00), *Ministerio de Economía y Competitividad*.

of women's lives, which became the focus of three of his works: the *Trattato della pudicizia* (1487), the *Gynevera de le clare donne* (1489-1490) and the *Elogio di Isabella* (1493 ca.). In this paper we analyse these three works in order to trace the way in which the author's philogynist concerns are conceived and shaped.

1. Introducción

El siglo XV italiano ha pasado a la historia por el florecimiento de gran cantidad de cortes que, a pesar de los conflictos políticos y bélicos, lograron subsistir en mayor o menor medida de forma independiente y se convirtieron en centros de gobierno y plataformas de poder para dinastías cuya presencia en la parte septentrional de la península itálica se atestiguaba de forma más o menos remota. No obstante, la fama con la que hoy en día se recuerda a estirpes como los Bentivoglio, los Sforza, los Este o los Gonzaga no se debe exclusivamente a los avatares de la diplomacia, la política o la esfera bélica, sino que estas dinastías están indisolublemente unidas en los anales de la historia al florecimiento de determinados movimientos artísticos, al surgimiento de centros de debate o de reflexión intelectual o a la composición de ciertas obras maestras; en definitiva, al hecho de que un determinado número de intelectuales encontraron protección y patronazgo en las cortes regentadas por estas familias y en ellas gozaron de una cierta estabilidad que les permitió llevar a cabo su labor creadora.

Con estas premisas huelga decir que esta intelectualidad cortesana dependía directamente de los poderes políticos al servicio de los que se hallaba y que, por ende, las

vicisitudes en las vidas de los señores sacudían en igual o mayor medida las existencias de los empleados. Asimismo, en lo que atañe a las obras que se producían en estos ambientes, es evidente que el alineamiento entre los contenidos y los intereses o preferencias de la corte era una constante.

Sin embargo, si el poder de los señores moldeaba las obras de los intelectuales, cuando este flaqueaba o lo hacía el sentimiento de seguridad de los protegidos, no eran raros los casos en que de las plumas de los otrora fieles servidores surgían obras que ora eran ajenas a la fidelidad esperada por el mecenas ora eran palmariamente contrarias a estas expectativas. Así, los ejemplos de un escenario de inestabilidad política como consecuencia del cual los servidores de la corte buscan favores más allá de los dominios de su señor son numerosos en la historia del Quattrocento italiano y, especialmente, a medida que se acerca el ocaso de la centuria, que vio cómo guerras y rebeliones proliferaron por toda la península.

En este trabajo, y sin perder de vista la incertidumbre de los avatares políticos de la época, pasamos revista al modo en que configura una parte significativa de su producción literaria o, más ampliamente, intelectual uno de los autores más destacados de la Bolonia del último tercio del siglo XV: Giovanni Sabadino degli Arienti.

Los motivos que han hecho que nos decantemos por este autor son varios y de distinta naturaleza. En primer lugar, y a pesar de la relativa marginalidad que ocupa en los estudios literarios y culturales del Quattrocento², Sabadino es uno de los principales

2. La totalidad de trabajos críticos centrados en Sabadino se reduce a Fantuzzi (1781, I: 283-289; 1794, IX: 24-29), Campori (1880: 209-224), Renier (1888a, 1888b), Dallari (1888), Frati (1898),

exponentes de la vida intelectual boloñesa de las últimas décadas del siglo XV, unas coordinadas culturales que tradicionalmente han sido eclipsadas por el esplendor de la cercana corte de Ferrara³.

En segundo lugar, debido a las peculiares circunstancias de su vida en la corte, se puede decir que el autor fue testigo anticipado de la inestabilidad y de la falta de protección previamente citadas: si bien la corte bentivolesca sucumbe a la amenaza de los Estados Pontificios en los albores del Cinquecento⁴, la protección de Sabadino desaparece mucho antes pues –como se expondrá con mayor detenimiento más adelante– el autor nunca gozó del patronazgo de la principal rama de la familia Bentivoglio en Bolonia, sino que trabajó al servicio del conde Andrea. La avanzada edad del mecenas y, tal vez, su delicado estado de salud (que desembocan en el fallecimiento del conde

Luzio y Renier (1901), von Arx (1909), Ghinassi (1962, IV: 154-156), Petronio (1966, I: 179-180), Chandler (1973), James (1996) y Kolsky (2005: 63-109).

3. Ya a partir de la señoría de Lionello d'Este (1441-1450) comienza a desarrollarse lo que posteriormente se conocerá como «Renacimiento ferrarés», cuyas máximas cotas se alcanzarán tanto bajo el ducado de Ercole I (1471-1505) como en el primer Cinquecento. En torno a la corte de Ferrara en esta época se dieron cita artistas de la talla de Piero della Francesca, Pisanello, Leon Battista Alberti, Andrea Mantegna, Rogier van der Weyden, Tiziano, Matteo Maria Boiardo, Ludovico Ariosto o Torquato Tasso, entre muchos otros.

4. El descontento por la tiranía ejercida por parte de Giovanni II –y, según los testimonios de la época, alentada por su esposa, Ginevra Sforza– propicia el pacto entre miembros exiliados de las familias Malvezzi y Marescotti y el papa Julio II. Esta alianza desembocará en el derrocamiento definitivo de la familia Bentivoglio con la entrada del pontífice victorioso en Bolonia el 11 de noviembre de 1506.

en 1491) hacen que los intentos de Sabadino para explotar su obra en aras de ganarse un nuevo protector ocupen una horquilla cronológica atípica y mucho más amplia de lo común si se tienen en cuenta al resto de intelectuales boloñeses que orbitaron en torno a la corte bentivolesca⁵.

En tercer lugar, si bien este recorrido vital del autor se puede observar en el conjunto de su obra, es perfectamente rastreable tomando como base los tres trabajos en los que se muestra deudor de las ideas de la «querelle des femmes» o, al menos, cultiva y vierte los preceptos de este movimiento moldeándolos al servicio de sus intenciones. Nos referimos, cronológicamente, al *Trattato della pudicizia* (1487), a la *Gynevera de le clare donne* (1489-1490) y al *Elogio di Isabella* (1493)⁶.

Tras presentar los rasgos más sobresalientes de la vida y la obra de Sabadino, en este estudio se pasará revista a las principales características ideológicas que configuran las tres obras en las que

5. En este sentido y comparados con la tendencia del resto de intelectuales vinculados a la corte de los Bentivoglio, los tentativos de Sabadino de búsqueda de mecenazgo llaman la atención porque se remontan ya a finales de la década de 1480, pero también porque se mueven en dos direcciones geográficas. En un primer momento, los destinatarios de las obras –y, por ende, los candidatos a futuros benefactores del autor– son miembros de la rama principal de la familia Bentivoglio, es decir, se sitúan en la misma Bolonia. No obstante, en un segundo estadio y tras ver que estos intentos habían sido vanos, Sabadino centra sus esfuerzos en hallar patronazgo más allá de los límites de la ciudad emiliana. Un importante testimonio para observar las vicisitudes que atravesó el autor es su correspondencia, publicada al cuidado de Carolyn James (vid. Arienti, 2001).

6. Para una visión de conjunto acerca de la filoginia de Arienti, vid. James (1996: 69-92) y Kolsky (2005: 63-105).

el autor se hace eco de las inquietudes de la citada «querelle». Sin perder de vista el contexto político del ocaso del Quattrocento italiano, estos títulos se estudiarán con el objetivo de analizar cuáles son sus principales ideas y con qué intencionalidad se aducen en cada caso.

2. Giovanni Sabadino degli Arienti: aproximación a su vida y a su obra

Giovanni Sabadino degli Arienti nació en Bolonia hacia 1445. Fue el último hijo de un tal Sabadino degli Arienti del que se conservan pocos datos, algunos de los cuales han llegado hasta nuestros días gracias a la obra literaria de su hijo, que nos permite saber que era barbero de profesión y que se caracterizó por haber defendido siempre con arrojo y valentía tanto a la familia Bentivoglio como los intereses de esta dinastía en Bolonia, hasta el punto de haber participado activamente en varias batallas a favor de este linaje (Arienti, 1888: 121).

Sabemos que el autor completó sus estudios notariales en el Studio boloñés, y que se inscribió en la sociedad de notarios el 20 de marzo de 1471⁷. Sin embargo, nunca emprendió de manera seria o constante la carrera de notario, ya que su actividad como erudito en los círculos de la corte bentivolesca había comenzado unos años antes⁸, de forma paralela a la

7. Para más datos acerca de la vida de Sabadino, véanse los estudios clásicos de Dallari, 1888; Renier, 1888a, Roediger, 1889 y Chandler, 1953; 1954a; 1954b; 1954c.

8. Ghino Ghinassi, en su entrada para el *Dizionario Biografico degli Italiani* dedicada al autor (vid. Ghinassi, 1962), insinúa que la inscripción en el colegio notarial de la ciudad podría estar relacionado con las supuestas estrecheces económicas

redacción de su primera obra, el *De civica salute* (1467-1468), una historia de la Bolonia del primer Quattrocento de clara impronta filobentivolesca. No en vano, también en 1471, Sabadino entró al servicio del conde Andrea Bentivoglio, para el que desempeñaría la función de secretario especial durante veinte años, hasta la muerte del mecenas, acaecida en enero de 1491.

Sin embargo, tal vez consciente de los cambios en los equilibrios señoriales en las cortes de su siglo, Sabadino no se limitó a ensalzar en sus obras a los Bentivoglio o, al menos, no lo hizo de forma exclusiva. Muy por el contrario, en estos años de juventud coqueteó en busca del patronazgo de otras dinastías septentrionales y de forma particular del de la casa de Este (vid. Luzio y Renier, 1901). Con esta finalidad, por ejemplo, parece surgir su *Libro consolatorio* (1468)⁹ en el que, bajo el pretexto de la dedicatoria a Egano Lambertini –caballero de Bolonia refugiado en Ferrara–, Sabadino no repara en elogios a Ercole d'Este, aun cuando en esa fecha todavía no se hallaba a la cabeza del gobierno ducal de la ciudad¹⁰.

El transcurso de la década de 1470 supuso la afirmación de Sabadino como figura

que Sabadino hubiese atravesado tras la muerte de su padre, acontecida poco antes de 1471.

9. Nótese que Sabadino escribió al mismo tiempo las indecibles virtudes de Ercole incluidas en el *Libro consolatorio* y el *De civica salute*, consagrado a las alabanzas de Ludovico Bentivoglio. Para más datos sobre la obra dedicada a Lambertini, vid. Finzi, 1901.

10. Las crónicas de la época informan de que, en 1473 y con motivo del matrimonio de Ercole con Leonor de Aragón, Sabadino acompañó a Andrea Bentivoglio a Ferrara y que, además, fue el encargado de pronunciar el discurso que acompañó la entrega de los regalos enviados por la ciudad de Bolonia a los contrayentes.

central en el mundo cortesano boloñés, pero, a pesar de los cargos que obtuvo en la administración pública, los documentos del decenio siguiente atestiguan varios problemas en la vida del autor. Por ejemplo, la economía de Sabadino nunca debió ser todo lo boyante que se podría esperar, puesto que se han conservado varios escritos que ponen de manifiesto las estrecheces en las que vivía. Cabe recordar que, en 1473, el autor contrajo matrimonio con Francesca Bruni, con quien tuvo ocho hijos. A las penurias económicas causadas por las dificultades para mantener a esta numerosa familia cabe añadir una serie de hechos luctuosos que ensombrecieron la existencia de Sabadino ya a mediados de la década de 1480. Entre estas pérdidas cabe destacar el fallecimiento en 1485 de Carlo, uno de sus hijos, y la trágica y traumática muerte de Francesca Bruni en 1487¹¹.

La producción literaria de Sabadino durante los veinte años que se mantuvo al servicio del conde Andrea incluye la composición –entre otros escritos de muy diversa naturaleza– del texto literario que le granjeó mayor fama, *Le porrettane* (1478). Se trata de un *novelliere* de clara imitación dameroniana formado por 71 relatos puestos en boca de un grupo de viajeros boloñeses (entre los que se encuentra el mismo conde Andrea Bentivoglio) que transcurren cinco días en los baños de Porretta.

Tras la crisis causada por la muerte de su esposa, Arienti la recuerda y honra en el

11. El fallecimiento de su esposa, que solo contaba con 33 años de edad, sumió a Sabadino en una profunda crisis que describió sin tapujos en distintos pasajes de su producción. Son llamativas, por ejemplo, las palabras de enorme admiración que dedica a Francesca cuando no duda en convertirla en una de las mujeres ejemplares cuya existencia modélica narra en la *Gynevera de le clare donne* (vid. biografía XXXII).

Trattato della pudicizia (1487), dedicado a una misteriosa mujer apodada «Columba» que aparece en otros pasajes de sus obras y que, con toda probabilidad, puede identificarse con Camilla, la hermana de su difunta esposa, que también había enviudado poco antes que Sabadino. Igualmente de 1487 es una obra de carácter puramente cortesano, el *De Hymeneo*, una descripción de la boda entre Annibale II Bentivoglio y Lucrezia d'Este, hija del duque Ercole.

Para tratar de ganarse el favor de Ginevra Sforza, madre de Annibale y esposa de Giovanni II además de figura clave en la política y la decadencia de la familia Bentivoglio en Bolonia, Sabadino llevó a cabo una intensa actividad como erudito de la corte. Poco después de 1489, le dedicó la traducción al italiano de la obra latina de su amigo Battista Spagnoli *Storia del tempio di Loreto* y, al mismo tiempo y aprovechando la fortuna quattrocentesca del *De mulieribus* boccaccesco (vid. Zaccaria, 1978), Sabadino compuso la *Gynevera de le clare donne* (1489-1490), una colección de treinta y tres biografías de mujeres ilustres.

Tras la muerte del conde Andrea, acaecida –como se ha dicho– a principios de 1491, todos los elogios dedicados a Ginevra Sforza se tornaron baldíos, pues los contactos entre Arienti y la familia Bentivoglio disminuyeron y, en consecuencia, aumentó la ya significativa precariedad económica del autor, a quien no se renovó en 1495 el salario mensual vitalicio que se le había otorgado en 1482 en agradecimiento a sus servicios a la ciudad. A partir de este momento, las peticiones de trabajo en la corte de Este aumentaron y, de hecho, sabemos que Sabadino se trasladó temporalmente a Ferrara en 1491 y de nuevo en 1497 y 1498. El ocaso del siglo XV también ve el inicio de las relaciones entre el autor y la

corte de los Gonzaga en Mantua, muchos de cuyos testimonios han llegado hasta nuestros días gracias a la correspondencia de Isabella d'Este¹², que mantuvo un intercambio epistolar relativamente activo con Arienti hasta la muerte del autor.

Existen documentos que prueban la presencia de Sabadino en Bolonia en 1499 si bien, en esta última fase del dominio bentivolesco en la ciudad, los contactos con la dinastía en el poder se produjeron en contadas ocasiones y de forma claramente más superficial que durante la vida del conde Andrea. De hecho, con el regreso del gobierno papal a Bolonia en 1507, Sabadino volvió a ocupar el cargo de *gonfaloniere* del distrito de Porta Pira¹³, puesto que probablemente mantuvo hasta su muerte, que, según una carta de su hijo Ercole a Isabella d'Este, tuvo lugar el 29 de mayo de 1510¹⁴.

12. Con toda probabilidad, esta relación entre la marquesa de Mantua y Sabadino debió nacer con ocasión de las nupcias entre el hermano de ella, Alfonso d'Este y Anna Sforza, acontecido en 1492. Gracias a la mediación de Isabella, Sabadino entró en contacto con otros miembros de la corte de Mantua para los que, en cierto modo, trabajó como espía en Bolonia, haciéndolos partícipes de las noticias más variopintas de la ciudad, desde acontecimientos políticos a eventos mundanos (vid. Luzio y Renier, 1901 y Chandler, 1952). Para la correspondencia entre el autor y la marquesa de Mantua, al margen de Arienti (2001), véase también James (1996: 105-108; 111-127).

13. No hay que descartar que, en vista de los datos ofrecidos por Chandler (1952, 1954c), la labor de Sabadino como informante de otras cortes italianas acerca de los sucesos boloñeses y su actividad a espaldas de los Bentivoglio le ayudasen a recuperar esta posición tras la irrupción del papa en la ciudad.

14. En la misiva, fechada el 4 de junio, Ercole afirma que su padre «domenica matina proxima ne moritte per una infermità grave de ardentissima febre» (Ghinassi, 1962).

Tras la muerte del conde Andrea, Sabadino compuso una *Vita del conte e senatore Andrea Bentivoglio* pero, a excepción de este texto y del *Elogio di Isabella*, dedicado a Isabel la Católica, la mayor parte de su producción tuvo como dedicatarios a distintos miembros de la familia Este. Es el caso del *De triumphis religionis*, dedicado a Ercole, y de la *Vita di Anna Sforza* (1498), compuesta con motivo de la prematura muerte de la esposa de Alfonso d'Este. Destinatarios de la misma estirpe son los que se hallan para la *Descrizione del giardino della Viola* (1501), residencia de Annibale Bentivoglio y Lucrezia d'Este, dedicada a la hermana de Lucrezia, Isabella d'Este, o el ya perdido *Colloquium ad Ferrariensem plebem* (finales de 1501), con motivo de las segundas nupcias de Alfonso d'Este con Lucrezia Borgia. Con fecha de ese mismo año se conserva una *Lettera consolatoria* a Nicolò Lardi, fechada el 17 de junio de 1501, en la que el autor lamenta la muerte de Laura, la hija del destinatario¹⁵.

3. El *Trattato della pudicizia* (1487)

Esta obra¹⁶, que tiene a la castidad como hilo conductor, se erige como la incursión

15. Chandler (1954a: 111) declara que Sabadino tenía la intención de contraer matrimonio con Laura, que había quedado viuda poco antes de morir.

16. El único testimonio conocido gracias al cual ha llegado hasta nosotros el *Trattato* es el ms. Broxbourne 85.7 de la Oxford Bodleian Library; acerca de este códice, vid. Warner (1920: 120). Actualmente no hay rastro alguno del manuscrito al que hace referencia Mazzi y cuyo hallazgo describe con las siguientes palabras «è appars[o] in un'asta libraria in Monaco di Baviera ed al presente trovasi a Firenze in possesso del sig. cal. L. S. Olschki» (1900-1901: 270). Chandler (1954a: 110) y Kolsky (2005: 65) ya se hicieron eco de la desaparición de este testimonio. No obstante, por

más temprana de Arienti en el ámbito femenino¹⁷. Tal vez por este motivo, presenta unas características que no son extrapolables a la producción posterior del autor y en torno a las cuales la crítica ha mantenido posturas que pueden considerarse discutibles.

Como se ha dicho, la obra está dedicada a una enigmática mujer que se esconde tras el pseudónimo de «Colomba» y que, gracias a otros pasajes de la obra de Sabadino¹⁸, se ha identificado con Camilla Brunni, cuñada del autor. El núcleo del *Trattato* contiene una serie de biografías de mujeres ejemplares que van desde la Antigüedad Clásica hasta la Bolonia medieval y que destacaron por su castidad. No obstante, este catálogo –que sigue de cerca los preceptos del género en boga en la Europa de la época como consecuencia de la difusión del *De mulieribus* boccaccesco y de sus epígonos– se inserta en lo que podríamos denominar un marco narrativo peculiar: en el incipit de la obra, Sabadino cuenta cómo su recientemente difunta esposa se

le ha aparecido en sueños para calmarlo y hacerle saber que, gracias a la castidad que rigió su vida, se encuentra entre los salvados. Movido por la dicha que le provoca la revelación que le hace su difunta y amada cónyuge, el autor decide componer una obra acerca «de le virtù ed effetti di quella [di Francesca] a vostra [di “Colomba”] gloria, in exemplo di quelle donne che voranno tanta dignità et excellentia gustare per farse famose in terra et citadini beate del celeste regno» (f. 1r.).

Las biografías propiamente dichas ocupan la mayor parte del códice. En concreto, comienzan en el f. 4v. con la exposición de la vida de Camila¹⁹, reina de los Volscos y concluyen en el f. 59v. con una especie de licencia en la que el autor interpela a la obra para que cante las alabanzas de su dedicataria²⁰. En los 55 folios intermedios se recogen, por orden de aparición, las vidas de Camila, Penélope, Julia y Cornelia (esposas de Pompeyo), Porcia (mujer de Bruto), Virginia, las mujeres de los cimbrios, Hipo, la vestal Tucia, Claudia, Clelia, Engoltrada (hija del rey Bilicio de Rávena), Susana, Lucrecia, Judit, Elisa o Dido y la boloñesa Smiralda Caccianemici.

Sin embargo, la reflexión acerca del ejemplo viviente que supuso Francesca en vida no es ni gratuita ni se erige como la única motivación para escribir la obra, que puede decirse inspirada por una situación concreta y específica de la vida familiar de Sabadino. Así, tanto las páginas que preceden a la primera de las vidas como las conclusiones a algunas de las biografías están entretejidas de menciones que prue-

19. Nótese la similitud entre el nombre de la primera de las protagonistas y el nombre real de la cuñada de Sabadino.

20. Una licencia conclusiva análoga a esta se incluye, como se verá, en el último capítulo de la *Gynevera*, situado tras la vida XXXIII.

las palabras de Mazzi –que vincula este códice al manuscrito años antes descrito por Petzholdt (1840)– el estudioso no parecía ser consciente de hallarse ante una nueva obra de Sabadino, sino que creía estar ante una distinta redacción del *Elogio di Isabella*.

17. La datación del *Trattato* en el verano o el otoño de 1487 se deduce por la mención a las nupcias de Annibale Bentivoglio con Lucrezia d’Este (f. 47r.), acaecidas el 28 de enero de ese mismo año, y por el hecho de que Francesca Brunni, esposa de Sabadino y fallecida a finales de la primavera o principios del verano de 1487, aparece en la obra como ejemplo de rectitud y moral durante toda su vida. Asimismo, el *Trattato* ha de ser anterior al *De Hymeneo*, también fechable en 1487, puesto que en el incipit de este segundo el autor alude al primero, ya finalizado.

18. Fundamentalmente, *Gynevera de le clare donne*, XXXIII.

ban que el *Trattato* se concibió con una finalidad mucho más concreta que la de servir como guía de comportamiento a mujeres virtuosas. En efecto, el autor deja entrever que la dedicataria de la obra, «consanguinea» (f. 2v.) de su esposa, estaba siendo blanco de ásperas críticas por un supuesto comportamiento indecoroso tras enviudar y Sabadino, en aras de limpiar estas calumnias, concibió el tratado como un modo de responder a la afrenta sirviéndose de su más preciada arma: la escritura.

En esta línea, Kolsky ya observó que «the immediate stimulus for writing arose from a specific, semi-private desire to defend his sister-in-law from calumnies against her conduct as a widow» (2005: 68). Precisamente, Sabadino da por sentado que las acusaciones contra la destinataria del *Trattato* son totalmente infundadas y solo nacen de la frustración de aquellos hombres que desearían aprovecharse de la viudez de Colomba. De acuerdo con este razonamiento, el autor concibe las biografías que incluye en la obra como una especie de antología de las calumnias y de los abusos que las mujeres pueden sufrir de manos de los hombres. Ante esta sinrazón del sexo masculino, las féminas cuentan con una arma mucho más poderosa y que les granjeará la salvación y la fama eternas: su castidad y, además, su constancia. En este sentido, si se pasa revista al corpus de mujeres que Sabadino usa en esta obra como portadoras del ejemplo de salvación, no sería exagerado afirmar que el *Trattato* no es tanto un elogio a las mujeres castas cuanto una rotunda condena de los abusos de los hombres. No en vano, no hay una sola de las protagonistas de las biografías de la que no pueda decirse que ha pasado a la historia, no por su propia virtud, sino porque se vio obligada a aferrarse a ella en una tesitura difícil y siempre creada por un hombre.

Esta última idea es de suma importancia, puesto que se erige como la principal cualidad que distingue el *Trattato* de las dos obras que se analizarán a continuación. Si las protagonistas –y la dedicataria– de la *Gynevera* suelen tener margen de maniobra para destacar *motu proprio* por las virtudes que poseen y el don que subyace a todo el *Elogio* no es sino la fuerza de Isabel la Católica, las mujeres cuyas vidas se aducen en el *Trattato* son –de nuevo, como la dedicataria– víctimas de la maldad masculina que las rodea.

En relación con estas divergencias, la crítica ha trazado una línea divisoria en el conjunto de lo que podríamos denominar la «producción feminista» de Sabadino que se ha esgrimido con la finalidad de aislar el *Trattato* de la *Gynevera* y del *Elogio* sobre la base de una serie de disimetrías que no solo afectarían al contenido, sino también a la audiencia de cada uno de los títulos. Con respecto a este fenómeno, Kolsky, en su detallado análisis del *Trattato*, parte del axioma de que esta obra «provides an opportunity to observe Arienti at work in a non-court environment» (2005: 68).

Es cierto –como Kolsky afirma en la misma página– que el *Trattato* no se remonta a un momento en el que las estrecheces económicas de Arienti fueran comparables a las que atravesaría en el decenio posterior, tras la muerte del conde Andrea. No obstante, abogar por la exclusión de esta obra de la órbita cortesana implicaría atribuirle una simplicidad de la que carece. A nuestro juicio, ante todo, porque tal cosa obligaría a creer que el único fin del *Trattato* sería la defensa de la castidad de la dedicataria, puesta en tela de juicio. Sin embargo, al margen de la veracidad de este hecho y en lo que al conjunto de la obra se refiere, solo desempeña la función de marco narrativo de las dieciséis biografías ejemplares de cuya lectura, con toda

seguridad, disfrutó el círculo que se reunía en torno al conde Andrea²¹.

De lo expuesto hasta aquí podemos extraer principalmente dos conclusiones con respecto al *Trattato*. La primera de ellas es que el enfoque de la obra prueba que, ya desde su primera incursión en los temas y contenidos de la «querelle des femmes», Sabadino era totalmente consciente de los problemas que las mujeres, por el simple hecho de serlo, han de afrontar y de que, además, esta situación tiene unas raíces culturales que se hunden hasta los mitos clásicos. Por otro lado, creemos que, precisamente por esta modernidad y por el hecho de que estos contenidos se presentan a una audiencia cortesana y no se restringen a la circulación semiprivada tradicionalmente defendida por la crítica, la obra tendría que ser objeto de estudios más profundos que no perdieran de vista esta novedad, puesto que en el *Trattato* se halla la esencia original y menos contaminada de la filoginia de Arienti.

4. La *Gynevera de le clare donne* (1489-1490)

4.1 Ginevra Sforza y su papel en la corte bentivolesca

Aunque la *Gynevera* es, en última instancia, una de las múltiples imitaciones

21. Prueba de esta difusión en el círculo familiar o social del conde es la alusión a algunos de los miembros de la familia del mecenas en la obra. Nótese a estos efectos las siguientes palabras: «Come di voi [Colomba] si parla per la liberissima Beatrice Bentivoglia, mia benefattrice, la quale è facta degna de la lectura de la gloriosa regina di celi che lei insieme cum Iulia [Manzoli], sua onestissima cugnata, e l'altre magnifiche donne de sua fameglia» f. 10v.

quattrocentescas del *De mulieribus*, hay que recordar que se origina en un contexto marcadamente cortesano, cuyas características influyen decisivamente en la forma final de la obra.

Empezando por el propio título, hay muchos elementos en la colección cuyo principal –si no único– propósito es la celebración de la destinataria, Ginevra Sforza, esposa de Giovanni II Bentivoglio. Ante esta situación, es esencial comprender ciertos detalles de la vida y la personalidad de Ginevra para apreciar algunas de las particularidades del trabajo que Sabadino le dedica.

Ginevra Sforza, hija ilegítima de Alessandro Sforza, señor de Pesaro, fue dada en matrimonio a Sante Bentivoglio, casi 15 años mayor que ella²². Ginevra tuvo dos hijos con Sante (Costanza y Ercole), aunque el matrimonio solo duró nueve años, ya que Sante murió en 1463. Tan solo siete meses después de la muerte de su marido, Ginevra se casó con Giovanni II Bentivoglio, primo y heredero de Sante, con quien tuvo dieciséis hijos. El poco tiempo transcurrido entre la muerte de su primer marido y su segundo matrimonio ha llevado a un amplio grupo de estudiosos a afirmar –sobre la base de los testimonios de algunos cronistas del siglo XV– que los nuevos cónyuges ya mantenían una relación con anterioridad a la muerte de Sante.

Más allá de las circunstancias que pudieran haber motivado esta unión, lo cierto es que, con su segundo matrimonio, el poder político de Ginevra aumentó considerablemente. No en vano, son numerosos los testimonios que describen cómo Giovanni sucumbió no pocas veces a los consejos de su esposa a la vez que

22. El enlace tuvo lugar en Bolonia en mayo de 1454.

se conservan innumerables documentos históricos que describen el carácter cruel, irascible y vengativo de Ginevra, que en muchas ocasiones animó a sus hijos y a su marido a cometer actos que acabaron en un derramamiento de sangre.

En vista de la influencia de la dedicataria en la corte bentivolesca del último decenio del siglo XV y sin perder de vista la cercanía de la muerte del conde Andrea, no es de extrañar que Sabadino escogiese precisamente a Ginevra no solo como destinataria de su trabajo, sino como la propia inspiración de esta obra, con la que, presumiblemente, el autor confiaba en gozar de la protección y el patronazgo de la principal rama de la dinastía una vez que su mecenas falleciese.

4.2 Descripción de la obra

La *Gynevera de le clare donne*²³ se divide en 35 capítulos. De estos, el primero es una dedicatoria y un elogio a Ginevra Sforza, que incluye una especie de resumen de su vida, especialmente desde el momento en que se casó con Giovanni Bentivoglio. El último capítulo consiste en una «Instructione de l'opera, che se presenti a la mia excelsa Madonna, dove debbe stare perpetuamente» (Arienti, 1888: 379).

23. El texto de la *Gynevera* ha llegado hasta nosotros gracias a dos manuscritos autógrafos. El primero de ellos, más ricamente ornamentado pero peor conservado, se encuentra en el Archivio di Stato di Bologna (cod. Miniati, nº 46), mientras que el segundo se custodia en la Biblioteca Palatina de Parma (ms. 1295 del Fondo Parmense). A finales del siglo XIX, Ricci y Bacchi della Lega editaron la obra siguiendo el testimonio del códice boloñés para la Scelta di curiosità letterarie dirigida por Zambrini (vid. Arienti, 1888). Descripciones de la obra se pueden hallar en Chandler (1981) y Rodríguez-Mesa (2020).

Entre ambas secciones se encuentran los 33 capítulos restantes, cada uno de los cuales está dedicado a la vida de una mujer famosa y virtuosa²⁴.

En la elección de sus protagonistas, Sabadino privilegia a aquellas mujeres que han vivido en épocas recientes (prácticamente una treintena de sus personajes comparten este rasgo), tal vez con el objetivo de que su existencia siga viva en la memoria del público cortesano entre el que circulará la obra.

Quizá precisamente por la frescura de este recuerdo en la mente de los potenciales lectores, Arienti se muestra muy cauto a la hora de narrar episodios turbios de la vida de sus protagonistas, lo que da lugar en muchas ocasiones a biografías en las que se ensalzan siempre las mismas virtudes, sin que a veces sea fácil distinguir a los personajes entre sí. Esta homogeneidad en el tratamiento también se aprecia en la técnica narrativa seguida por el autor en la mayoría de las vidas. En su mayor parte, las biografías remiten al mismo esquema de base, al que se añaden algunas modificaciones en función del conocimiento directo que Arienti pudiera tener acerca del personaje cuya vida narra. Los elementos

24. La edición de Ricci y Bacchi de la Lega contiene dos errores en la numeración de los capítulos, ya que repite dos veces el número 9 –aplicado tanto al noveno capítulo, «De Zoanna secunda duchessa di Austria» (Arienti: 1888: 81), como al décimo (numerado 9²), «De Isabella regina consorte del Re Rainero» (Arienti: 1888: 92)– y el número 10 –repetido tanto en la undécima biografía, «De Janna polcella gaya de Franza» (Arienti, 1888: 100), como en la duodécima (numerada 10²), «De Zanna di Bentivogli bolognese» (Arienti, 1888: 114)–. Tal vez, sin darse cuenta de esta anomalía, Chandler, en una de las pocas descripciones globales de la *Gynevera* afirma que «alla dedica seguono trentadue biografie» (1981: 223).

que conforman este esquema de partida suelen ser los siguientes:

1. Nombre de la mujer
2. Mención a su nacimiento
3. Linaje al que pertenecía
4. Descripción de su aspecto físico y de su carácter
5. Datos sobre su vida
6. Descripción de su muerte
7. Digresión moralizante para destacar sus virtudes
8. Alusión al enebro

Precisamente, en aquellos casos en los que Sabadino tuvo la oportunidad de conocer a la mujer cuya existencia narra, los datos aportados sobre el aspecto, el carácter, la vida y la muerte de la protagonista se enriquecen con un preciosismo que rompe con la monotonía imperante en las vidas, transformando la obra en un relato de anécdotas y datos diversos que contribuyen a humanizar en cierto modo la naturaleza ideal de los personajes. Así, el autor nos cuenta, por ejemplo, la paciencia con la que Paola Gonzaga soportaba el dolor causado por su joroba, la repulsión que sentía Ippolita Sforza cada vez que veía a una mujer escupir o la habilidad de Costanza Strozzi Gonzaga para bordar.

No obstante, si hay un elemento original en la construcción de las biografías de la *Gynevera* que contribuye aún más a la unidad de la obra, este se halla en el cierre de cada vida. En el pasaje final de cada uno de los 33 capítulos centrales, el autor alude a una cualidad diferente del enebro –una especie de *senhal* tras el que se oculta el nombre de la dedicatoria²⁵– que se relaciona con la vida que se acaba

25. Recuérdese la asonancia entre «ginepro» en italiano y el nombre de la consorte de Giovanni II.

de narrar. Con esta metáfora y a través del conjunto de la obra, el autor retrata el crecimiento de una planta de enebro. En ella, cada rama encarna a una de las protagonistas, pero el tronco de esta ilustre planta está representado por la misma Ginevra. En otras palabras, gracias a la dedicatoria, el árbol se mantiene arraigado al suelo, se alimenta y puede seguir brotando y albergando vida bajo la sombra que las ramas proyectan.

Esta metáfora puede observarse ya desde las primeras vidas. En la biografía dedicada a Teodolinda de Baviera, que abre la colección, Arienti explica que «la Gynevera [è una] obra recordata per ornare bene de fronde del nostro amato Gynevero, che tanto letifica per sua virtù ciascuno» (Arienti, 1888: 16), mientras que en la de Picciola Piatési, la segunda protagonista, añade «per curare la sua memoria resti cum virtuosa fama insieme cum l'altre clare donne a l'ombra del nostro pudico Gynevero, che onora ciascuno, che lo contempla et mira» (Arienti, 1888: 24-25).

En cuanto a las fuentes utilizadas por Sabadino para la construcción de cada vida, como observó Chandler (1981: 227), se pueden identificar cuatro procedimientos diferentes según la relación del autor con la protagonista de cada capítulo: la experiencia personal, la información obtenida de otras personas, los documentos públicos y las obras literarias.

Para documentarse acerca de los personajes más lejanos, sobre todo en términos cronológicos, Arienti recurre fundamentalmente a obras literarias, como se puede ver en la vida de Teodolinda de Baviera²⁶.

26. Como observó Chandler (1981: 228), esta biografía presenta una peculiaridad ya que, aunque Sabadino cita como fuente utilizada «le Epistole del divo Gregorio» (Arienti, 1888: 10),

El uso de documentos públicos también fue muy útil para componer las biografías de aquellos personajes de los que Sabadino no pudo tener un testimonio directo. En este sentido, hay que recordar que un número relativamente elevado de las protagonistas procede de la ciudad de Bolonia, lo que se podría explicar en el hecho de que, para el autor, era más fácil documentarse para la composición de estas vidas mediante la consulta de los archivos locales, a los que habría tenido libre acceso gracias a sus vínculos con la corte²⁷.

En lo que atañe a los personajes más cercanos a la época de la escritura, Sabadino utiliza información propia o datos proporcionados directamente por conocidos pertenecientes a círculos cercanos a los personajes²⁸. Hay que tener en cuenta que los diversos cargos que ocupó el autor dentro de la corte boloñesa y, sobre todo, su papel de secretario del conde Andrea, le proporcionaron una red de contactos bastante densa en toda la península italiana, a través de la cual tuvo la oportunidad de establecer relación tanto con algunas de las mujeres que luego serían sus protagonistas como con otros cortesanos a su servicio.

Desde un punto de vista cualitativo, cabe señalar que –como ya se ha indicado–

los datos aportados coinciden casi en su totalidad con los ofrecidos por el *Supplementum chronicarum* de Foresti, publicado en Brescia en 1485.

27. Véanse, a estos efectos, las vidas dedicadas a Picciola Piatessi (II), Teodora dei Rodaldi (IV), Francesca Venusta da Polenta (VI) o Giovanna Bentivoglio (XI). No olvidemos, asimismo, que este gusto por las protagonistas locales puede estar igualmente motivado por la audiencia para la que el autor estaba concibiendo su obra.

28. Este es el caso, por ejemplo, de la vida de Juana de Arco, de la que Arienti tuvo noticia gracias a su correspondencia con el viajero florentino Benedetto Dei.

son precisamente estas vidas las partes de la *Gynevera* en las que la narración fluye con más vigor y, por ende, son los capítulos que resultan más amenos al lector, ya que los detalles aportados por el autor dan lugar a un procedimiento narrativo que, en muchas ocasiones, parece alejarse del propósito didáctico y moralizante para converger con los esquemas del relato que Sabadino ya había utilizado en *Le porrettane*.

Con todo, la principal peculiaridad de la *Gynevera* en lo que se refiere a la lista de los protagonistas se hace evidente hacia el final de la obra y es consecuencia directa de la inclusión de personajes de los que Arienti tenía conocimiento directo; es más, incluso se podría decir que es el resultado de la radicalización de la explotación de esta fuente. En efecto, en la vida XXXII, el autor elige como protagonista a «Francesca Bruna de li Arienti, bolognese» (1888: 361), su propia esposa. Sin embargo, este capítulo no constituye un fenómeno aislado ya que en la vida XXXIII y última antes del cierre de la antología, Sabadino habla «De quella che al presente el bel nome si tace» (1888: 371), una mujer anónima cuyo nombre oculta pero identificable con Camilla Bruni, hermana de su esposa y –como ya se ha apuntado– destinataria velada del *Trattato*.

Una vez terminadas las referencias a su propia familia, Arienti cierra la obra con una «licencia», como la llamaron Ricci y Bacchi della Lega (Arienti, 1888: XXX), en la que pide al libro que visite a Ginevra en el palacio de Belpoggio y aprovecha para incluir una larga lista de mujeres nobles de la época a las que considera dignas de elogio por diversos motivos. A estas mujeres nobles se pasa revista de acuerdo con una estructura tripartita según la cual se menciona primero a las damas boloñesas,

luego al resto de mujeres italianas y, por último, a dos personajes destacados del otro lado de los Alpes: Ana, hija del rey Luis de Francia, e Isabel de Castilla²⁹.

Si con respecto al *Trattato* se hizo hincapié en la conciencia que Sabadino poseía acerca de las amenazas que los hombres podían suponer para las mujeres en ciertas ocasiones, la máxima que el autor parece seguir en la *Gynevera* es el retrato de la mujer virtuosa por sí misma y sin que necesariamente tenga que haber un contexto externo que desencadene esta virtud. Así, entre las mujeres de este segundo compendio destacan figuras con un peso político de primer orden como Teodolinda de Baviera (I), Juana de Arco (VIII), Giovanna Bentivoglio (XI) o Margarita de Escocia (XXVII), pero también se dan cita féminas que destacaron por su rectitud, moralidad y religión, como Isolda de Nugarola (XX), Catalina de Bolonia (XXIII) o Isabel de Aragón (XXIV). En cualquier caso, todas estas mujeres comparten un segundo rasgo que, además, se erige como una de las principales características de la *Gynevera* y es el hecho de que todas ellas existieron realmente. En efecto, de entre todos los catálogos de biografías femeninas ejemplares que surgieron en el Quattrocento italiano, este compendio es uno de los pocos cuyo elenco de protagonistas incluye exclusivamente a personajes históricos.

Este ingrediente, con el que quizás Sabadino buscaba llamar la atención o sumar adeptos a sus intencionalidades cortesanas, hace que, además, el foco de la ejemplaridad femenina se traslade

29. Como se verá más adelante, los datos que Sabadino aporta acerca de Isabel la Católica son fruto de una adición a la *Gynevera* presumiblemente fechable en 1492, puesto que ya recogen información sobre la toma de Granada.

al mundo real y abandone por completo –y, en el caso de Arienti, de forma definitiva– el terreno de las fábulas, los mitos y la literatura. Desde esta óptica, la *Gynevera* podría incluso considerarse como el contrapunto femenino de los espejos de príncipes. Así, se trata de una obra con una dedicataria femenina que se hallaba en una clara posición de poder y que ofrece una serie de biografías basadas en experiencias cuya imitación se sugiere.

De acuerdo con estos elementos, en el paso del *Trattato* a la *Gynevera*, Arienti parece ganar conciencia acerca del papel público y político que la mujer está llamada a desempeñar y que, en no pocas ocasiones, contrasta con la tiranía o con la poca pericia de los hombres mencionados en la obra³⁰.

5. El *Elogio di Isabella* (aprox. 1493)

Este recorrido hacia la toma de conciencia de la mujer como figura, no solo moral, sino también política llega a su culmen con la tercera y última de las obras acerca de las que aquí discurriremos: el *Elogio di Isabella*³¹, dedicado a Isabel la Católica.

Como se ha indicado, en la conclusión de la *Gynevera*, Sabadino ya había cantado las alabanzas de la monarca castellana, acerca de la cual afirma lo siguiente:

Dirai che ancora averei saputo cum molta gloria recordare de quanta illustre fama è già

30. Véase, a estos efectos, el enorme contraste ya desde la primera de las biografías entre el modo ejemplar y justo de ejercer el poder de Teodolinda de Baviera y la crueldad de su marido, Aginolfo.

31. El *Elogio* ha llegado a nuestros días gracias a un manuscrito conservado en la Sächsische Landesbibliothek de Dresde (ms. F.134).

facta aeterna Isabella, moglie di Ferdinando, glorioso re di Spagna, che se può dire essere lei sola stata casone, havere cum li prudenti suoi conforti conservato tanto tempo il campo el re suo marito, cum florente exercito, a la expugnatione del potentissimo re di Granata, per augmento de la cristiana fede; fin lei essere stata continuamente in campo, et intravenuta ne le bataglie sempre, come uno peritissimo duca d'arme; et quanto tutto lo exercito et il proprio marito in lei haveano speranza de victoria, amorevolmente de ella parlando; et quanto il domato re di Granata del nome de tanta felice regina temea; et quanto siano le sue belezze, li suoi ornamenti et glorie de' costumi, et de le regie magnificentie et magnanimità in perdonare; et pompe, più presto celeste che humane. (Arienti, 1888: 403-404)

La noticia de la conquista del reino nazarí llegó a Bolonia el 7 de febrero de 1492, según el testimonio de Gaspare Nadi en su *Diario*³². Por ende, al menos en su versión definitiva, este fragmento es fruto de una reelaboración posterior a la redacción de la *Gynevera*, que se concluyó en torno a 1490 (vid. nota 29).

No se puede descartar que la hazaña granadina despertase la curiosidad de Arienti por la soberana castellana y que a partir de ese momento el autor comenzase a documentarse sobre los antepasados y la historia de la reina, pues el conocimiento que sobre la dedicataria se desprende de algunas partes del *Elogio* es bastante pormenorizado. No obstante, cabe indicar

32. Nadi describe la llegada de la noticia con las siguientes palabras: «Rechordo chome el re de Spagnia tose Garnata a re de Garnata vene le litre a Bolognia a di 7 de febraro 1492 se dise vi era stado a campo quindesse ani pressela per forza e presse el fiolo del re se dise che l'avea in preson doe milia cristiani e lo re de Spagna li fecie tuti amolare e detegie dinari e fegie grandisimo onore perché ierano stadi fedili cristiani» (Nadi, 1886: 164).

que no todo el contenido que Sabadino vertió en esta nueva obra era igualmente original, ya que algunos de sus pasajes son claramente deudores de su producción anterior y, en especial, de algunas de las biografías del *Trattato*.

Por lo que concierne a su estructura, la obra se abre con una expresión de la admiración que Sabadino siente hacia Isabel:

Per la qual cosa io ardo cum uno sincero sperone di fede e de caritate al fianco far-te nota mia devozione cum quella grazia de ingegno che la divina munificenzia me ha concessa aciò per iucundità de la propria anima sia legato ne la tua regale benivolenzia. (f. 1v.)

Tras estas palabras, comienza la exposición de la biografía de la monarca en la que, como se ha indicado, las alusiones a sus antepasados y a la historia castellana son constantes. La biografía propiamente dicha se corona con un amplio excursus acerca del proceso de la Reconquista que llevó a la expulsión de los musulmanes de la península, narración a la que Sabadino dedica 15 folios del manuscrito de Dresde (ff. 37r.-52r.). No obstante, esta amplitud no debe llevar a concebir el *Elogio* como una obra en la que Isabel sea alabada por su arrojo o su valor militar, poco tiene que ver en este aspecto con la iniciativa con la que ciertas mujeres de la *Gynevera* se comportaban en tiempos de guerra³³. Por el contrario, la reina católica está a la sombra de su esposo en lo que atañe a las

33. Piénsese, por ejemplo, en Juana de Arco (X) o Giovanna Bentivoglio (XI). Igualmente, esta mansedumbre de Isabel en el *Elogio* llama la atención si se lee recordando una de las frases del pasaje conclusivo de la *Gynevera* que acabamos de citar y que dice de la reina católica «essere stata continuamente in campo, et intravenuta ne le bataglie sempre, come uno peritissimo duca d'arme» (Arienti, 1888: 404).

cuestiones bélicas y se limita a ocuparse de las provisiones del ejército, del cuidado de los heridos, del auxilio espiritual de los necesitados, de la celebración de misas y de la construcción de iglesias en los territorios conquistados. Las siguientes palabras resumen a la perfección este segundo plano en el que Isabel se mantiene con respecto a Fernando para con las cuestiones de la guerra³⁴:

Andando il tuo caro re consorte cum animo invicto ed erculeo a la expugnazione del regno de la magna Granata, tu, regina magnanima, adcesa e inflamata per l'onore e triunfo de Cristo, non come Ipsocratea in abito d'omo il suo Mitridate, ma cum il proprio aspecto de la tua sacra Maiestà, cum più de cinquecento carette lo sequitavi e cum aromataria, medicine e commeate e victuarie per le necessitate del campo in le confine de lo exercito. E ivi residendo per custodia cum le tue dilicate figlie e dame le quale e tu, come la diva Ursia e sue numerose virgene certante per la cristiana fede, oravi Dio che'l tuo consorte re salvo cum victoria retornasse. Procedevi a li stipendii de lo exercito de denari e victuarie. Li mandavi subsidiie duci d'arme. Li militi vulnerati li facevi cum carità e liberalitate e de altre infirmitate curare de medecine e medici [...] che in mente me viene la degna lectura de quella Busa, presante donna pugliese. (ff. 37r.-38r.)

Tras la descripción de la guerra contra los nazaríes, el lector del *Elogio* tiene la sensación de que, como Kolsky afirmó, «Arienti has exhausted all his precise, contextualized knowledge of the Queen»

34. Entre los escasísimos estudios acerca del *Elogio* que la crítica ha llevado a cabo, cabe mencionar el reciente aunque sucinto análisis de la sumisión de Isabel a Fernando en la obra por lo que respecta a las cuestiones bélicas apuntado por Milligan, 2018: 160. Por lo que concierne a este mismo motivo, véase igualmente el apunte de Fernández de Córdoba Miralles, 2015: 209-210.

(2005: 100). Sin embargo, la obra no ha hecho más que llegar a su ecuador. Es en la segunda mitad donde Sabadino reaprovecha buena parte de los *exempla* del *Trattato*. En efecto, entre los ff. 52v.-72r. expone una serie de biografías de mujeres míticas que destacaron –como Isabel– por su castidad. Al margen de los ejemplos extraídos de su primera obra sobre las mujeres³⁵, el autor incluye las vidas de Olimpia, Semíramis, Veturia, Hipsicratea, Busa, Tomiris y Pentesilea (todas ellas provenientes del *De mulieribus* boccaccesco), además de las biografías de Catalina de Bolonia y de Ippolita Sforza, procedentes de la *Gynevera*.

Con todo y a pesar de este nutrido corpus de *exempla*, la castidad no era la única virtud por la que Isabel era célebre y celebrada por Sabadino. La otra gran característica que tradicionalmente se ensalza en la monarca es la intensidad de su fe cristiana y, para alabarla e ilustrarla, tras el desfile de mujeres castas, Arienti expone una serie de vidas de santos y de episodios bíblicos en el *Elogio* (ff. 72v.-92r.). Estas referencias a las Escrituras culminan con la inserción de la destinataria y de su marido en el mundo ejemplar acerca del que se está discutiendo; así, el autor describe una visión de los Reyes Católicos en el reino celestial (ff. 99v.-103v.). Tras esta descripción, la obra se cierra con la explicitación por parte de Sabadino de la verdadera intencionalidad del *Elogio*: el autor se pone al servicio de la destinataria indicándole una serie de conocidos en común a través de los cuales puede ponerse en contacto con él (f. 104r.).

35. Camila, Clelia, Lucrecia, Susana, Judit, Virginia, Hipo, Tucia, Claudia Quinta, las esposas de los cimbrios, Elisa o Dido y Sulpicia.

Lo prosaico y abrupto de este colofón tras la visión celestial de los monarcas hispanos llama especialmente la atención, pero sirve para aclarar cuál era el verdadero propósito de Sabadino con la obra: la búsqueda de mecenazgo en un momento de clara necesidad o casi de desesperación para el autor. Fue quizás lo aguzado de la carestía que estaba atravesando el motivo que le impulsó a tratar de dar el gran salto geográfico en busca de patronazgo, pues cabe recordar que el *Elogio* no es solo el primer y único intento de búsqueda de mecenas de Arienti fuera de Italia, sino incluso más allá del limitado horizonte de las cortes septentrionales.

En cualquier caso, y aunque huelga decir que –como en el caso de la *Gynevera*– también este intento fue en vano, el *Elogio* sigue siendo testigo hoy en día del modo en que se percibían las relaciones entre España y las cortes italianas del ocaso del siglo XV, además de un valioso testimonio del modo en que los autores cortesanos reelaboraban sus obras para ofrecérselas al mejor postor.

6. Conclusiones

El recorrido llevado a cabo en estas páginas ha abordado tres obras y un autor que hasta ahora han estado al margen de los estudios acerca de la «querelle des femmes». Sin embargo, a través de la panorámica obtenida, se ha probado la conciencia de los problemas específicos de las mujeres que tenía Sabadino degli Arienti y se han ilustrado los mecanismos que demuestran cómo el autor va moldeando, madurando y reelaborando esta cuestión a lo largo del arco cronológico de seis años en que se insertan los tres títulos analizados.

En el camino que parte del *Trattato*, finaliza en el *Elogio* y discurre por la *Gynevera*, Sabadino impregna el humanismo cortesano propio de sus coordenadas históricas y geográficas de lo que podríamos denominar una suerte de feminismo *avant la lettre* que se esgrime como instrumento cortesano. Además, el modo en que esta defensa del considerado como sexo débil se aduce en la órbita cultural de la corte evoluciona y se hace más complejo entre una obra y otra. Así, con el pretexto de resarcirse de un agravio familiar, en el *Trattato della pudicizia*, Arienti trata de concienciar a la élite social de la época de los abusos a los que las mujeres están expuestas, unos abusos que, por su naturaleza intrínseca, amenazan exclusivamente al sexo femenino y lo convierte en especialmente vulnerable ante los ojos de una sociedad en la que el gobierno, las leyes y la moral eran dictados y estaban regidos por hombres.

Dejando momentáneamente al margen la intencionalidad de las dos últimas obras, cabe destacar cómo, con la composición de la *Gynevera de le clare donne* y, sobre todo, con la selección del elenco de protagonistas, el proceso de concienciación de Arienti acerca de las virtudes y del poder femeninos alcanzan un nuevo nivel. En efecto, en la obra dedicada a Ginevra Sforza, las protagonistas son –como la destinataria y los potenciales lectores– personas de carne y hueso que no han ganado su fama gracias a la imaginación o a la pluma de escritores o artistas de tiempos pasados, sino por sus propios méritos. Asimismo, a diferencia del *Trattato*, las virtudes aquí narradas trascienden el ámbito de lo que se podría considerar eminentemente femenino para adentrarse en cuestiones tan valoradas entre los varones como el ardor guerrero o la destreza política.

Para concluir el itinerario, en el *Elogio di Isabella* convergen ambas vertientes para ensalzar la materialización de las virtudes que se debían emular según las dos obras anteriores: la reina católica se erige como excelso ejemplo de mujer en el que se añan todos los dones previamente expuestos, en la esfera privada es un dechado de moralidad y virtudes cristianas, en la vida política es una sabia gobernante y una consorte ejemplar. No en vano, si se considera el conjunto de las tres obras, el *Elogio* es el único título que no se presenta con un objetivo didáctico o moral, sino claramente encomiástico y celebrativo.

No obstante, hay otro aspecto en el que Sabadino también parece ser consciente del poder femenino o, cuando menos, aboga por un reconocimiento público de este empoderamiento y esta cuestión tiene que ver, precisamente, con la intencionalidad de la *Gynevera* y del *Elogio*. Ya hemos puesto de manifiesto en repetidas ocasiones que todo apunta a que la motivación última que condujo al autor a la redacción de estas obras no fue otra que la búsqueda de un nuevo mecenas; en un primer momento, en la rama principal de los Bentivoglio y sin salir de Bolonia y, unos años más tarde, en la reina católica, tal vez intuyendo que, con la toma de Granada, se incrementarían los fondos de las arcas reales. En cualquier caso, lo significativo a los efectos aquí analizados es el hecho de que ambos intentos de hallar nuevos mecenas y protectores fueron dirigidos a mujeres, elemento que implica una singularidad y un cierto grado de ruptura con la tónica imperante en la política del ocaso del Quattrocento italiano.

En resumen, a tenor de todo lo hasta aquí expuesto, se puede concluir fácilmente que la recuperación crítica de la figura de Giovanni Sabadino degli Arienti y de

sus obras redundará en un mayor conocimiento de las ideas que articulaban el pensamiento filógeno de los intelectuales italianos del último tercio del siglo XV.

Bibliografía

Arienti, G. S. (1888). *Gynevera de le clare donne*, Bolonia, Romagnoli-Dall'Acqua.

Arienti, G. S. (2001). *The Letters of Giovanni Sabadino degli Arienti (1481-1510)*, Florencia, Olschki.

Campori, G. (1880). *Giovanni Sabadino degli Arienti e gli Estensi*, Módena, Vincenzi e nipoti.

Chandler, S.B. (1952). "A Renaissance news correspondent", *Italica*, XXIX, 158-163.

Chandler, S.B. (1953). "Appunti su Giovanni Sabadino degli Arienti", *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXX, 346-350.

Chandler, S.B. (1954a). "Il *Trattato della pudicizia* di Sabadino degli Arienti", *La bibliofilia*, LVI, 110-113.

Chandler, S.B. (1954b). "Due raccolte di rime compilate nel Quattrocento", *Rinascimento*, V, 112-116.

Chandler, S.B. (1954c). "Un corrispondente per Lodovico il Moro", *Archivio storico lombardo*, LXXX, 233-236.

Chandler, S.B. (1973). "Arienti, Giovanni Sabadino degli", en vol. col. AA.VV., *Dizionario Critico della Letteratura Italiana*, Turín, UTET, I, 112-113.

Chandler, S.B. (1981). "La *Gynevera de le clare donne* di Sabadino degli Arienti", *Giornale storico della letteratura italiana*, CLVIII, 222-234.

- Dallari, U. (1888). "Della vita e degli scritti di Giovanni Sabadino degli Arienti", *Atti e memorie della Regia Deputazione di storia Patria per le province di Romagna*, VI, 178-218.
- Fantuzzi, G. (1781-1794). *Notizie degli scrittori bolognesi* (9 vols.), Bologna, San Tommaso d'Aquino.
- Fernández de Córdova Miralles, Á. (2015). "El 'Rey Católico' de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)", *Medievalismo*, 25, 197-232.
- Finzi, V. (1901). "Il Libro consolatorio di Giovanni Sabadino degli Arienti a messer Egano Lambertini", *Ateneo Veneto*, XXIV, 129-140.
- Frati, L. (1898). *Giovanni Sabadino Arienti*, Bologna, sin datos de la editorial.
- Ghinassi, G. (1962). "Arienti, Giovanni Sabadino degli", en vol. col. AA.VV. *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, IV, 154-156.
- James, C. (1996). *Giovanni Sabadino degli Arienti. A Literary Career*, Florencia, Olschki.
- Kolsky, S. (2005). *The Ghost of Boccaccio: Writings on Famous Women in Renaissance Italy*, Turnhout, Brepols.
- Luzio, A. y R. Renier (1901). "La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga", *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XXXVIII, 49-56.
- Mazzi, C. (1900-1901). "Il Trattato della pudicizia di Sabadino degli Arienti", *La bibliofilia*, 2, 269-274.
- Milligan, G. (2018). *Moral Combat. Women, Gender, and War in Italian Renaissance Literature*, Toronto, University of Toronto Press.
- Nadi, G. (1886). *Diario bolognese*, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua.
- Petronio, G. (dir.) (1966). "Arienti, Giovanni Sabadino degli", en vol. col. AA.VV. *Dizionario Enciclopedico della Letteratura Italiana*, Roma-Bari, Laterza.
- Petzholdt, J. (1840). "Über zwei Dresdner Handschriften des Giovanni Sabadino degli Arienti", *Serapeum*, 1, 39-42.
- Renier, R. (1888a). "Recensione a Joanne Sabadino degli Arienti, *Gynevera de le clare donne*", *Giornale storico della letteratura italiana*, XI, 205-218.
- Renier, R. (1888b). "Nuove notizie di Giovanni Sabadino degli Arienti", *Giornale storico della letteratura italiana*, XII, 301-305.
- Rodríguez-Mesa, F.J. (2020). "La *Gynevera de le clare donne* di Giovanni Sabadino degli Arienti: un primo approccio", *RSEI*, 14, 27-34.
- Roediger, F. (1889). *Lettere inedite di Sabadino degli Arienti e Trancedino a Benedetto Dei*, Firenze, Tipografia Cooperativa.
- Von Arx, S. (1909). *Giovanni Sabadino degli Arienti und seine Porrettane, Inaugural Dissertation der philosophischen Fakultät der Universitäts Freiburg in der Schweiz*, Friburgo, Hof- und Universitäts- Buchdruckerei von Junge & Sohn.
- Warner, G. (1920). *Descriptive Catalogue of Illuminated Manuscripts in the Library of C. W. Dyson Perrins*. Oxford, Oxford University Press.
- Zaccaria, V. (1978). "La fortuna del *De mulieribus claris* del Boccaccio nel secolo XV: Giovanni Sabadino degli Arienti, Iacopo Filippo Foresti e le loro biografie femminili (1490-1497)", en vol. col. F. Mazzoni (coord.) *Il Boccaccio nelle culture e letterature nazionali*, Florencia, Olschki, 519-545.

MISOGINIA ESTÉTICA EN EL «ART NOUVEAU». EL MIEDO A LA MUJER NUEVA EN LA SOCIEDAD DE «FIN-DE-SIGLO»: DE LA SALOME DE HUYSMANS A LA LULÚ DE WEDEKIND

ART NOUVEAU AND AESTHETIC VIOLENCE AGAINST WOMEN. FEAR OF THE NEW WOMAN IN FIN DE SIÈCLE SOCIETY: FROM SALOME (BY HUYSMANS) TO LULU (BY WIDEKIND)

José María Seco Martínez

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
jmsecmar@upo.es

Recibido: septiembre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Art nouveau, violencia estética, sufragismo, decadentismo, expresionismo, femme fatale
Keys words: Art nouveau, aesthetic violence, suffragism, decadetism, expressionism, femme fatale

Resumen: En el tránsito del s. XIX al XX confluyen en Europa movimientos y tendencias intelectuales de toda laya (socialismo, anarquismo, regeneracionismo, espiritualismo, krausopositivismo, etc), junto a tendencias artísticas como el esteticismo, el decadentismo, el simbolismo, el modernismo literario, el expresionismo, etc..., como un reflejo del estado espiritual de la época, de pose anti-burguesa y profundamente antipositivista. A esta eclosión intelectual y cultural se la conoce bajo la expresión “fin de siècle” y está asociado a las corrientes esteticistas, influidas por la filosofía nietzscheana, que se agruparán bajo la expresión “art nouveau”; corrientes diversas entre sí pero coincidentes en su actitud discriminatoria hacia las mujeres. En este trabajo analizamos su influencia en el nacimiento de un nuevo estereotipo femenino, vinculado a una imagen de la mujer especialmente ominosa y exagerada del mal, que acabará poblando a través de la bohemia artística y literaria de la época el imaginario estético del siglo XX. Ahora el rechazo a la mujer nueva se dirige en el campo de la imagen y de las palabras.

Abstract: In the transition from the 19th to the 20th century, intellectual movements and trends of all kinds (socialism, anarchism, regenerationism, spiritualism, krausopositivism, etc.) converged in Europe, together with artistic trends such as aestheticism, decadentism, symbolism, literary modernism,

expressionism, etc., as a reflection of the spiritual state of the time, with an anti-bourgeois and profoundly anti-positivist attitude. This intellectual and cultural hatching is known under the expression “fin de siècle” and is associated with the aesthetic currents, influenced by the Nietzschean philosophy, which will be grouped under the expression “art nouveau”; diverse currents among themselves but coinciding in their discriminatory attitude towards women. In this paper we analyze their influence on the birth of a new feminine stereotype, linked to a particularly ominous and exaggerated image of evil, which will end up populating through the artistic and literary bohemia of the time the aesthetic imaginary of the twentieth century. Now the rejection of the new woman takes place in the field of image and words.

1. Introducción

La existencia del patriarcado se nos muestra hoy como algo incuestionable¹,

1. Incuestionable sí, pero con diferencias dependiendo de las distintas interpretaciones que desde los feminismos se han hecho del Patriarcado. Así para el llamado feminismo liberal (V., por ejemplo, Friedan, B., *The Feminine Mystique*, New York, Penguin, 1963; o también Moller Okin, S. “Liberalismo político, justicia y género”, en Castells, C. (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996) el patriarcado ha sido superado merced a las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, en la medida en que consiguieron traer la igualdad de derechos, si bien considera siguen vigentes todavía determinados prejuicios y no pocas exclusiones. Por eso fia las soluciones a la igualdad y al principio de oportunidades para todos. Para el feminismo “socialista” o “marxista” (V. Hennessy, R., Ingraham (ed.), (1997), *Materialist Feminism. A*

como ha elucidado de sobra la ontología feminista, que alcanza a todos los espacios de la vida², supeditando a las mujeres en todos los planos. Es mucho más que una cultura androcéntrica de encierros aislados y diferenciados, que excluye a las mujeres y disciplina sus cuerpos. Es una visión antropológica del mundo que prefigura las relaciones sociales desde la subordinación y la desvalorización de lo femenino, como si de una verdad irrefutable se tratara, como algo natural³. La in-

Reader in Class, Difference, and Women's Lives, London, Routledge, 1997; o también Jaggar, A. M. “*Socialist Feminism and Human Nature*”, en Sterba, J. P., *Justice. Alternative Political Perspectives*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1992) el patriarcado opera junto al espacio de la producción, de modo que mientras no se cambien las relaciones entre capital y trabajo, no será posible la caída del patriarcado. Producción y patriarcado han jugado una papel crucial en la perpetuación de las relaciones de dominación entre hombres y mujeres; y, por último, el considerado feminismo “postcolonial” (sobre todo Bell, H., “Black Women: Shaping Feminist Theory”, en James, J., y Sharpley-Whiting, T. D., *The Black Feminist Reader*, Oxford, Blackwell, 2000) considera, que ambas opciones no han prestado suficiente atención a la centralidad que el patriarcado asume en el diseño de las relaciones sociales. El patriarcado es un orden de valores que articula relaciones de dominación económicas, étnicas y de orientación sexual; y reprocha a ambos que hayan impulsado espacios de emancipación para la mujer, sin reparar en la diversidad de usos culturales del mundo y en la necesidad de que sean las propias mujeres las que, desde sus propia matriz cultural, las que sigan una estrategia de guerra a los esquemas patriarcales.

2. Simón Rodríguez, E., *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Madrid, Narcea, 1999, p. 19

3. Como un sistema de ingeniería social que propone y ejerce el control sobre “la reproducción social de las mujeres” Boaventura, S., *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p.325.

terpretación que la antropología androcéntrica ha hecho de la división histórica del trabajo entre hombres y mujeres, excluyendo a la mujer del espacio de la producción y confinándola a la soledad silenciosa del hogar, es sólo el exponente de una tradición mucho más amplia que supedita a la mujer como un hecho natural.

Cabe entonces preguntarse, ¿existe un nexo de unión entre las diferentes mujeres en la historia? Podría decirse que sí. La maternidad, el cuidado de niños, la atención a ancianos y a enfermos, la satisfacción de las necesidades materiales y sexuales de los hombres, han sido tareas encomendadas de manera tradicional a las mujeres. Unas tareas que han sido definidas por los hombres y que están marcadas por la abnegación. Unas tareas destinadas al silencio y que no merecen ser contadas. Condenadas a ser meros testigos sin valor, las mujeres han permanecido ocultas y sin conciencia de sí mismas; aisladas unas de las otras y en espacios muy limitados –desde el Gineceo griego a la habitación que describiría Virginia Wolf⁴–.

El patrón patriarcal ha construido el mundo siempre a espaldas de las mujeres. El hombre ha estado *per se* en la vida social, donde queda instalada la política, el sa-

4. Recordemos sino a Virginia Woolf y los problemas que planteaba ante la falta de espacios: la mujer no dispone de una habitación propia donde crear, viajar y vivir sin ninguna tutela. Carece de un espacio donde llevar a cabo el deseo humano de ser autónomo, en un mundo que le pertenece tanto como al hombre. Forrester, V., *Virginia Woolf. El vicio absurdo*, Madrid, Ultramar, 1977, p. 69. De hecho es la propia Virginia Woolf la que en *Tres guineas* denuncia la discriminación que padece la mujer a todos los niveles. La mujer permanecerá atrapada en ellos y subsumida en la vida del hombre, que viene a nuclear su existencia. Heilbrun, C., *Writing a woman life*, New York, Ballantine, 1988, p. 21.

ber, lo militar y lo religioso, como sus campos exclusivos. A la mujer, en cambio, se le ha reservado el ámbito de “lo natural” y se le ha negado “lo cultural”⁵, apropiándose primero de sus tiempos y espacios para olvidarla después borrando sus huellas, arrancándole así cualquier conexión con la verdad histórica –anexa siempre a principios abstractos y masculinos– y relegándola a los espacios intocables de la familia y de la religión, que consagran el dominio patriarcal.

Esta ideología ampliamente dominante que invisibiliza a las mujeres y que se presenta como natural –pero que es convencional e histórica– ha estado siempre ahí. Desde la antigüedad clásica los hombres han determinado qué son las mujeres y cuáles son sus deberes. La dominación masculina⁶ siempre se ha ejercido accediendo y disciplinando sus cuerpos; ha variado en sus formas, pero ha seguido por encima de todo, como una seña de identidad, trasmitiéndose entre generaciones como un recado o una herencia, como una especie de transverberación que no termina nunca del todo, porque hunde sus raíces “en un episteme común”⁷, que

5. Reeves, P., “The Reproduction of Patriarchy in Feminist Anthropology”, en McCanney Gergen, M., (ed.), *Feminist Thought and the Structure of Knowledge*, New York University Press, 1988, p. 54.

6. Una dominación que las propias mujeres han venido asumiendo, aceptando inconscientemente su inferioridad. Véase sino a Bourdieu, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2021. El abordaje de Bourdieu aquí es etnográfico, centrándose en la sociedad cabileña, léase el norte de Argelia y el Magreb, pero ofrece herramientas muy potentes para elucidar el alcance de las estructuras simbólicas de la dominación androcéntrica.

7. Duby, G., y Perrot M., “Escribir la historia de las mujeres”, en *Historia de las mujeres*, Barcelona, Circulo de Lectores, 1994, p. 11

se apuntala en la necesidad de someterlas para extraer el potencial productivo de los hombres⁸. Ha estado en el mundo greco-romano, en el cristianismo, en el Renacimiento y en la Reforma, en los procesos revolucionarios de la modernidad (democratización, pluralismo, politeísmo de valores, etc), pasando por, si se nos permite la expresión, por el feminicidio estético del último tercio del s. XIX, un período donde la “guerra contra la mujer” se dirime sobre todo en el campo de la imagen y de las palabras⁹.

8. (...) y cuya espuria gratificación era, en última instancia, el acceso y dominio sobre el cuerpo de aquéllas” (Solórzano, N., “Algunas claves para el una crítica de la imaginación jurídica. De los obstáculos epistemológicos en el derecho moderno y su ciencia”, en Seco., J.M (ed), *Esfemas de democracia*, Sevilla, Aconcagua, 2004, p. 163). Nótese como se pronunciaba hasta el mismo Rousseau en el *Emilio o de la educación*, dirigiéndose a Sofía: “Dar placer a los hombres, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarlos de jóvenes, cuidarlos de mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles agradable y dulce la vida; he aquí los deberes de las mujeres en todos los tiempos, y es lo que se les ha de enseñar desde la infancia”; como también lo haría el mismo Lutero dos siglos antes en plena Reforma, cuando explicaba a la mujer mediante la metáfora del nido, en una especie de reclamo arcaico a esa especie de placenta que es siempre la mujer, evocando así su poder regenerador; y que se prodigaría desde el Renacimiento a través de imágenes como la caracola, la nave, la concha..., etc.; una metáfora hermosa, que sobrevivirá incluso a la modernidad, a través del romanticismo y que se sintetiza en la idea del cuidado regenerador a través de la sexualidad y la maternidad. Y que inspiraría, por ejemplo, a poetas como Claudel, Saint-John-Perse o Paul Valery; o como también se pronunciaría también mucho antes el obispo de Limerick, en plena Edad Media, cuando decía que las mujeres no tenían otro afán que el matrimonio para servir a quienes oran, trabajan o combaten; y así sucesivamente hacia atrás en la historia...

9. Dijkstra., B., *Dols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin de Siecle Culture*, Oxford., O. U. P. 1986, p. 7

En este trabajo nos planteamos precisamente indagar en las causas por las que en este período irrumpe con fuerza un nuevo estereotipo femenino, vinculado a una idea de la mujer especialmente exagerada del mal, que acabará poblando a través de la bohemia artística y literaria de la época –especialmente a través del teatro y de la novela– y más tarde del cine y la publicidad, el imaginario estético del siglo XX. Una imagen ominosa de la mujer que revela hasta qué punto los procesos de la modernidad no consiguieron desafectar la realidad de esta visión androcéntrica del mundo. En medio de la profunda revolución de valores, de costumbres y de mentalidad que contrajo la ilustración se embozaba también una oportunidad para seguir ejerciendo el control sobre ellas, sin reconocer un estatus adaptado a su esencia, dando paso, si se quiere, a un tipo de alienación más sutil, a cuyo desarrollo contribuyó la formación de una opinión manipulada a través de las artes.

En el tránsito del s. XIX al XX confluyen en Europa movimientos y tendencias intelectuales de múltiples tonos (socialismo, anarquismo, regeneracionismo, espiritualismo, krausopositivismo, etc), junto a tendencias artísticas de vanguardia como el esteticismo, el decadentismo, el simbolismo, el modernismo literario, el expresionismo, etc..., como un reflejo del estado espiritual de la época, de pose anti-burguesa y profundamente antipositivista, merced a la acción de los irracionalismos. Significaban una nueva sensibilidad y receptividad a valores espirituales y antimaterialistas, esto es, una nueva estética de la palabra, las formas y los géneros, en cierta medida clasicista, pero también exótica. A esta eclosión intelectual y cultural que se prodigó por toda Europa, se la

conoce bajo la rubrica “fin de siècle” y sirve para designar a toda una época, la “belle époque”, que se extiende desde 1885 a 1914; se inicia en Francia con la muerte de Victor Hugo y acaba con el comienzo de la Primera Guerra Mundial; es de origen francés, pero aún así el concepto hizo fortuna a partir de 1890, asociado a las corrientes esteticistas, influidas por la filosofía nietzscheana, que desaguarían en el decadentismo y, más tarde, en el modernismo. Bajo la rúbrica “fin de siglo”, por tanto, se condensan lo viejo del siglo diecinueve y las expectativas de novedad que representaba la inminencia del nuevo siglo. A las artes de vanguardia que se agrupan bajo la expresión fin de siglo, se las conocerá también como “art nouveau”¹⁰.

Así es, el “art nouveau” contribuirá de manera decisiva a la plasmación estética de la dicotomía femenina, representada como madre santa o como prostituta, como Madonna o Magdalena. Los personajes femeninos serán representados a partir de entonces como puros y virginales por completo, esto es, inaccesibles y carentes de pasión alguna, o ávidos de deseo y conocimiento sexual y, por tanto, peligrosos¹¹. La exaltarán como ángel o

musa, exhortando a las jóvenes a inspirarse en ellas (para luego desnudarlas “y examinar sus aptitudes para obtener su diploma de puta”¹²); hasta llegar al nacimiento de un nuevo estereotipo femenino (asociado a la irrupción emergente de los primeros movimientos feministas) también ungido desde el principio –ahora la Magdalena deja de ser un tabú para convertirse en un tótem–¹³, pero por una visión abiertamente exagerada del mal: *la femme fatale*

2. Antecedentes filosóficos. La filosofía alemana

La filosofía alemana, especialmente Nietzsche, Schopenhauer, Hegel, Feuerbach, Kierkegaard, junto a los estudios de la diferencia sexual de William James, Otto Weininger, Von Kraft Ebing, Freud y sus discípulos¹⁴, será determinante en esta construcción menospreciativa de la mujer, pues servirá de fundamento y aglutinante para no pocos escritores y artistas

10. Aunque también se llamará “Jugendstil” en Alemania, “Modern Style” en el Reino Unido, “Liberty o Floreale” en Italia y Modernismo en España.

11. Interesantes en este sentido son las páginas de Trudgill, E. *Madonnas and Magdalens: The Origins and Development of Victorian Sexual Attitudes*, Londres: Heinemann Ltd, 1976, pues fue uno de los primeros en afrontar el estudio de esta dicotomía desde la literatura. V. también a Gilbert, S., y Gubar, S., *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale U. P, 1984; o Showalter E., *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siecle*. Nueva York: Penguin, 1990.

12. Como ejemplificará Marie Veronique Gauthier en su Tesis Doctoral titulada *Les sociétés cantantes au XIX siècle (Chanson et sociabilité)*; defendida en 1989 bajo la dirección de Maurice Agulhon. Se puede consultar en <https://www.theses.fr/1989PA010619>; la referencia ha sido tomada de Duby G. y Perrot, M., Op. cit., p. 8. Es interesante el estudio que aquí se plantea pues aborda el análisis de las sociedades de canto y los coros del siglo XIX, como espacios de sociabilidad masculina en los que se traslucía la tensión de la época que aquí apuntamos, entre la necesidad de moralizar la canción y la obsesión por el discurso sexual.

13. Véase a Trudgill, E. op. cit., p. 289

14. Errázuriz Vidal, P, *Misoginia Romántica, Psicoanálisis y Subjetividad femenina*, Zaragoza, PUZ: Prensa Universitaria de Zaragoza, 2012, p. 372.

en el desarrollo de sus obras, en un período, entre siglos, marcado por el repudio a los valores burgueses y la desconfianza hacia la ciencia (cuyo fracaso fue incluso proclamado en 1895 por Ferdinand Brunetière). Su pensamiento logró generar una buena prensa entre las élites intelectuales de fin de siglo, instalándose en el discurso y en el imaginario con pretensiones de naturalidad, hasta el punto de que la llamada “modernidad vienesa”, esto es, la explosión cultural surgida durante el decimonónico en la capital del Imperio austro-húngaro, podría considerarse hoy el episodio más determinante en la revolución artística y filosófica que habría de venir en el siglo XX.

El hecho es que por aquellos años, la filosofía alemana era experta en crear respetabilidad, de modo que los conceptos o nociones por ella elaborados se beneficiaban de esa respetabilidad; nótese, por poner un ejemplo de esta respetabilidad, como se sincera Ramiro de Maeztu – por situarnos en nuestros maestros del 98 – “confieso que Max Stirner, Schopenhauer, ...y, sobre todo, Federico Nietzsche, dirigiendo sus lógicas hacia el instinto, nos han enseñado el derrotero”¹⁵.

No es de extrañar, por tanto, que su filosofía influyera de manera crucial en la bohemia literaria y artística de la época, incidiendo decisivamente en el estado espiritual de su tiempo. El tema de lo femenino no sería una excepción, de modo que poco a poco se irán preparando las bases para una nueva imagen estética de la mujer mucho más degradada y menospreciativa. La literatura tomará de su filosofía buena parte de sus referencias, de sus criterios estéticos y sociales: la moral

15. Maeztu., R., *Hacia otra España*, Ediciones Rialp, Madrid, 1967, p. 234.

de la fuerza, la valoración de la vida y de la voluntad frente a la razón y la ciencia, el eterno retorno, el anticristianismo, y, como no, también su visión de la mujer¹⁶. Piénsese, por ejemplo, en la generación del 98, donde la influencia de estos autores, sobre todo la nietzscheana, es palmaria¹⁷. Piénsese en autores, tan emblemáticos en nuestras letras, amén del mencionado Ramiro de Maeztu, como Pío Baroja, Azorín o Unamuno. Así, por ejemplo, en Pío Baroja, por centrarnos en el primero de ellos, la influencia de Schopenhauer es clara en *Sensualidad pervertida* o en *Camino de perfección* (1902), mientras que la de Nietzsche se percibe netamente en *César o nada* (1910). En Azorín, la influencia nietzscheana es todavía mayor, y así se infiere en la trilogía que marcaría su evolución literaria: *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín*, que marcaría el pseudónimo de utilizaría en adelante (1903) y *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904); por no mencionar al Cristo-Quijote que repre-

16. Por tanto, no puede afirmarse, como escribe Pedro Salinas, “que entre los hombres del 98 existiera un caudillo nominal y exclusivo. Pero sería difícil negar también que ideológicamente había un guía de esta generación, Nietzsche...”. Salinas, P., “El concepto de generación literaria aplicado a la del 98”, en *Literatura española. Siglo XX*, Madrid, 1970, p. 31. Para una panorámica más amplia de lo que aquí decimos interesantes son las páginas de Savignano, A., *El 98 y la filosofía europea*, en *Anuario Filosófico*, nº 31, 1998, pp.71-90.

17. El hecho de que a Nietzsche, por ejemplo, se le considerase al principio como un simpaticizante anarquista, facilitó su incursión entre la juventud intelectual de su época, muy desafecta y desencantada, haciendo brotar en ella “gestos iracundos y gritos de protesta, impulsando a los jóvenes, que se habían hecho un Nietzsche ‘para su uso’, a una intensa labor”. Sobejano., G., *Nietzsche en España*, Ed. Gredos, Madrid, 1967, p. 402.

sentaría Unamuno desde la publicación de uno de sus libros más celebres *La vida de Don Quijote y Sancho* (1904); o al Pío Cid de Ángel Ganivet (1898), como un reflejo de la idea nietzscheana del súper hombre.

Lo que queremos decir aquí es que el pensamiento alemán, especialmente el de Nietzsche y Schopenhauer, insufló aires nuevos entre las élites intelectuales y artísticas de la época, ávidas de aire fresco, en un período, que coincidía con el final del decimonónico y el comienzo del siglo XX. Europa, como escribiría el propio Pío Baroja “parecía entonces una mujer vieja y febril que se pinta y hace una mueca de alegría”¹⁸. Tal era el estado espiritual de la época¹⁹, de modo que sus ideas relacionadas con la acción, la voluntad, lo telúrico, la valoración de la vida y el placer, los sentimientos, etc... permitieron dar entrada a un mundo emotivo y pasional hasta entonces supeditado por el racionalismo, la industrialización y la ética de la sociedad burguesa. Sus ideas, por tanto, calaron con rapidez en medio de una sociedad cansada y misonéista, procurando a las artes y a la literatura, como bien escribe Sobejano, de nuevos y “fecundos impulsos”²⁰; pero al hilo de aquellas ideas

18. Baroja P., “*Divagaciones apasionadas*”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946-51, p. 492.

19. Este clima espiritual fue el que hizo posible, por ejemplo, la filosofía vitalista y existencial de Unamuno y en Ortega y Gasset en España, en Henri Bergson en Francia, y en multitud de autores como Scheler, Jünger, Stefan George, Oswald Spengler, etc...

20. Como bien explica Sobejano, en lo que hace a España, Nietzsche “(...) imprimió nuevos ímpetus a un gran sector de la vida espiritual, sin llegar a apoderarse de ella íntegramente ni mucho menos a incidir en la vida material. Sus ideas ayudaron, sí, al mejor entendimiento de cierta filosofía vitalista, por Ortega representada. Re-

también lo hicieron la exaltación de la dureza, la lucha y el desprecio a la mujer, en una sociedad que seguía siendo profundamente patriarcal.

El hecho es que, amén de la propia significación intelectual del pensamiento decimonónico alemán dentro del panorama ideológico de la sociedad de fin de siglo, su filosofía fue de un acusado desprecio hacia la mujer, (especialmente Schopenhauer²¹,

novó Nietzsche los modos de comprensión psicológica (...). Contribuyó a encauzar la política por trayectorias nuevas (...). Sobejano, G., *Op. cit.*, p. 151.

21. Schopenhauer, por ejemplo, en el segundo volumen de los *Parerga y Paralipómena*, escribe “la mujer no está determinada ni está destinada “a grandes trabajos espirituales ni corporales. Ella salda la deuda de la vida no mediante la acción, sino mediante el sufrimiento, mediante el dolor del parto, el cuidado del infante, y de la sumisión al hombre, del que debe ser una paciente y serena compañera” Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena, II*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 27, aforismo 363. Pero a esta inferioridad natural hay que sumarle la deslealtad y la injusticia en sus relaciones con los demás; recurre al engaño porque necesita protegerse. La violencia de este autor aquí abruma, pues mistifica el engaño en ella; no hay otra forma de estar siendo mujer; se dedica a él y lo utiliza “como su propio derecho” El engaño, escribe, “es innato en la mujer, lo mismo en la más aguda que en la más torpe. Es en ella tan natural su uso en todas las ocasiones, como en un animal atacado el defenderse al instante con sus armas naturales. Obrando así, tiene hasta cierto punto conciencia de sus derechos, lo cual hace que sea casi imposible encontrar una mujer absolutamente verídica y sincera”. Schopenhauer, A., *El amor, las mujeres y la muerte (trad. a cargo de López White)*, en www.schopenhauer-web.org, 2008. Cfr. también con Godet., P., *La pensée de Schopenhauer*, Paris, Payot, 1918, pp. 390-391.; el engaño ya no reside en la educación femenina, una educación diseñada por hombres y cuyos productos son la hipocresía, la pasividad, la mentira, la falta de espontaneidad, como ya se dejara entrever por no pocos autores ilustrados.

Nietzsche²², Otto Weininger, etc.) hasta llegar a producir una visión de ella, a través de las élites intelectuales y artísticas, especialmente menospreciativa, que se prodigaría rápidamente casi como un reflejo instintivo frente a lo que comenzaba

22. En Nietzsche el menosprecio a la mujer, recurrente en muchos de sus escritos, es axial en su biografía y aparece ya, desde sus años más tempranos. Es cierto que en su filosofía se detecta una cierta ambivalencia entre tendencias opuestas que se sintetizan en una especie de dicotomía entre la mujer que se construye desde/frente a la mirada masculina, la mujer débil y pasiva (que es potencia de mentira) o la que pretende liberarse y es reactiva (que es potencia de verdad); y ese otro tipo de mujer, la mujer superior, que se autoafirma y constituye por ella misma y en sí misma. Es, precisamente, en esta dicotomía entre la mujer pasiva o reactiva y la mujer afirmativa, como una lucha sin cuartel, dónde algunos autores, como Derrida (Derrida J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1997 (2ª impresión), Elvira Burgos (Burgos E., en “Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche”, en *Asparkia*, XI, 2000, pp. 77-93 o en *Dioniso en la Filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993) o Sarah Kofman (Kofman S., “La question des femmes : une impasse pour les philosophes”, en *Les Cahiers du Grif*, n°46, Paris, 1992;; o Kofman, S., *Explosion I. De l' "Ecce Homo" de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1992 y *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1993), han querido ver la semilla de un planteamiento diferente en Nietzsche hasta el punto de identificar en su obra una suerte de hilo que anticipa una especie de feminismo subversivo. Pero independientemente de este tipo de planteamientos que re-visitan las opiniones de Nietzsche –restándoles dureza – como una crítica al sistema patriarcal y a su ética de valores masculinos, cristianos y ascéticos, lo cierto es que no se puede olvidar aquí que el hilo conductor que recorre todo su pensamiento, y que va conformándose de distintas maneras a lo largo de toda su obra –como en la urdimbre de un tapiz– es precisamente la voluntad de dominio y su admiración por la fuerza y el poder, y así hay que entender el sentido reactivo de su filosofía.

a ser ya el principio de la liberación política femenina; aunque no sólo política, sino también sexual²³. De modo que, poco a poco se fue aquilatando, en un contexto en el que las nuevas emancipaciones feministas pugnaban por salir, la semilla para una nueva imagen estética de la mujer más degradada, si cabe, porque ahora se apuntalaba no ya sólo sobre la inferioridad, como legado del pensamiento medieval, sino en la injusticia²⁴.

De manera generalizada se prodigan, especialmente en la Francia y Alemania de fin de siglo, personajes femeninos supeditados al amor y al deseo masculinos que contrastan con mujeres libres pero que acarreaban el mal²⁵. En Inglaterra y Francia el romanticismo y el simbolismo improvisan mujeres angelicales confiadas al amor y a la subordinación, que se contraponen con mujeres diabólicas. Se empieza a insistir en la recreación de mujeres peligrosas, codiciosas y asesinas, que recrean los viejos mitos de Salomé o de Clitemnestra que explotan la ginecocracia.

Es fácil deducir que con este tipo de representaciones que vinculaban la mujer a la injusticia, se pretendía proyectar, ni más ni menos, que una concepción social todavía más menospreciativa de las voces que ya pugnaban con fuerza por traspasar los papeles de género definidos por la moral y la cultura patriarcales. Es decir,

23. Véase a Allen, V., *The Femme Fatale: Erotic icon*, New York, The Whitson Publishing Company, 1983, p. 186.

24“La injusticia es el vicio fundamental de la naturaleza femenina”, dirá Schopenhauer (Schopenhauer, A., *El amor; las mujeres y la muerte*, Op. cit., en www.schopenhauer-web.org y también en Godet., P., *La pensée de Schopenhauer*, Op. cit., p. 391. Controlar notas y espacios.

25Dottin Orsini, M., *La Mujer Fatal (según ellos)*, Buenos Aires, Ed. La Flor, 1996, pp. 14-19

se pretendía exorcizar el miedo de una época a la emergencia de los primeros feminismos, que ya se batían por dar paso a una nueva mujer, fuerte e independiente, decidida a entrar definitivamente en la historia. El movimiento de las mujeres sufragistas, como proceso de lucha de las mujeres, ya estaba en liza –desde la declaración de Seneca Falls en la que sería primera convención sobre los derechos de las mujeres en 1848–, y comenzaba a ser el semillero de acciones e ideas del pensamiento feminista que vendría después. Representa, por tanto, no ya el temor masculino hacia lo femenino –una constante en todas las sociedades históricas–²⁶, sino el horror a lo femenino no explorado y extraño; hacia ese otro femenino que crepita ya con fuerza y empieza a conculcar los límites patriarcales que le habían sido impuestos de manera tradicional. *Las Bostonianas*²⁷, novela escrita en 1886 por Henry James, es también una buena metáfora de los inicios de este

proceso. Al cabo, nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido.

Desde la *Lisistrata* de Aristofanes a la *Manon Lescaut* del Abate Prevost, a la *Marquesa de Merteuil* de Laclos (interpretada por Glenn Close en el cine en *Amistades Peligrosas*), a la *Berenice* y la *Ligeia* de Allan Poe, a la *Severine* de Zola (en *La bestia Humana* y que el cine también adaptaría en *Deseos Humanos*), a la *Hautecloire* de Barbey d'Aurevill; a la *Nora* o la *Hedda Gabler* de Ibsen, a la *Laura* de Strindberg²⁸, a la niña *Chole* de Valle Inclán, a la *Salomé* de Oscar Wilde..., a la Vanda de *La Venus de las Pielas* (y que Polansky también adaptaría para el Cine en 2013), a la *Lolita* de Navakob..., etc..., y así sucesivamente en una larga lista interminable de títulos, todas influirán en el imaginario cultural y estético de nuestro tiempo mediante la sublimación exagerada de una idea del mal en la mujer que transgrede. La *femme fatale*, más que un mito estético del feminismo, fue sobre todo un producto masculino del miedo.

26. Representado en el “horror a su propia contingencia carnal lo que proyecta sobre ella” Beauvoir, S., *The Second Sex* (Trad. & ed. Parschley H. M), Knopf, New York, 1993, p. 148. No en vano, la comunión entre la mujer y la naturaleza, donde la naturaleza representa la fertilidad y la reproducción, también es impetuosa y salvaje, o lo que es lo mismo; es peligrosa y animal. En esta visión, que confiere a la mujer los poderes de la naturaleza, reservando al varón el poder de la moral y la inteligencia, la inferioridad de las mujeres pivota tanto en el miedo a su supuesta condición salvaje, como a la necesidad de regular, reprimiendo, el deseo sexual femenino. Cfr., en este sentido, con Dijkstra., B., *Op. cit.*, pp. 259-67

27. Curiosamente Henry James (1846-1916) fue hermano de Alice James (1848-1892), una activista feminista muy reconocida en su tiempo por su lucha para expresarse libremente frente al carácter represivo de la femineidad de la sociedad victoriana.

3. El campo de la imagen como espacio de lucha contra la mujer en la “Belle Epoque”

Así las cosas, cerrando el decimonónico, la guerra contra la mujer se dirime en el campo de la imagen y de las palabras, y no por ello, como bien dice Erika Bornay, fue menos destructiva que muchas gue-

28. El personaje central de una de sus obras más conocidas *El padre*, que este dramaturgo sueco publicaría en 1887, y ahora destacamos porque en esta obra se basará precisamente uno de los dibujos más conocidos de Kubin: *La última nodriza*. Un ilustrador que sintetiza perfectamente esta visión exageradamente menospreciativa hacia la mujer.

rras físicas²⁹. Ahora el campo de batalla se dirime en el ámbito de la imagen. La imagen deviene así en el único modo de captar la sensación. Véase sino como se pronuncia el mismo Azorín, por seguir de cerca a nuestras letras, para quien la imagen no es sino la forma “de fijar sobre el lienzo o el papel la sensación”: La imagen “es la única realidad, la única fuente de vida y de sabiduría. Y así, este perro joven e ingenuo, que no ha leído a Troyano; este perro sin noción del tiempo, sin sospechas de la inmanencia o trascendencia de la causa primera, es más sabio que Aristóteles, Spinoza y Kant, (...) los tres juntos”³⁰.

Luego será sobre ella, sobre la imagen, donde se apuntalará la literatura como conciencia crítica de su época, frente a los valores de una sociedad tradicional que comienzan a desvanecerse. La imagen se convierte así en el aliviadero revolucionario donde la creación y el pensamiento comienzan a emanciparse del estado de naturaleza; y la femineidad será la clave de bóveda sobre la que se apuntale el nuevo orden estético. La imagen se auto-celebra así misma en una especie de sortilegio desesperado frente al derrumbadero de los viejos valores sociales; y la mujer será el estereotipo soñado con el que la filosofía y las artes sondearán y explicarán la naturaleza humana, facilitando así una transición entre el mundo de las artes y la vida cotidiana y consolidando una puesta en escena que *dispone* el lugar desde donde se piensa y se quiere situar a la mujer en el mundo social (en la pasividad o en la injusticia), narrándola así a través de las artes.

Desde la *Julia* o la *nueva Eloísa* de Rousseau apurando el XXVIII (y que luego re-

29. Bornay E., *Las hijas de Lilith*, Ediciones Ca-
tedra, Madrid, 2021, p. 69

30. Azorín, *Obras completas*, Vol. I, Madrid,
1959., p. 920;

plicaría en *Sofía en El Emilio* ..), donde di-
vaga acerca del sometimiento de la mujer
a la naturaleza y a las convenciones socia-
les definidas por los hombres, se evocará a
la mujer como un símbolo que imanta y di-
namiza a lo masculino; al que hay que hay
imitar pero al que también temer³¹. Desde
entonces los grandes maestros, Goethe,
Balzac, Baudelaire, Strauss, el propio
Wagner, Dickens, Flaubert, Wilde, Zola ...,
seguirán su camino en sus recreaciones.

El hecho es que, avanzado ya el decimo-
nónico, la literatura se abre a mujeres in-
éditas hasta entonces. Se abre a la mujer
obrero, como la lavandera *Gervaise* de *La
Taberna* de Zola; a las madres solteras
como la *Fantine* que Victor Hugo recrea
en los *Miserables* o la *Germinie Lacerteux*
de los hermanos Goncourt; o a las pros-
titutas de vida ligera o criminal como en
La Ramera Elisa también de un Goncourt;
como también se abrirá a la sublimación
dionisiaca o a las expresiones libidinosas
del voyeurismo literario³² (ahí están *Ma-
dame Bovary*, *Janes Eyre*, *Anna Karenina*,
Ana Ozores –la protagonista de *La Regen-
ta*– de Clarín, la flaneuse de Baudelaire

31. Veamos si no como se explaya, en lo que
aquí interesa, el propio Rousseau a través de
Sain-Preux, en la nueva Eloísa “Mujeres, mu-
jeres –escribe Rousseau– queridos y funestos
objetos, que la naturaleza adorna para nuestro
suplicio, que castigáis cuando se os desafía, que
perseguís cuando se os teme, en las que el odio
y el amor son igualmente perniciosos a las que
no se puede impunemente buscar ni escapar; ser
o quimera inconcebible, abismo de dolores y
voluptuosidades; Belleza más terrible para los
mortales que el elemento que te ha hecho nacer,
desgraciado quien se entrega a tu engañosa cal-
ma. Eres tú quién produce las tempestades que
atormentan al género humano”. Rousseau, J., *Ju-
lia, o la nueva Eloísa*, Madrid, Akal, 2018, p. 157

32. Trigaud, J.M., *Persona ou la justice au double
visage*, Studio Editoriale di Cultura, 1990., p. 254.

etc); todos ellos son personajes femeninos singulares para su tiempo y que son escrutados por sus autores con temor, porque están ya marcados por una femineidad insólita para la época, que pugna ya con fuerza por salir; personajes con personalidad que, poco a poco, se van desmarcando del arquetipo femenino de su tiempo; hasta llegar a ese otro tipo femenino basado, no ya en la pasividad o en la inferioridad³³, sino en la injusticia y en el terror, en su sentido mas nietzscheano, esto es, a la *Nana* de Zola (la primera mujer vamp), que a la postre popularizaría el cine³⁴ como la *femme fatale* y que acabaría siendo un icono en el imaginario estético del siglo XX.

33. Hasta entonces la mujer era representada como doncella, idealizando su fragilidad e inocencia, como en los retratos ensimismados y frágiles de *Edward Burne Jones* o la Beata Beatrix que representara *Dante Gabriel Rosetti*. Uno de los pintores y poetas más celebres del simbolismo inglés, que recibió su nombre por ser precisamente el hijo del traductor de la obra de Dante a la lengua inglesa. En sus lienzos representaría perfectamente el ideal de la pasividad femenina. Sus protagonistas serán mujeres espirituales e inocentes, estáticas, con el pelo suelto y que no se comunican. Por ejemplo, la canción de las siete torres (1857) se inspira en la poesía medieval y sus personajes presentan formas arquetípicas. Una mujer canta, melancólica y sin sonreír, refugiada en su mundo interior, mientras un hombre la escucha absorto. Sin embargo, el propio *Rosetti* tampoco podría sustraerse a esta evolución hacia la mujer fatal, llegando a retratarla mas tarde, utilizando a su esposa y modelo Elizabeth Siddal, como prototipo de aquélla.

34. Acerca de la evolución del concepto de *femme fatale*, especialmente en el cine, es interesante la obra de Keesey, P., *Vamps: An Illustrated History of the Femme Fatale*, San Francisco, Cleis Press, 1997; También son muy ilustrativas las páginas de Sánchez Verdejo, F., “Breve análisis de la figura de la *femme fatale* en el cine”, en *Orisos. Revista de investigación y divulgación cultural*, nº 2, 2013, pp. 351-386.

Pero, el rostro de la *femme fatale* ya se venía representando, mucho antes de que lo hiciera el cine, en la iconografía de la época, hasta el punto de convertirse en el tema de referencia entre las élites artísticas del *fin-de-siècle*. Ahora sus rasgos van mucho más allá del rostro femenino que representara Flaubert en *Madame Bovary* o el de Dumas en la *Dama de las Camelias* o el de *Thérèse Desqueyroux* de Mauriac. Es tan bello como ellas y tan inteligente como la *Janes Eyre* de las hermanas Brontë o la *Violetta Valéry* de la *Traviata* de Verdi; pero además es malvada, como las mujeres crueles que recogen las escrituras (Eva, Lilith, Dalila y Salomé) o que recrea la propia mitología clásica como *Clitemnestra* o el pasaje de Filóstrato sobre *Menipo* y la *Empusa* acerca del amor frustrado entre un mortal y una mujer sobrenatural³⁵; sólo que ahora es más sofisticada y licenciosa, más fetichista y artificial (amante estéril) que desafía a la mujer natural (esposa y madre); se asemeja a los ángeles negros de Baudelaire en las *Flores del Mal*, una selección de poemas que sería censurada en Francia y publicada en Bélgica, o a las *Diabólicas* de Jules Barbey d'Aurevill³⁶.

35. En la *Vida de Apolonio de Tiana Filostrato* (160-249) narra como una *Empusa* toma forma humana para seducir a un joven estudiante de filosofía, Menipo. Por suerte, Apolonio se ocupa de desenmascararla a tiempo y ella acaba admitiendo que se dedica a cebar a jóvenes ardientes e ingenuos para, después de relacionarse sexualmente con ellos, apurar su sangre y devorarlos. Ese episodio de la *Vida de Apolonio*, conocido como la novia de Corinto, inspiró a John Keats, en uno de sus poemas más conocidos: *Lamia*.

36. La obra quizás más significativa de Jules Barbey d'Aurevill, amigo de Balzac y Baudelaire, e inspirador, entre otros, de León Bloy. Se publicó 1874. Se trata de una obra de seis relatos heterogéneos donde las mujeres asumen el eje de la trama, pero lo hacen como adúlteras o asesinas;

La mujer fatal será representada en la pintura y lo hará de mil formas por muchos pintores de toda Europa: Jean Delville, Franz von Stuck, Ferdinand Khnopff, Toorop, E. Munch, Gustav Mossa (Elle, Mary The Magdala, etc). Pero de todos ellos, serían Felicien Rops y el ilustrador austriaco Alfred Kubin los más provocadores, autores de las ilustraciones más transgresoras de la bohemia *noir* de la época; la *bohème* del ocultista Péladan, del vanguardista Mallarmé o el poeta *ase-sino* Verlaine³⁷. Alfred Kubin representará como pocos esta imagen terrorífica de la mujer en sus ilustraciones. Como en los Caprichos de Goya, aprovechara la imagen de la mujer para relacionarla simbólicamente con la depravación, la muerte y la oscuridad. En unas la presenta como devoradora de su compañero sexual; en *Madre Naturaleza* (1900), por ejemplo, retrata a una enorme mujer tumbada en el bosque mientras permanece abierta de piernas, ofreciendo su sexo como un lugar oscuro en el que abismarse; o en *La Araña* (1901), representa a varias parejas copulando sobre una tela de araña mientras una araña enorme extiende sus tentáculos para apoderarse del macho y devorarlo; en otras la representa como un ser sensual, pero lascivo y peligroso como en *Astarte* en 1913; y en otras la entroniza como un verdugo cruel, como en *La dama sobre el caballo* (1901), en *El día de la matanza* (1902) o en *El destino del hombre* (1903), donde siempre una

duquesas convertidas en vengativas prostitutas. Como llegaría a decir el propio autor: “son historias reales de este tiempo de progreso y civilización tan deliciosas, tan divinas, que, cuando uno se propone describirlas, parece siempre que el Diablo las ha dictado”.

37. Con este sobrenombre se le conocería tras disparar a bocajarro dos veces a su amante, el joven poeta Rimbaud.

mujer hermosa e imponente ajusticia y da buena cuenta de un puñado de hombres.

Rops irá todavía más lejos, llevará su pintura a unos territorios de provocación insólitos hasta entonces. Ni que decir tiene que su obra fue siempre censurada, y unió fuerzas con otro de los grandes poetas de su tiempo, su amigo Baudelaire. Es suya la portada de *Les Épaves* (Los naufragios), una selección de poemas de *Las flores del mal*, que Baudelaire publicaría en 1866, y que constituye ya toda una metáfora de este feminicidio estético de la mujer³⁸. En Rops, las mujeres aparecen junto al Diablo y las prostitutas se convierten en ninfas sagradas, como una metáfora de la toma del poder por parte de la mujer. La mujer que toma el poder deviene así en mercenaria de la oscuridad. La mujer satánica, cuyo eco se retrotrae a la rispidez de los tribunales penales medievales frente a la brujería, ya no recibe el castigo; ahora sencillamente toma el poder. Incluso el mismo Huysmans, el exponente más refinado del decadentismo, y del que hablaremos a continuación, afirmaría que Rops era uno de los artistas más extraordinarios de todos los tiempos al reflejar sobre sus lienzos los supernaturales aspectos de la perversidad; y, en la mayoría de ellos, se situará a la mujer.

4. El esteticismo decadentista y la *femme fatale*: la Salomé de Huysmans

Sería el propio Huysmans en *A Rebours* (A Contrapelo), la obra que en 1884 en-

38. Basta con reparar en algunos de sus poemas: Las mujeres malditas – Delphine e Hippolyte; la metamorfosis del vampiro, el monstruo, sobre los comienzos de Amna Boschetti, etc...; a los mismos nos remitimos.

cumbraría al decadentismo³⁹, el primero en sintetizar los rasgos que acuñarían el rostro de la femme fatale. Podría decirse que *esta obra* es la ‘Biblia del Decadentismo’. De hecho vino a revolucionar el panorama literario francés. Rompía con el naturalismo de Zola, dando paso al refinamiento y al esnobismo, esto es, a la idea de exquisitez como paroxismo estético. El hedonismo estético, considerado entonces por los jóvenes escritores franceses como decadente (de ahí viene su nombre), se puso de moda, pese al recelo que esta nueva estética, representada en el dandismo de Baudelaire, Verlaine y compañía, despertaba en los círculos literarios oficiales. En esta novela, basada en la figura del conde de Robert de Montesquiou (cuyo retrato al óleo de Giovanni Boldini constituye quizás la metáfora perfecta del dandi de *fin de siècle*), su protagonista, el duque de Essenties, inspirado en el pesimismo de Schopenhauer, profundamente esteticista y misántropo (en su sentido más nietzscheano), lo conducen a una suerte de cinismo estético, rayano en la extravagancia⁴⁰ flirteando con la perversidad, como reacción ética y estética a las convenciones y el conformismo moral de su tiempo. Acabará recluyéndose en una mansión, en la localidad de Fontenay-

39. Cfr., en este punto a González, Miguel Ángel “Joris Karl Huysmans y su visión de la literatura latina”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, Estudios Latinos, 17, 1999, p. 282.

40. La extravagancia decadente le sirve para “escapar de las vulgaridades y del mundo” Huysmans, J. K., *A contrapelo*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 257. Por eso, al igual que Baudelaire, al duque de Essenties le gustan los libros y los objetos exóticos, las flores raras y enfermas; es sencillamente un sibarita que pudiendo gozar de todos los placeres, se siente hastiado de la vida y necesita experimentar ese sentido oculto de la existencia.

aux-Roses, donde se dedicará a explorar “para el deleite de su espíritu y el placer de sus ojos, obras sugestivas y evocadoras que tuvieran el poder de sumergirle en un mundo desconocido, de aportarle revelaciones ocultas, de estremecerle el sistema nervioso mediante eruditas histerias”⁴¹; y a buen seguro que lo hará, especialmente de la mano de Baudelaire y de Gustave Moreau.

Y es que es en Baudelaire, a quien ya nos hemos referido, el exponente más refinado del dandismo hasta entonces, en quién más se inspirara el duque en su búsqueda de la belleza. El propio Baudelaire dirá de sí mismo (en el *Pintor de la vida moderna*) “en verdad que no me equivocaba al considerar el dandismo como una especie de religión”⁴². Las flores exóticas que, por ejemplo, el duque de Essenties, manda traer desde el mismo Chatillon son un reflejo de sí mismo. Son flores extrañas y de apariencia enfermiza, un guiño callado a las *Flores del Mal*, a las que Huysmans describe, precisamente, como “flores carcomidas por la sífilis y la lepra, que mostraban una carne lívida, amoratada por la roséola, o adamascada por los herpes”⁴³. El dandismo deviene así en una suerte de religión donde prevalece el “diablo meridiano”, el demonio del mediodía, asociado desde Atanasio de Alejandría y Juan Casiano, en su obra de *Instituta Coenobiorum*, con el aburrimiento y la tristeza (*evagatio mentis*) en las horas del mediodía, esto es, con la acedia medieval que asolaba el descanso del monje medieval. De la misma forma que la fantasía y el “deseo eran para el clérigo y el monje me-

41. *Ibid*, p. 176.

42. Baudelaire, Blazac, Barbey D’Aurevilly, *El dandismo*, Barcelona, Anagrama, p. 109.

43. Huysmans, op. cit., p. 218.

dievales la batalla cotidiana de su melancolía”, que desaguaba en “deliciosas imágenes de placer inasequibles”⁴⁴, la acedia encumbrará a Charles Baudelaire, sobre todo en *Las flores del mal*, dónde el propio autor situará a la poesía bajo la égida de la acedia. “Con el decadentismo la figura del Dandi constituye de algún modo una reencarnación del monje acidioso”⁴⁵.

Pero será con Huysmans cuando la adoración esteticista, en su versión más decadente, trastoca el paso a las letras francesas, convirtiendo a partir de entonces la extravagancia y el paroxismo estético en una suerte de misticismo que subvierte el orden; pero esta especie de religión, donde Baudelaire ocupa el lugar de Jesucristo (serán sus poemas el misal que ocupe el altar) y donde el duque Des Esseintes oficia de sacerdote, no es para todos; sólo lo es sólo para unos pocos escogidos, para los espíritus más refinados y sensibles capaces de fiar la existencia al poder demiúrgico del arte. “Había mandado habilitar un gran salón destinado a recibir a sus proveedores. Estos iban entrando, se instalaban uno junto a otro en una hilera de sillas de coro de iglesia, y entonces él subía a un púlpito magistral y les predicaba un sermón sobre el dandismo”⁴⁶.

Ahora el mal produce el bien y lo hace a través del arte. Se pergeña así la figura aristocrática del Genio, que será varón y artista o esteta y profundamente sofisticado, pero también misógino. Ahora el

acidioso, el genio, de la misma forma que se escapaba de la realidad por medio de la pereza y la fantasía, buscando el placer en la extravagancia o en imágenes prohibidas, también repudiará a la mujer, como también antes lo hacía el monje acidioso. Al duque des Esseintes le ocurre exactamente igual, gracias a la sugestión que le proporciona el arte extravagante puede escapar a cualquier lugar, tanto lícito como ilícito y como los monjes “una vez más se sentía obsesionado no por la religión misma, sino por la malicia de los actos libertinos y de los pecados que ella condena”⁴⁷. Si para el artista antes la mujer participaba en la creación a través de la inspiración; ahora deja de ser una musa; ahora castra y trivializa al artista, en la búsqueda de Emerge así uno de los temas más recurrentes en la bohemia artística del principios de siglo: el “genio castrado”, y que devendrá decisivo en el feminicidio estético del que aquí hablamos.

Es precisamente, a cuenta de uno de los cuadros de Moreau, el de *Salomé*, donde se atisba una de las primeras descripciones literarias de este arquetipo femenino. El cuadro de Moreau cautivará al Duque de Essenties, que pasará horas enteras recreándose en él, en “(...) Salomé, que tanta fascinación ha ejercido sobre los artistas y los poetas, obsesionaba desde hacía años a Des Esseintes. ¡Cuántas veces había leído en la vieja Biblia de Pierre Variquet, traducida por los doctores en teología de la Universidad de Lovaina, el Evangelio de San Mateo que cuenta, con ingenuas y breves frases, la degollación del Precursor”⁴⁸. Ahora la describe con los rasgos propios de la que será la femme fatale. Dice así “ (...) no era ya solamente

44. Gurmendez C., *La melancolía*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 46.

45. Salas, M^a C., *El afecto sin objeto y la escritura fragmentaria. Una lectura del desasosiego pessoano*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006, p. 148). Cfr, también con Segura, A., *La acedia y el decadentismo fine-secular de Huysmans*, en EPOS, XXXIV, 2018, pp. 303-309.

46. Huysmans, Op. cit., p. 130.

47. Ibid., 231

48. Ibid., p. 178.

la bailarina que con una torsión corrompida de sus riñones arranca un anciano un grito de deseo y un aviso de erección que rompe la energía y disuelve la voluntad de un rey con meneos de senos, sacudidas de vientre y estremecimientos de muslos; en cierto modo se volvía la deidad simbólica de la indestructible Lujuria, la diosa de la inmortal Histeria, la Belleza maldita elegida entre todas por la catalepsia que le envaró las carnes y le endureció los muslos; la bestia monstruosa, indiferente, irresponsable, insensible, que envenena, lo mismo que la Helena antigua, cuanto se aproxima a ella, cuando la ve, cuando la toca”⁴⁹.

Así las cosas, la Salomé (de Petrino, de Tiziano, de Caravaggio, de Rubens, etc), la Judith de Jan Sanders o de Jan Massys, dan paso ahora a un tipo de femineidad mucho más hechizante, oscura y cruel: a la Beatrix de Balzac (contrapunto de la *Beatriz* angelical de Dante), a la *Carmen* de Merimée, a la *Salomé* de Gustave Moreau, de Gustav Mossa o Henri Regnault, si hablamos de lienzos; o a la de Oscar Wilde si lo hacemos de teatro⁵⁰ (que desataría también por las ilustraciones que Aubrey Beardsley incluyó en la obra)⁵¹ o a

49. Ibidem

50. Una Salomé muy diferente, más refinada y excitante, pero también más cruel, conforme a los postulados estéticos que ya se abrían paso en la literatura gótica, de ascendencia decadentista y simbolista, y que parece haberse inspirado en las *Herodías* de Flaubert. Quizás por eso el autor irlandés optó por publicarla originariamente en francés en 1893, en París y a cargo de la Librairie de l'Art Indépendant y dedicada al escritor Pierre Louÿs. Se traduciría al inglés un año más tarde, en febrero de 1894, por lord Alfred Douglas, a quien le dedicó la versión inglesa.

51. No en vano, fue uno de los exponentes artísticos del decadentismo inglés. Amante de lo grotesco, representa perfectamente el estado espiritual de la época. Su estilo modernista, cínico

la de Rubén Darío si lo hacemos de poesía⁵²; a la *Hécate* de Pierre Jean Jouve⁵³; a la *Mujer sin sombra* de Strauss sobre el libreto de Hugo Von Hofmannsthal y que este último novelaría en 1919; o la *Lulú* que popularizaría Frank Wedekind en *El espíritu de la tierra* y *La caja de Pandora*, precisamente las obras por las que se recordará a este escritor y bohemio alemán.

y satírico, dio lugar a una obra artística estéticamente rupturista e hipnótica. Cuando se publicó *Salomé* en febrero de 1893, Beardsley realizó un dibujo (*J'ai Baisé Ta Bouche, Jokanaan*) para el número de abril de revista de arte *The Studio*. A raíz del mismo Wilde le encargaría todas las ilustraciones para la versión inglesa. Las ilustraciones ya anuncian los rasgos mórbidos y eróticos, que con el tiempo configurarían estéticamente el estereotipo femenino. Unas ilustraciones que John Lane, el editor de la edición inglesa, publicaría nuevamente, pero esta vez sin censuras, en 1907 bajo el título “*A Portfolio of Aubrey Beardsley's drawings illustrating "Salomé" by Oscar Wilde*”. Las 16 ilustraciones pueden consultarse en el siguiente enlace: <https://www.bl.uk/collection-items/aubrey-beardsley-illustrations-for-salome-by-oscar-wilde#>

52. Donde el nicaragüense insiste más que en ninguno de sus poemas en esta idea mortífera de la potencia femenina. En la serie “Otros Poemas, poema XXIII (1910), sería todavía más explícito que en el relato de Onfalía y Hércules que elucida como pocos esta visión que relaciona femineidad y muerte: “*En el país de las Alegorías Salomé/ siempre danzante Herodes eternamente/ y la cabeza de Juan el Bautista/ ante quien tiemblan los leones./Cae al hachazo, sangre llueve/ pues la rosa sexual al entreabrirse/conmueve todo lo que existe/con su efluvio carnal/ y con su enigma espiritual*”.

53. *Hécate...*, *Aventure de Catherine* es una de las obras más interesantes de Pierre Jean Jouve y puede leerse como una poderosa crónica de la vida en los círculos intelectuales, sociales, artísticos y feministas de la Europa de los años veinte. En ella, el personaje protagonista, Catherine, al igual que Hécate, la diosa lunar con la que se la compara, lleva a la muerte a todos los que ama.

5. El drama de Lulú como moraleja frente a la mujer nueva

Es en *El espíritu de la Tierra* (1895) donde nacerá el arquetipo de Lulú. Luego vendrá *La Caja de Pandora* (1904), donde Lulú regresa a la marginalidad y sucumbe. En cualquier caso, en ambas novelas se sublima la sensualidad y el erotismo como elementos propios de la femineidad natural, que no se compadecen con la sociedad burguesa, moralista, patriarcal y profundamente restrictiva, pero donde la sexualidad – con represión o sin ella – ocupaba un papel relevante, como lo explicaría la emergencia por aquél entonces del psicoanálisis. Sin embargo, el personaje de Lulú será diferente a la representación finisecular de la *femme fatale*. Quizás, por eso, ha sobrevivido a lo largo del tiempo, siendo muchas sus adaptaciones. Es un personaje, si se quiere, más complejo; representa el poder de la femineidad salvaje, amoral –que no inmoral como se comenzaba a representar a la mujer vamp– y, hasta cierto punto, pasiva, como un vestigio callado de la vieja femineidad, de *la dulce far niente*, pero que, al tiempo, sigue siendo letal al poseer la capacidad de destruir a los hombres que se acercan a ella. Si en el *Espíritu de la Tierra* se describe el ascenso de Lulú, en *La caja de Pandora* se narra su caída. Condenada por el asesinato de su marido consigue escapar, recalando en el siniestro Londres victoriano donde ejercerá la prostitución y vivirá en la marginalidad, sin belleza y ya sin cautivar, hasta el momento de su muerte en noche buena y a manos de *Jack el Destripador*.

El drama de Lulú representa la hipocresía de la moral burguesa, incapaz de com-

prender la fuerza de la naturaleza. Lulú representa, ni más ni menos, que la inadaptación de la mujer en una sociedad que ya no es la suya; una sociedad que no transige con sus procesos de lucha en pos de su independencia política, y que ya estaban en liza a través del movimientos sufragistas y su política sexual feminista⁵⁴. Su muerte a manos de *Jack el Destripador*, un respetable burgués que esconde al asesino sexual⁵⁵, es toda una metáfora de hasta qué punto las élites intelectuales y artísticas de la época se resistían a admitir la irrupción de la mujer en los nuevos espacios sociales; hasta el punto de llegar a considerar el asesinato como mecanismo de control de su acceso a unos espacios que tradicionalmente le habían sido prohibidos. Esta es su moraleja⁵⁶.

Hay que decir que el asesinato sexual de la mujer fue un recurso habitual entre los temas de la bohemia literaria y artística de la época, llegando a ocupar un lugar central en la obra de no pocos autores expresionistas, especialmente en el aventajado expresionismo alemán⁵⁷, en un período en el que el seguimiento mediático de los crímenes sexuales estaba de moda. Oscar Kokoschka, por ejemplo, escribirá en 1909 la que sería considerada con el

54. Walkowitz, J., *La ciudad de las pasiones terribles. Narraciones sobre el peligro sexual en el Londres victoriano*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

55. Al más puro estilo del personaje ambivalente Jekyll/Hyde (1886), la obra de Robert Stevenson, que se estrenaría poco antes del primer asesinato de Jack, y del que parece su encarnación.

56. Pérez Díaz, P & Gil Díaz, C., “Los rostros de Lulú” en *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 18, 2016, pp. 1-11.

57. Véase por ejemplo a Tatar, M., *Lustmord. Sexual Murder in Weimar Germany*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995

tiempo la primera obra del expresionismo teatral alemán. Se titulaba, nada más y nada menos, que *El asesino, la esperanza de las mujeres*. Una pieza teatral, basada en la obra misógina de Otto Weininger titulada *Sexo y Carácter* (1903). El cartel del estreno de la misma es tan explícito que huelgan las palabras⁵⁸.

La difusión periodística de los asesinatos sexuales, especialmente los de *Jack el Destripador* y *Landrú*, despertó una especie de grotesca fascinación entre el público burgués de la época, al que no se sustrajeron las élites intelectuales y artísticas que vinieron a apuntalar, a través de sus creaciones, el mito del que habrá de ser el *lustmörder* por excelencia: Jack el destripador. Jack sintetiza míticamente a todos los asesinos en serie; sea cual fuere su tiempo o lugar, desde *Gilles de Rais* al carnicero de Milwaukee; todos ellos, ya fueran reales o personajes de ficción, se condensan dentro de su leyenda. *Jack el destripador*, el asesino en serie del barrio londinense de Whitechapel, deviene así, merced a la literatura y al teatro finisecular y más tarde del expresionismo alemán, en el paradigma del asesino sexual, al que imitaran los “*lustmörder* de Weimar, los

psychokiller americanos y los psicópatas asesinos sexuales de cualquier nacionalidad y época”⁵⁹. Ni que decir tiene aquí que el enigma de la identidad de Jack –la prensa victoriana de la época se estremecía con la sofisticación grotesca de sus crímenes, pero se los atribuía a judíos o a carniceros– puede y debe relacionarse con la pujanza ya entonces del movimiento sufragista. Representa no ya la ambivalencia del hombre victoriano entre el deseo sexual y el miedo a la mujer. Representa mucho más: representa el odio masculino hacia la mujer.

No han sido pocas las reapariciones del personaje de Lulú; de hecho podría decirse que es de los pocos retratos de mujer fatal que se han mantenido intactos, pese a sus numerosas recreaciones a través del cine, la música y la literatura. Entre las más interesantes destacan especialmente su adaptación al cine de *La Caja de Pandora*, en 1928, de Georg W. Pabst, que pasará a la historia del cine por ser la primera en abordar el tratamiento abierto de la sexualidad, introduciendo por vez primera la aparición del lesbianismo en la pantalla⁶⁰; la ópera de Alban Berg, cuyo libreto, de una bellísima factura y

58. El eje de la trama es la lucha de los sexos... en un entorno mítico, donde se pretende desmenuzar la idea de mujer. El varón como ser puro y espiritual se supedita a los deseos de la mujer, como ser falso y parasitario, al más puro estilo schopenhaueriano y nietzschano. El drama deviene así en una alegoría del acto sexual, con su carga de dominación. Mientras el varón intenta escapar, ella no cede, siendo su única esperanza, la aniquilación. Años más tarde, en 1919, Hindemith (compositor expresionista alemán polifacético) la llevaría a la ópera, estrenándola en 1921 junto a su otra ópera *Das Nusch-Nuschien* (la segunda de su trilogía expresionista) en Stuttgart, donde causó un escándalo merced al tratamiento explícito que hizo de la sexualidad.

59. (...) seres que buscan la satisfacción sexual a través de la satisfacción de la pulsión de la muerte. (...) es el otro monstruoso, el oculto el transgresor...” Santamaría Blasco, L., Santamaría Blasco, L., “Asesinos victorianos en la República de Weimar. De Psicho Killers y femme fatales, en *Herejía y Belleza. Revista de estudios culturales sobre el movimiento gótico*, nº 2, 2014, p. 40.

60. Pero no sería la última de Pabst en este sentido; poco después rodaría el drama *Tres páginas de un diario* (1929), otra obra maestra del cine mudo, *Prix de Beaute* en 1930. Las tres películas fueron severamente censuradas debido a su marcado contenido sexual y a la conmoción que suscitaba el tratamiento abierto de la sexualidad, amén de su fuerte crítica social. La censura y la

compuesto en dos actos, se estrenaría de manera póstuma, el 2 de junio de 1937 en Zúrich; o la versión de Ángela Carter –también de edición póstuma⁶¹–, que fascinada desde su juventud por el personaje de Wedekind –especialmente por el papel que hiciera Louise Brooks⁶² en la película de Pabst– en detrimento de la mismísima Marlene Dietrich–, realizó una adaptación en clave “intersexual” –al cabo no dejaba ser la primera traducción feminista de la obra de Wedekind–, que relee y reescribe sus páginas, pero esta vez desde la mirada de las mujeres. Lulú, deja de ser ahora un monstruo –a ojos de un pornógrafo como se jactaba el propio Wedekind–, para convertirse en una heroína.

Que fuera Alban Berg quien llevara a la ópera la obra de *Wedekind*, no es tampoco casual. Berg será el precursor, junto a Schönberg, del dodecafonismo; un movimiento estético que fue para la música, lo que el expresionismo fue para la pintura o el verismo italiano y el realismo para la literatura. Es verdad que el dodecafonismo supuso entonces una ruptura del modelo tonal tradicional al introducir la disonancia en el repertorio musical; pero

representaba mucho más que una simple transformación estética; su nueva sensibilidad estética era el reflejo del asalto a la razón, a la jaula de hierro de Weber, por parte de la sociedad europea de postguerra, sobre todo en la Alemania de Weimar. Con Berg la música deja de ser inofensiva y comienza a hacerse eco de los procesos sociales en un momento en el que la sociedad europea se abismaba entre las secuelas de la primera guerra mundial y el anuncio de la siguiente. Si Schönberg inauguró este nuevo modelo tonal, fue Berg quien le dio sentido, dando entrada en sus composiciones a los temblores de toda una generación que había visto como Europa se asomaba de manera implacable al derrumbadero. De la mano de Berg el conflicto social irrumpe por fin en la música⁶³. Ahora la ópera dejará de ser una experiencia estética de clase, tradicionalmente reservada a una minoría elitista; ahora.., la ópera deja de ser wagneriana y se sincroniza con el aliviadero general de la cultura ante el caos de la guerra, por medio de no pocos movimientos estéticos como el dadaísmo –y su profundo sentido antiartístico y antipoético–, el expresionismo, el verismo.., etc.

irrupción del cine sonoro acabaron apagando su potencial frente al gran público.

61. Carter A., *The Curious Room. Plays, Film Script and Opera*, Londres, Chatto & Windus, 1996.

62. La *Caja de Pandora* película convirtió a Louise Brooks en un mito, convirtiéndose así en el rostro femenino más icónico del cine mudo. Con su corte de pelo y sus vestidos cortos, llegará a ser todo un icono para la moda, encarnando a las ‘flapper’ de los años 20, esas jóvenes emancipadas que sobrecogieron a la puritana sociedad estadounidense. Valentina, la primera heroína del Comic, que creara el ilustrador italiano Guido Crepax, se inspiraría en ella. Un personaje poderoso, de una fuerte sensualidad y huérfano de moralismos e hipocresías.

Desde esta perspectiva, no es de extrañar que Berg se interesara desde el principio por el personaje de Lulú; ya en 1905, mucho antes de su estreno, asistió a la primera representación de la Caja de Pandora en un contexto donde la sociedad europea titubeaba, pero donde la sexualidad empezaba ya a ocupar un papel decisivo. Desde entonces el personaje de Lulú se

63. Muñoz, B., “Dodecafonismo y Sociedad de entreguerras. El reflejo del conflicto social en el *Wozzeck* de Alban Berg”, en *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, nº 84/98, p. 269.

instalará en el imaginario europeo como el arquetipo de *femme fatale* definitivo.

En fin, Lulú representa a la mujer como autora de una violencia imperceptible que aniquila al hombre en su afán por alcanzarla, como la *Hipólita* Sanzio de Gabrielle d'Annunzio en *El triunfo de la muerte*⁶⁴. Representa el eros mortal, frente a la madre abnegada y *ángel del hogar* (representada, por ejemplo, en la figura poderosa de *Gertrudis*, la protagonista que ensalzara Unamuno en la *Tía Tula, como contrapunto a la femme fatale*)⁶⁵, que subyuga al hombre y lo conduce, a través

64. *El triunfo de la muerte* (1894) de Gabriele D'Annunzio condensa la metáfora de la transición de la que aquí hablamos; al igual que buena parte de la bohemia literaria de la época, quería crear (y quizás también de sobrevivir a través de él) un personaje que representara la visión nietzscheana de la vida superior, del hombre superior; de hecho la novela se abre con un exergo que contiene un pasaje de *Más allá del bien y el mal* de Nietzsche. Recrea la vida de un hombre libre de cualquier moral que vive cautivado por el arte y la belleza y que se define enérgico, heroico y dominante; pero un personaje que se va forjando en contraposición y en detrimento de su *alter ego* femenino. Es una novela de sensibilidad mórbida que narra la pasión claustrofóbica entre Giorgio Aurispa (un héroe decadente e introspectivo como contrapunto al buen burgués: inepto y esteta, pero sin perspectivas para el que la realidad humana resulta desesperada e inútil) e Ippolita Sanzio (Hipólita). La intensidad del deseo y su dependencia obsesiva hacen brotar en Giorgio un odio instintivo, hasta el punto de fantasear en secreto con destruirla para liberarse de la influencia del ídolo.

65. La tía Tula es una mujer individualista e inteligente, de carácter recio y muy superior a los hombres que la rodean, a los que Unamuno presenta como zánganos; tiene una enorme sensualidad, pero es piadosa y ejemplar en el cuidado de los suyos, en este caso de sus sobrinos, por quienes se sacrifica hasta el punto de renunciar al amor de su vida, su cuñado Ramiro.

de la belleza y el amor que le inspira, al abismo.

La mujer ahora tiene el poder de subyugar, pero lo hace dialogando silenciosamente con las sombras. Ahora es la mujer la que, al emanciparse, contrae la muerte o la perdición, pero no para ella, el poema gótico *The Vampire* de Rudyard Kipling⁶⁶, o el poema *La Belle Dame sans Merci* (*la mujer bella sin piedad*)⁶⁷, escrito prácticamente un siglo antes, en 1819, por uno de los poetas más representativos del

66. Que escribiría en 1897 y que acompañaría al lienzo de Philip Burne-Jones del mismo año y título. Uno de los lienzos que mejor evocan el vampirismo de la mujer con poder. Si bien sería con Alfred Kubin, más conocido como ilustrador que como escritor, con quien el vampirismo femenino sobre un lienzo alcanzaría su máxima expresión. En *La vampira II* (1940), representa a la mujer convertida en animal sanguinario después de chupar la sangre de su amante hasta la extenuación para seguir viviendo; las mujeres se nutren del flujo vital del hombre. Poco antes, en 1935, representaría otra escena en la que una mujer mirándose en el espejo queda completamente trastocada al reparar cómo su sexo se ha sido reconvertido en ese mortífero animal.

67. Este poema que se inspira en el título de un poema cortesano francés del poeta Alain Chartier, recrea el diálogo entre el poeta y un triste caballero anónimo. Este último le cuenta a Keats el motivo de su aflicción: su encuentro en el bosque con una hermosa mujer. El caballero errante la sube a lomos de su caballo y ella lo guía hasta una gruta perdida. Allí se aman hasta que sucumbe, entre besos y caricias, a un profundo sueño. Y mientras lo hace, sueña con un enjambre de antiguos reyes, príncipes y guerreros; otrora hombres poderosos, pero que ahora palidecen y que le previenen del peligro, pues ellos han sido ya esclavizados por la dama sin piedad. Esa mujer tierna y poderosa capaz de supeditar a reyes no es otra que la *belle dame sans merci*, que atesora el inmenso poder de inspirar amor, pero cuando lo ejerce lo hace para conducir a los hombres más poderosos a la esclavitud.

romanticismo inglés: John Keats y que es ya, de suyo, todo un anuncio de esa imagen de la mujer independiente que lo quiere todo y que abisma a quienes se acercan a ella; que se proyectará después sobre el imaginario, entronizándola como la única alternativa posible para la mujer con poder.

La muerte o el abismo, por tanto, representan aquí que el poder culminante ejercido por una mujer, tiene sólo un fin: su propia realización individual, pero a costa de la vida del otro al que sacrifica; en ella ya no hay ya abnegación. Este podría ser el punto extremo y culminante de un poder sobrenatural, que ahora sintetiza la belleza y las cualidades que tradicionalmente el patriarcado había reservado a lo masculino. Lulú es tan inteligente y poderosa como el mejor de los varones, pero es en su belleza y sexualidad, hechizante y fría, donde radica la fuente de su poder⁶⁸; un poder que va asociado ahora a la ruptura de los límites estables y aceptados, que les han sido dados (Schopenhauer) merced a su relación armoniosa con el hombre. Por eso es subversivo. Desde esta mirada, que acabaría colonizando el imaginario, la independencia de una mujer será subversiva o no será⁶⁹.

Ni que decir tiene que la caracterización de este tipo de mujer que subvierte y cau-

sa la muerte representa el miedo de una época a la irrupción de un nuevo tipo de femineidad, que comenzaba ya a dibujarse en un contexto en el que ya pugaban con fuerza los primeros movimientos feministas, que reflejan ya el sentido del cambio de la mujer moderna; desde la primera *flâneuse*⁷⁰ –la primera mujer paseante sola que narrara Baudelaire–, con sus cambios de apariencia y sus formas de estar, a la mujer sexualmente libre, más independiente y menos maternal⁷¹.

70. Un poema titulado “À une passante” (A la que pasa), uno de sus poemas más bellos añadidos a la segunda edición de *Las flores del mal* (1861). Téngase en cuenta, que la *flânerie*, más allá del acto en sí mismo de callejear entre la multitud de la ciudad decimonónica, representa, como vino a elucidar Walter Benjamin, en el segundo capítulo de *El París del Segundo Imperio* según Baudelaire titulado “El flâneur”, una experiencia mucho más completa relacionada con el placer onanista de ver y sentir anónimamente. La pluma de Poe, Balzac, Baudelaire o Wilhelm Jensen serán un buen ejemplo. El personaje de *Gradiva*, por ejemplo, que escribiría Jensen en 1903 es una buena metáfora de lo que aquí decimos, de esas *flâneuses* que han sido subsumidas u ocultadas. En ella relata la historia de Norbertus Hanold, un joven arqueólogo alemán que se obsesiona con la imagen de una mujer que aparece en un relieve clásico. Se queda fascinado por su majestuosa forma de caminar: mientras el pie izquierdo avanza apoyándose totalmente en el suelo, el pie derecho permanece erguido en un gesto perfecto. La *flâneuse* también se proyecta en el imaginario estético y literario modernos como un modelo de visualidad androcéntrica, en un contexto donde la mujer moderna comenzaba a ocupar las calles de las ciudades.

71. La asociación de lo femenino con la esterilidad, como en *La Mujer sin Sombra* de Strauss y Hofmannsthal, es típica del arte fine secular, que ensalza la esterilidad pero no ya sólo como un signo de la liberación sexual en la mujer, sino como la clave sobre la que pivota la idea de progreso. La organización técnica del mundo de la modernidad contrae la eliminación de la fertilidad,

68. Ahora la mujer es la “diosa de la carne, ... la reina del pecado”. Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Princeton U. P. , 1976., p. 123.

69. Y es que este tipo de mujer independiente, que se aleja de la maternidad y que utiliza su sexualidad como reclamo para sus objetivos, es mala madre, seduce, juega y asesina como en los personajes que recreó antes Gautier en *La morte Amoureuse* (1836) y en *Une Nuit de Cléopâtre* (1845) o Flaubert en *Salambó* (1862), y como representará más tarde el cine.

Y lo hace a modo de advertencia, por una parte, recreando (*estéticamente*) los riesgos que contrae la independencia de la mujer, que se sintetizan en la *femme fatale* y en la injusticia que apareja, una injusticia que deviene trágica y que ejerce desde su libertad sexual pero, por otra, invirtiendo el esquema; ahora es ella quien procura el castigo, y es el varón, que la ha sometido monopolizándola y humanizándola a su manera, el que lo recibe.

Con Lulú se abre un nuevo tipo de mujer, de actitud libre e independiente, pero peligrosa y reprochable, que compartirá el imaginario estético del siglo XX junto a la *femme fragile*, ocupando en él también un lugar. A partir de entonces, ambos modelos perduraran hasta nuestros días, coexistiendo en la memoria común, en los subconscientes colectivos, incluso hasta

como vínculo con la naturaleza. Esta es quizás la moraleja de la *Mujer sin Sombra de Strauss* – (y que se condensa en la figura de la emperatriz). He aquí la contraposición entre el *Eros* y el *Ethos*, entre el placer como ausencia de vida y el *deber ser* representado en una ética de la femineidad basada en la maternidad. La “nueva mujer” se relaciona así con la “transición demográfica” que aparejaba la modernidad, con índices de nacimientos más bajos y tasas de mortalidad más bajas. La liberación femenina deviene, por tanto, en “un problema”, no ya en términos políticos y económicos, sino en términos reproductivos de la vida humana. La belleza del lienzo de Giovanni Segantini titulado *Las malas Madres* que vería la luz en 1886 y por el que ingresaría en el círculo más exclusivo del simbolismo europeo, es la viva metáfora de lo que aquí decimos. Se inspiraría en un poema de Luigi Illica, uno de los libretistas de Giacomo Puccini. Representa el progreso de las madres culpables de negligencia infantil (o algo peor) a través de un purgatorio budista representado por el valle frío, lúgubre y sin hojas en primer plano. Después de pagar así por sus pecados, finalmente alcanzan el Nirvana, un paraíso budista, representado por la lejana cadena montañosa, inspirada en los Alpes suizos.

en los sobreentendidos de cada generación. Pocas mujeres han podido sustraerse a ese esquema binario de dominio que o las esconde o las supedita –a través del miedo– al relacionar sus anhelos de independencia moral y sexual con el peligro o la injusticia. Este modelo se desplegará más allá del plano estético y formal hasta llegar a colonizar éticamente el ámbito de la *praxis*; *irrumpiendo* en los lugares donde las mujeres viven y se desarrollan como sujetos, disponiendo en qué lugar debe situarse cada una, de tal suerte que ninguna podrá ocupar otro simultáneamente, siendo ese y sólo ese el lugar que ocupe; pues los hombres, como ha señalado Deborah Cameron, sólo pueden ser hombres si las mujeres pueden ser mujeres sin ningún tipo de ambigüedad, es decir, si estas los sitúan o los excluyen del centro de sus vidas⁷².

Bibliografía

Allen, V., *The Femme Fatale: Erotic icon*, New York, The Whitson Publishing Company, 1983.

Azorín, A., *Obras completas*, Vol. I, Madrid, 1959.

Aviñoa, X., *Introducción a Goyescas. Integral para Piano/ Enrique Granados, Goyescas 2*, vol. 4, Barcelona, Ed., Musica Boileau, 2001

Baroja P., “*Divagaciones apasionadas*”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946.

Beauvoir, S., *The Second Sex* (Trad. & ed. Parshley H. M), New York, Knopf, 1993.

72. Véase a Cameron, D., *Feminism and Linguistic Theory*, London, Macmillan, 1985.

- Boaventura, S., *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2003.
- Baudelaire, Blazac, Barbey D'Aurevilly, *El dandismo*, Barcelona, Anagrama, p. 109.
- Burgos E., *Dioniso en la Filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993.
- Burgos E., en "Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche", en *Asparkia*, XI, 2000.
- Cameron, D., *Feminism and Linguistic Theory*, London, Macmillan, 1985
- Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Princeton U. P. , 1976.
- Carrasco N., "La ciudad enferma de Glaucón. El problema de la pleonexia en Platón", en Grau A., *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia*, Institut d'Estudis Catalans & Societat Catalana de Filosofia, 2011
- Entzinger B., *The Belle Gane Bad*, Louisiana, Louisiana State U.P., 2002.
- Derrida J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- Dijkstra., B., *Dols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin de Siecle Culture*, Oxford., O. U. P. 1986.
- Dottin Orsini, M., *La Mujer Fatal (según ellos)*, Buenos Aires, Ed. La Flor, 1996, pp. 14-19
- Duby, G., y Perrot M., "Escribir la historia de las mujeres", en *Historia de las mujeres*, Barcelona, Circulo de Lectores, 1994
- Gilbert, S., y Gubar, S., *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale U. P, 1984
- Golden, E., *Vamp: The Rise and Fall of Theda Bara*, New York, Emprise Publishing, 1996.
- González, M.A., "Joris Karl Huysmans y su visión de la literatura latina", en *Cuadernos de Filología Clásica*, Estudios Latinos, 17, 1999.
- Grosz, E., "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", en Alcoff, L & Potter, E., (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993.
- Heilbrun, C.G., *Writing a Woman Life*, New York, Ballantine Books, 1988.
- Higashi, S., *Virgins, Vamps and Flappers: The American Silent Movie Heroine*, Montreal, Eden Press Women's Publications Inc., 1978.
- Huysmans, J. K., *A contrapelo*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 257.
- Keeseey, P., *Vamps: An Illustrated History of the Femme Fatale*, San Francisco, Cleis Press, 1997.
- Kofman, S. "La question des femmes: une impasse pour les philosophes", en *Les Cahiers du Grif*, nº46, Paris, 1992.
- Kofman, S., *Explosion I. De l'"Ecce Homo" de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1992
- Kofman, S., *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1993
- Maeztu., R., *Hacia otra España*, Madrid, Ediciones Rialp, 1967.
- Moratin, L.F., *El sí de las niñas*, Madrid, Cátedra, 1978.
- Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1983.
- Nietzsche, F., *El ócaso de los ídolos*, Madrid, Ediciones BUSMA, 1985
- Nietzsche, F. *Masculin, féminin. Présentation et choix de textes de Didier Raymond*, Paris, Editions du Rocher, 1990.

- Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*. Puede consultarse en abierto en <https://www.guao.org/sites/default/files/biblioteca/La%20gaya%20ciencia%20.pdf>.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, 2012. Versión Kindle
- Pérez Díaz, P & Gil Díaz, C., “Los rostros de Lulú” en *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 18, 2016.
- Rojas Parma, L., “Lo femenino detrás del poder: Aspasia de Mileto”, en *Cuadernos UCAB*, n 7, 2009.
- Salas, M^a C., *El afecto sin objeto y la escritura fragmentaria. Una lectura del desasosiego pessoano*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006
- Salinas, P., “El concepto de generación literaria aplicado a la del 98”, en *Literatura española. Siglo XX*, Madrid, 1970.
- Sánchez Verdejo, F., “Breve análisis de la figura de la femme fatale en el cine”, en *Orisos. Revista de investigación y divulgación cultural*, nº 2, 2013.
- Santamaría Blasco, L., “Asesinos victorinos en la República de Weimar. De psicho Killers y femme fatales, en Herejía y Belleza”, en *Revista de estudios culturales sobre el movimiento gótico*, nº 2, 2014.
- Savignano, A., “El 98 y la filosofía europea”, en *Anuario Filosófico*, nº 31, 1998.
- Segura, A., *La acedia y el decadentismo fine-secular de Huysmans*, en EPOS, XXXIV, 2018
- Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena, II*, Madrid, Trotta, 2009
- Schopenhauer, A., *El amor, las mujeres y la muerte (trad. a cargo de López White)*, en www.schopenhauer-web.org, 2008. Consulta, junio de 2021.
- Simón Rodríguez, E., *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Madrid, Narcea, 1999
- Showalter E., *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siecle*. Nueva York, Penguin, 1990.
- Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Ed. Gredos, 1967
- Tatar, M., *Lustmord. Sexual Murder in Weimar Germany*, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1995
- Trigaud, J.M., *Persona ou la justice au double visage*, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1990.
- Trudgill, E. *Madonnas and Magdalens: The Origins and Development of Victorian Sexual Attitudes*, Londres, Heinemann Ltd, 1976,
- Walkowitz, J., *La ciudad de las pasiones terribles. Narraciones sobre el peligro sexual en el Londres victoriano*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

LODOVICO DOMENICHI NELLA «QUERELLE DES FEMMES»

LODOVICO DOMENICHI IN THE «QUERELLE DES FEMMES»

Clelia Stefanuto

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
clelia.stefanuto@gmail.com

Recibido: septiembre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Parole chiave: Ludovico Domenichi, Querelle des femmes, filoginia, promozione cultura femminile.
Keywords: Ludovico Domenichi, Querelle des femmes, philogyny, promotion of female culture.

Riassunto: L'obiettivo di questo articolo è quello di illustrare il contributo che il poligrafo Ludovico Domenichi diede all'interno del dibattito sulla Querelle des femmes nell'Italia del 1500. La produzione Domenichiana in questo studio è divisa in tre gruppi differenti: il primo comprende le opere scritte da Domenichi in veste autoriale, soffermandosi sul primo testo che affronta l'argomento, ovvero la *Nobiltà delle donne* (1549). Il secondo gruppo analizza le opere scritte da donne ma promosse e curate dal poligrafo, dove nello specifico si analizzeranno le *Rime della signora Laura Terracina* (1548). Il terzo paragrafo infine, illustra alcune dediche di opere scritte da Domenichi e rivolte a nobildonne dell'epoca, ponendo l'attenzione su quelle presenti nelle *Rime* del 1544.

Abstract: The aim of this article is to illustrate the contribution that the polygrapher Ludovico Domenichi made to the debate on the Querelle des femmes in 1500s Italy. Domenichi's production in this study is divided into three different groups: the first includes the works written by Domenichi as an author, focusing on the first text that deals with the subject, namely *Nobility of Women* (1549). The second group analyses works written by women but promoted and edited by the polygraph, where we will specifically analyse the *Rime della signora Laura Terracina* (1548). Finally, the third paragraph illustrates some dedications of works written by Domenichi and addressed to noblewomen of the time, focusing on those found in the *Rime* of 1544.

1. Il Rinascimento e l'interesse per le Donne

Nel corso del 1500 viene registrata la presenza di un vastissimo numero di testi che parlano della donna e della sua ridefinizione simbolica. In questa ampia produzione, sono presenti diverse tipologie discorsive, in cui si trovano trattati, rime, orazioni accademiche, lettere, dediche e commedie, che a loro volta, sono composte da varie

categorie istituzionali del sapere (ovvero medici, teologi, scrittori, intellettuali, traduttori e poligrafi).

La questione sulle donne nel Rinascimento nell'ultimo ventennio è materia di interesse di numerosi intellettuali, e si sintetizza in moltissime direzioni:

The emerging debate, sometimes known as querelle des femmes, did not develop along a single line. Sometimes it reshaped the traditional perceptions of the female sex and favored women's physiological, intellectual, and moral equality, or even superiority, to the male sex, even claiming social and political equality between men and women. Other times, it remained more closely attached to the long-established schemata, adjusting the traditional gender bias to the contemporary value systems and social practices (Dialetti, 2004: 10).

Secondo la classificazione che Giuseppe Zonta compie nei *Trattati del Cinquecento sulla donna* (1913), le opere che trattano l'argomento femminile possono essere suddivise in cinque gruppi argomentativi: opere encomiastiche, opere misogine, didascalico morali, didascaliche fisiche e operette "probose", ovvero quelle che lodavano o criticavano la donna nel contesto dell'amore

La proliferazione di questa mole immensa di scritti nasce prevalentemente con lo scopo di educare la donna alla nuova società Rinascimentale, in cui si tenta di creare "una vera e propria grammatica del comportamento applicata ai diversi strati di donne, conforme alle loro diverse funzioni sociali" (Chemello, 1980: 114). Nel Cinquecento, a causa del passaggio da una società ex-repubblicana ad una cortigiana e principesca, si registra un'ampia varietà di scritti di tipo precettistico-pratico, cui tentativo era quello di ridefinire i

ruoli nella nuova struttura sociale (si veda per esempio il *Cortigiano* (1528) di Castiglione, il *Galateo* (1558) di Della Casa o *La civil conversazione* (1574). È importante sottolineare che all'inizio del XVI secolo si stava assistendo ad una mutazione importante della produzione letteraria: la stampa che si sviluppava sempre più velocemente stava portando ad una conseguente crescita dei livelli di alfabetizzazione, la quale includeva (seppur lentamente e in misura moderata) anche una piccola percentuale di donne. I nuovi testi dedicati al pubblico femminile d'estrazione sociale alta, appartenente ad una famiglia dell'aristocrazia o della grande borghesia mercantile e latifondista con aspirazioni nobiliari, dovevano ancor di più trasmettere questi valori educativi-tradizionali, poiché le donne erano più che mai considerate "l'elemento a rischio per il mantenimento del sistema" (Sanson, 2001: 14). Come sottolinea Sberlati difatti: "alla donna è concessa ora una dignità ed un ruolo impensabili sino a qualche decennio prima, e le vengono riconosciuti meriti e capacità di indubbia rilevanza. Ciò nonostante, non va dimenticato che il fine ultimo di questi educatori consisteva nel mantenere il controllo sociale della femminilità tramite un'opera di istruzione preventiva tendente ad evitare l'immorsi di posizioni culturalmente eversive" (Sberlati: 1997: 116).

All'interno di questo grande scenario della letteratura di comportamento, o della "trattatistica sul comportamento" (Feroni, 1991), questa sezione di pedagogia femminile, o come la definisce Tantulli, "trattatistica normativa e comportamentale di destinazione femminile" (1966), da un lato risalta un desiderio di comprensione della funzione femminile, dall'altro invece, l'esigenza di controllo (Fabbri, 1996: 92).

Lo sviluppo di questa produzione, inoltre, non può essere scisso dal lungo processo di riorganizzazione del mondo religioso, che raggiunge il suo momento più rappresentativo con l'inizio del Concilio di Trento, dove la chiesa tentò di ridefinire i rapporti tra le sue gerarchie e la società e anche i rapporti uomo-donna.

Nel mondo ecclesiastico, già a partire dal XIII secolo, grazie ad autori come il domenicano Umberto di Romans, o al francescano Gilberto di Tournai, si impose una maggiore attenzione per il mondo femminile, che fino a quel momento (soprattutto nei sermoni medievali) era stato associato al peccato originale e alla tentazione, facendone un vero e proprio modello letterario negativo. Questi nuovi manuali invece, ragionavano sul ruolo della donna in base al suo status religioso (laica, sposata, vedova, vergine ecc), creando una sorta di gerarchia patristica di perfezione spirituale, che poneva in cima alla classifica le vergini (Casagrande, 1978: XII). Il concilio di Trento e i suoi rinnovamenti, si estesero anche alle normative che regolavano la prassi matrimoniale e, nello specifico, che definivano il ruolo della donna come moglie e come madre

Accanto alla pedagogia femminile e alla trattatistica religiosa, nel Rinascimento si registra la presenza di opere puramente letterarie in cui la donna si illumina di luce nuova. Tra gli autori di queste, è presente un cospicuo gruppo di intellettuali che si proponeva di difendere le donne dalle accuse dei misogini, e di modificare la griglia di valutazione negativa medievale. Essi cercavano di rivendicare la superiorità del sesso femminile, o quanto meno la sua parità intellettuale e morale rispetto all'uomo.

Alcune studiosi tra cui Ruth Kelso (1956), riducono questo genere di testi a

semplici esercizi di stile volti a rappresentare l'abilità oratoria. Il motivo principale di questa teoria è che sia nei testi filogini, sia in quelli misogini, appaiono frequentemente gli stessi temi e gli stessi motivi, così che spesso, lo stesso discorso sulla dignità della donna annullava l'elogio e lo tramutava nel suo opposto, vale a dire in una critica che ammetteva, di fatto, l'inferiorità. Era frequente che lo stesso autore fosse artefice di testi sia misogini che filogini.

Anche Pamela Benson afferma che questi testi erano "exercises in paradox: women, like folly, baldness, and the ass, have not traditionally been valued, and the proof that they ought to be is an essay in proving the unprovable"¹(Benson, 2010: 45) Virginia Cox invece, dichiara che le opere filogine "are talking about nothing more than a theoretical acknowledgement that women have the same moral and intellectual capacities as men...the possibility of women exercising their abilities on equal terms with men is regarded, perhaps inevitably, as an impossibility within society as it is currently constituted" (Cox, 2013: 87) e per l'epoca il solo tentativo di riscatto femminile, rappresentava già un grande traguardo.

Gli intellettuali del Rinascimento badavano molto al concetto di *fama*, e si servivano spesso di *loci communes* e di florilegi, da cui potevano trarre sentenze, citazioni, esempi e aneddoti utili per varie argomentazioni e discussioni (Sanson, 2001: 11) per costruirsi un'identità sociale positiva. Difendere le donne, spesso significava per gli autori, entrare in una cerchia inte-

1. "esercizi di paradosso: le donne, come la follia, la calvizie e il culo, non sono state tradizionalmente sono state apprezzate, e la prova che dovrebbero esserlo è un saggio nel dimostrare l'indimostrabile"

llettuale elitaria, in una rete di amicizie che si svolgeva nei centri culturali più prestigiosi, ma soprattutto a conquistare la fiducia di donne collocate nelle sfere di influenza del potere. La difesa femminile, inoltre, è spesso stata associata dagli studiosi ad uno dei mezzi con cui si manifestava il disegno di riforma religiosa e sociale del tempo; la volontà di tornare ad un "cristianesimo originale" (Firpo, *Riforma protestante del Cinquecento*: 90) passava infatti, anche attraverso la valorizzazione delle virtù muliebri nel campo della letteratura (Marcheschi, 2008: 35). I difensori delle donne, inoltre, raffigurano sé stessi come dotati di una maggiore elevazione morale ed intellettuale, poiché il sesso femminile era considerato amato ed onorato "dai più virtuosi e perfetti uomini" (Ruscelli, 1540).

Molti degli autori che scrissero sulle donne, furono anche personaggi vicini alle idee riformate, ed è proprio per questo che la polemica sulla superiorità delle donne non va letta come un documento vuoto, bensì in un quadro più ampio di dissidenza, del quale fa parte una nuova concezione della donna e dei rapporti fra i sessi (Daenens, 1983: 15).

La *Querelle des Femmes*, che era già iniziata con l'opera di Cristine de Pizan nel 1404, raggiunse il suo apice nel Rinascimento. L'elenco dei nomi degli uomini che vi parteciparono è davvero lunghissimo e vario. In particolare, tra il 1540 e il 1550, si fecero largo tra le città di Venezia, Firenze, Lucca e Piacenza, un nuovo gruppo sociale di "poligrafi" che si mostrò molto attivo all'interno del dibattito della *Querelle des Femmes*. Tra i nomi di Giuseppe Betussi, Ortensio Lando, Girolamo Ruscelli, Alessandro Piccolomini e Girolamo Parabosco, spicca il nome di Ludovico Domenichi. Sarebbe impossibile fare una mappa del numero di libri pubblicati nel

Rinascimento a favore e contro la dignità della donna; secondo lo studio di C. Fahy (1956: 30), sono più di quarantuno, e salirebbero a cento se si tiene conto anche delle traduzioni e delle ristampe, come sostiene Gisela Bock (2003: 18).

Dal punto di vista della storia della critica letteraria, furono i filologi e gli studiosi del Rinascimento a inaugurare il capitolo della filologia applicata alle scrittrici, o meglio, ad allargare il campo della filologia per includere le opere delle scrittrici. Questo allargamento porterà con sé conseguenze metodologiche e teoriche, e correrà parallelamente a una nuova concezione della letteratura, dei generi letterari, e avrà persino ripercussioni sulla cosiddetta "questione della lingua" (Arriaga Florez, 2013: 22).

2. Ludovico Domenichi e la *Querelle des Femmes*

La posizione assunta da Ludovico Domenichi all'interno della *Querelle des femmes* fu da subito chiara e decisa. Da poco abbandonato il mondo delle leggi per potersi dedicare unicamente a quello delle lettere, nel 1543 a Piacenza, fondò la "graziosa ma scandalosa" (Poggiali, 1789: 224) Accademia degli Ortolani, considerata una vera e propria associazione culturale di tendenza filologica.

Nel cenacolo si registra una componente femminile notevole ed esso, costituisce un evento insolito ed innovativo per l'epoca, perché l'ambiente accademico era solito essere frequentato solamente da uomini. Tra gli Ortolani erano attive diverse donne, tra cui "Ippolita Borromea (...) dama di singolar prudenza e virtù" (Crescimbeni, 1730: 689), o Camilla Valente, "donna

non meno dotta che onesta e bellissima”, spiega Betussi nel *Raverta*, parlando proprio delle donne che contribuirono alla produzione degli intellettuali Ortolani, la quale “scriveva e lettere e versi con somma facilità ed eleganza, che nella lingua latina, che ugualmente nell’italiana (...) e che occupavasi singolarmente nello studio della Sacra Scrittura” (Tiraboschi, 1833: 159).

La presenza, inoltre, di Isabella Sforza e del suo contributo al *Della vera tranquillità d’animo* (1544), è la conferma che l’Accademia piacentina apprezzava e valorava la presenza femminile, in maniera più evidente rispetto agli altri cenacoli. Come puntualizza lo studioso Braghi (2011), non esistono molti esempi di cenacoli cinquecenteschi che in maniera così esposta includessero donne nell’ambiente intellettuale, e gli Ortolani, come anche gli Intronati di Siena, sono considerate eccezioni.

Quando Domenichi si spostò a Venezia (1545), si circondò di autori, che come lui, possedevano ideologie filogine. In quegli anni soggiornavano nella città di San Marco anche Pietro Aretino, Gian Battista Doni, Ortensio Lando, Girolamo Ruscelli, Francesco Baldelli, Alfonso di Uolla, Tommaso Porcacchi, e molti altri intellettuali che attraverso le loro opere contribuirono alla promozione del sesso femminile. A Venezia iniziò inoltre, a collaborare con l’editore Giolito de Ferrari, il quale aveva fama di essere un militante promotore delle donne. Giolito, non solo promuoveva talenti femminili, ma tra il 1544 e il 1560, pubblicò una serie di opere sulla difesa delle donne, che rappresentano in termini quantitativi, una percentuale altissima del materiale che circolava all’epoca sulla questione, come la rivisitazione del trattato di Cornelio Agrippa *De nobilitate*

et praecellentia foeminei sexus a cura di Francesco Cocci (1544), il *Dialogo della institutione delle donne* di Ludovico Dolce (1545), varie opere di Ortensio Lando e, ovviamente, gli scritti dello stesso Domenichi. Come propone Amedeo Quondam nell’analisi della produzione e della politica imprenditoriale di Giolito, riferendosi in particolare agli anni 1555-1556, sostiene che non ci sia dubbio che attorno al ruolo della donna nella società cinquecentesca (...) si muova la maggior parte della produzione di trattati, i quali potevano essere concepiti “Sia come testi direttamente orientati a fornire strumenti tecnopedagogici per “l’istruzione delle donne” (...) sia come la predicazione della loro “nobiltà” e quindi, con un’operazione di astrazione teorica, del primato della “filosofia dell’amore” (Quondam, 1977: 87).

Il contributo di Domenichi però, non si sintetizza solo in questo “filosofeggiare”, ovvero nella composizione di testi dove l’autore elogia le virtù femminili, ma la sua partecipazione si manifesta soprattutto attraverso il ruolo che assunse di promotore, curatore e traduttore di opere per e di donne, contribuendo alla diffusione della cultura femminile stessa.

Come sostiene la studiosa Mercedes Arriaga Florez, Domenichi, come la maggior parte dei filologi che si occupano di donne scrittrici, è convinto che le donne possano dare preziosi contributi alla letteratura e lo dimostra non solo attraverso la sua estesa attività filologica, ma con la dedizione concreta alla scrittura femminile (Arriaga Florez, 2013: 6).

2.1 La nobiltà delle Donne

Tra le opere filogine di cui il Domenichi è autore, sono presenti due dialoghi,

un'antologia, una commedia e un trattato. Il primo testo, il *Libro delle donne illustri*, fu scritto probabilmente nel 1549, ma è un'opera di cui non si conserva nessun esemplare, e la cui pubblicazione effettiva, rimane incerta (Tedesco, 2016). Nel 1549, a Venezia presso Giolito de'Ferrari, pubblicò il primo vero e proprio dialogo che colloca l'autore nella Querelle des Femmes, ovvero *La Nobiltà delle Donne*. Dieci anni dopo, presso le stamperie di Busdraghi a Lucca, l'autore pubblicò la grande antologia femminile *Rime di alcune nobilissime donne* (1559). Nel 1563, già a Firenze mise alle stampe la commedia *Le due cortigiane*, nel 1563, il *Dialogo d'Amore*, ed infine pochi mesi prima di morire, nel 1564, editò sempre con il Busdraghi *La Donne di Corte*.

L'opera che simbolizza la fucina di produzione di tutte le opere successive è senza dubbio il testo del 49, che lo stesso Domenichi, nella dedicatoria iniziale a Belprato, ammette di essersi ispirato al testo di Cornelio Agrippa². Nella lettura di Perrone Compagni, l'apologia agrippina in difesa della donna, per la prima volta alla luce di una mirata ed estesa reinterpretazione delle sacre scritture, diventa, per Domenichi, "strumento per mettere in discussione il modello contemporaneo e demistificarne i fondamenti gerarchici e autoriali" (Perrone Compagni, 2006: 59- 80).

2. Per i tipi di Giolito tra il 1544 e il 1560 escono importanti opere a difesa della nobiltà delle donne, ristampate più volte nel corso degli anni quaranta e cinquanta del Cinquecento, e uno dei primi fu proprio la traduzione italiana del trattato di Cornelio Agrippa *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1544) a cura di Francesco Coccio, prova che il Domenichi doveva senza dubbio conoscere il testo. Nel dialogo, l'autore dimostra anche di conoscere l'*Utopia* di Thomas Moore che esce tradotta a Venezia da Lando per i tipi di Doni (Meijer, 1973: 38-39).

Secondo la studiosa, la polemica di Agrippa non riguardava soltanto le donne e la loro condizione ma, più in generale, offriva lo strumento per riflettere sulla condizione di tutti gli esseri umani. Considerando e provando, infatti, sotto il profilo teorico l'uguaglianza di Adamo ed Eva agli occhi della creazione divina, il trattato aveva denunciato anche la presenza di una sovrastruttura culturale androcentrica ingiustificatamente sostituitasi al progetto divino. Il messaggio sovversivo non riguarda solo la questione della donna in sé, ma rappresenta la volontà di instaurare con i propri scritti una nuova visione teologica, erasmiana, che pone al centro un ritorno al principio cardine dell'ideologia cristiana, ovvero quello dell'uguaglianza, secondo un processo ben delineato già nel *De vanitate* dello stesso autore, tradotto e messo in circolazione in Italia ancora da Domenichi nel 1530. La studiosa Laura Perlipcean sostiene che Domenichi nel dialogo, non permette a Pierfrancesco di attaccare in maniera troppo dispregiativa donne, e che in qualità di autore, non perde mai il controllo della discussione, intervenendo direttamente sia a livello argomentativo che strutturale per minare qualsiasi affermazione misogina che potrebbe essere avanzata dai suoi personaggi (Perlipcean, 2016: 68).

E per compiere questo tipo di argomentazione, l'autore, proprio come nel testo latino, effettua una reinterpretazione della Genesi per dimostrare la superiorità femminile:

Percio che il creatore del tutto poi che egli ebbe creato la femina, si riposò in quella dalle fatiche sue, come non gli restasse più di creare alcuna cosa più onrata di lei: et in essa tutta la sapientia et Potentia del fattore si terminò ed ebbe fine: et oltre di lei altra creatura non si trova, ne imaginare si puote.

Essendo adunque la Donna l'ultima create, fine et compimento dell'opere di Dio, mi negherete voi, che ella per la sua somma eccellenza non sia degnissima sopra le altre creature? (Domenichi, 1549: 19V).

L'opera di Domenichi può essere letta inoltre, come un riflesso di un testo di Paolo Giovio che non era ancora stato pubblicato: *Il Dialogus de viris et foeminis aetate nostra florentibus*, dal quale l'autore sembra prendere spunto per la divisione che fa nell'opera, negli exempla di bellezze e virtù organizzati per città a regioni (Minonizio, 2015).

Il dialogo è ambientato nel palazzo milanese di Muzio I Sforza, marchese di Caravaggio, durante i cinque giorni di celebrazione per l'arrivo della sua nuova moglie Faustina Sforza di Santa Fiora, il 24 ottobre del 1546. I cinque libri in cui è suddivisa l'opera, si articolano fra interlocutori diversi: nel primo libro i personaggi sono la signora Violante Bentivoglio, il S. Francesco Grasso, il S. Pierfrancesco Visconte e l'Mutio Giustino-politano, e a questi, nei libri successivi, si uniscono o si sostituiscono personaggi a seconda del bisogno, come Filippo Tornielo, Lucio Cotta, il Cavalier Cicogna, il Conte Sforza Morone o il Sig. Agosto d'Adda. Nonostante toccasse a Visconte il ruolo di difensore delle donne, è la stessa Violante ad esprimere "con accenti di grande forza e modernità le tesi più ardite sul valore del sesso donnesco" (Marcheschi, 2008: 27), così che, nel dibattito che riguarda il tema femminile, sono le donne stesse che rivendicano la loro dignità³

La signora Bentivoglio, all'inizio del primo libro del dialogo, attacca il pensiero misogino medievale, in cui l'uomo era conside-

rato superiore alla donna: "ponendo quegli in cielo, & quelle di maniera abbassando; che non voleano, che di loro si tenesse più conto, che delle galline si faccia: le quali solo per fare uova nutrite sono: pensando che la Donna solamente per far figliuoli si debba mantenere" (Domenichi, 1549: 60r). Bentivoglio si differenzia dall'Emilia Pia del *Cortegiano* proprio nell'assumere un ruolo molto più attivo lungo il dialogo, riuscendo a portare avanti il proprio punto di vista quando la conversazione "seems to be heading in a wrong direction" (Prelipcean, 2016: 77). In più punti, infatti, viene registrato dalla Bentivoglio l'isolamento culturale a cui si sente soggetta come donna ("perché a noi non è cosa alcuna volgata, né abbiamo letto historie né poesie", Domenichi, 1549, c. 151v), incoraggiando Muzio ad approfondire i suoi ragionamenti a nome di tutte le dame ("le quali vi prometto io, ve ne saranno più che molto tenute et vi si mostreranno perciò grate", Domenichi, 1549, c. 152r).

Le argomentazioni che sostengono la nobiltà femminile utilizzate da Domenichi, sono "straordinariamente moderne [...], tali da maturare una sorta di femminismo disperato" (Sberlati, 1997: 131), tanto da superare la concezione di un equanime parità dei sessi, ma arrivano a sostenere la superiorità assoluta femminile, attraverso la proposta di un modello ginecocratico. La tesi che voleva portare avanti l'autore voleva dimostrare che "il sesso femminile sia di maggior nobiltà, eccellenza & perfettione, che non il maschile", e l'argomentazione utilizzata per dimostrarlo si fondava su argomentazioni mediche, psicologico-culturali e morali (Marcheschi, 2008: 23).

La bellezza della donna e la perfezione del suo corpo sono descritti in un minuzioso elenco dove l'autore passa in rassegna

3. Per una lista di dialoghi in cui vengono inclusi personaggi femminili, consultare: Virginia Cox (2013).

tutti i componenti fisici femminili, dalla “pelle lucida e polita” o “i capegli delicati e sottili”, alla “fronte spatiosa, serena e rilucente” (Domenichi, 1549: 24r) facendo sì che le l’anatomia femminile (che nel medioevo era considerata una tentazione del demonio), assuma una connotazione di aurea armonia estetica. Il corpo della donna viene laicizzato e allontanato dalla concezione medievale del peccato, elogiato per la sua perfezione attraverso argomentazioni scandalose, facendo sì che il tema sessuale assuma le sembianze di un ingegnoso paradosso:

Finalmente a meravigliosa gratia la natura istessa ordinò i membri genitali alle Donne non elevati et spinti in fuori, come hanno gli huomini, ma stanti in dentro, et in luogo più sicuro, et più secreto riposti. Et veramente la natura ha concesso più di verecundia alle Donne, che a gli huomini (Domenichi, 1549: 25r).

La forma dei genitali della donna diventa paradossalmente la prova della sua santità e della sua perfezione, e se questo non è evidente, è per colpa dell’uomo, il quale l’ha coperte con le vesti:

Niuna opra naturale si bella apparire, quanto apparirebbe una bella donna ignuda, se la nostra troppo severa sciagurataggine non havesse con questa porcheria delle vesti voluto coprire quanto di diletto potevano haver gli occhi nostri nel guardare ciò che di bello era al mondo. Et ciò m’imagino, che volesse dire Mose quando induce Iddio nel Genesi domandare Adamo, perche si fosse vestito; o perché si havesse fatto le mutande; quasi riprendendolo che col coprire il corpo della Donna coprisse quanto di bello haveva la natura. (Domenichi, 1549: 27v).

Il modello di donna proposta da Domenichi è rappresentato attraverso un processo di laicizzazione in cui il corpo femmini-

le viene normalizzato attraverso l’uso del *topos* rinascimentale (generalmente riservato al sesso maschile) in cui la bellezza viene considerata frutto della bontà.

Nel quinto libro è presente una lunga lista di 227 exempla di donne virtuose e per ognuna di esse è indicata la città di provenienza e la regione. A tale cifra bisogna aggiungere la trentina che l’autore menziona nella dedicatoria finale al Ruggio, ma nonostante questa lunghissima rassegna di personaggi femminili, sempre nella missiva che conclude l’opera, l’autore si scusa di aver lasciato eventuali lacune: “potreste voi insieme con gli altri uomini di giudizio, prendere alcuna meraviglia non ritrovando nel mio libro fatta mentione di molte gentildonne ch’oggi vivono illustri” (Domenichi, 1549: MM2r-MM3v).

2.2 Domenichi promotore delle poetesse: il caso di Laura Terracina

Il poligrafo piacentino partecipò attivamente alla promozione della cultura femminile grazie a varie collaborazioni, promozioni e rivisitazioni di testi ed opere scritte da donne o a loro dedicate. La prima opera a cui collaborò fu quella di Laura Terracina, *Rime della signora Laura Terracina*, Venezia, Gabriele Giolito de’ Ferrari, 1548. Il nome di Domenichi è dietro le quinte anche del successo delle *Rime et prose* della lucchese Chiara Matraini, stampate per i tipi di Busdraghi nel 1555 e ristampate nel 1595 insieme alle *Lettere*. Nel 1559 Domenichi si occupò di promuovere le *Rime in omaggio alla regina Elisabetta*, a cura di Pietro Bizzarri, 1559, edizione però che non vide mai la luce, 1561 collaborò all’edizione a cura

di Dionigi Atangi, dal titolo *Rime in onore alla signora Irene*, a cura di Dionigi Atangi, editata a Venezia presso Domenico e Giambattista Guerra ed infine, nel 1565, uscì il testo *Rime in lode della signora Lucrezia Gonzaga*, a cura di Cornelio Cattaneo, a Bologna, anch'esso curato dal poligrafo l'anno precedente.

La prima a riconoscere i meriti dell'autore è senz'altro la poetessa Laura Terracina. La scrittrice, che fonda la sua poetica su un insieme di composizioni encomiastiche di funzionalità galante-comunicativa, inizia ad emergere come poetessa nell'ambiente letterario di Napoli, ma è solo dopo la pubblicazione con Busdraghi che Terracina raggiungerà i circoli intellettuali più ambiti dell'epoca. L'opera della Terracina è basata sulla costruzione di un vero e proprio tempio all'autrice (Stella, 2020), che viene costruito attraverso l'utilizzo di pochi versi e di rime encomiastiche, che hanno la funzione di accrescere il credito dell'autrice, ma che allo stesso tempo servono per esaltare l'ingranaggio editoriale che ha permesso la pubblicazione dell'opera. Attraverso le rime dell'autrice, infatti, il poligrafo compie anche un'auto-celebrazione, che viene certamente avvalorata dalle preghiere si stima che la Terracina riserva all'autore:

Quando il mio ingegno al variar
del tempo havrà prodotto alcuna gloria e fama
non fia da me, ma tutto vostro bene:
che gratia non hebb'io tanta dal cielo,
che col mio faticar, nè con mie rime
potessi alzarmi sì, c'havessi lode (Terracina,
1548: c48v)

L'opera di Terracina si chiude con due ottave laudative indirizzate a Domenichi per averle dato fama, ma anche nelle precedenti ottave indirizzate a Giovanni Tornaquindici, Domenichi viene menzionato negli ultimi versi: "Che l'libro mio di

nessun pregio, o poco/ arrivi in man di chi molti altri avanza / d'ingegno, a cui lodar ogn'uno è roco/ il Domenichi dico, in cui dimora/ senno, e valor, che Febo ama et Honora" (Terracina, 1548).

Domenichi nella lettera dedicatoria dell'opera del 19 novembre del 1547, rivela a Vincenzo Belprato (che compare anche con qualche sonetto nella raccolta), di aver pubblicato le rime senza l'effettivo consenso della donna, la quale le aveva consegnato il testo in forma manoscritta. Giustifica l'accaduto dicendo che "Oltra che io non ho dubbio alcuno, che quando la sua nobil modestia le avesse consentito di poter darle alla luce, ella non l'havrebbe già mai divulgato, se non col titol vostro [...]" (Terracina, 1548).

Domenichi, curando l'edizione delle Rime della poetessa, sperava di creare una vera e propria stella dell'editoria (Stella, 2020), sperando poi di associarvi il suo nome. Le previsioni del poligrafo non erano errate, poiché la Terracina tra il 1548 e il 1570 vide uscire 16 edizioni diverse delle sue *Rime*, che vennero pubblicate tra Venezia, Firenze e Lucca e 15 edizioni dei suoi *Discorsi sul furioso* (Montella, 2001: 95). Il ruolo di Domenichi non si limitò all'edizione delle rime, poiché il piacentino si occupò anche di mediare la corrispondenza poetica tra la Terracina e il Varchi, a cui la donna dedicherà due sonetti nella raccolta *Rime di diversi nobilissimi [...] In morte della Signora Irene delle signore di limergo [...]*

2.3 Le dediche e il caso delle Rime del 1544

Numerose sono le opere che il piacentino dedica a donne: *La Prima parte*

dell'Historie del suo tempo di mons. Paolo Giovio è indirizzata alla "Christianissima Reina di Francia" Caterina de' Medici (Domenichi, 1551). Lucia Bertani è la destinataria dell'Oratione di Giovanni Guidiccioni ai nobili di Lucca (1557) e nel 1558 del Pecorone di Giovanni Fiorentino. Libro della gratia et del libero arbitrio. Nel 1563 dedica il volgarizzamento del De gratia di Agostino a Eleonora Cibo Vitelli, nipote di Maddalena de' Medici e del Cardinale Innocenzo Cibo, a sua volta legato a papa Innocenzo VIII. Le prime donne a cui Domenichi dedica un'opera appaiono già nella sua prima opera, pubblicata in suolo veneziano presso l'editore Giolito de' Ferrari, ovvero *Rime di m. Lodovico Domenichi* (1544).

L'opera ebbe un'unica edizione, ma fu grazie alle *Rime* che l'autore sancì l'inizio della sua collaborazione con l'editore Giolito⁴. Secondo Nuovo, Domenichi ebbe un ruolo essenziale nell'imprimere "un'impronta di cultura cortigiana e aulica" al catalogo volgare dell'editoriale (Nuovo – Coppens, 2005: 218), ma la vera innovazione che apportò assieme all'amico Betussi, fu quella di assumersi il ruolo di promotore di nuovi talenti femminili. Questa novità contribuì enormemente alla costruzione dell'immagine di Giolito quale editore militante e gentiluomo, attento a identificare nelle donne un nuovo genere di scrittrici e lettrici. Per i tipi di Giolito, infatti, in quel periodo escono importanti opere a difesa della nobiltà delle donne, ristampate più volte nel corso degli anni Quaranta e cinquanta del Cinquecento, a partire dalla traduzione italiana del trattato di Cornelio

4. La collaborazione con Giolito è ritenuta da Garavelli una collaborazione occasionale e non quella di un salariato fisso (diversamente da come si era sempre creduto), a differenza del Dolce (Garavelli, 2004).

Agrippa *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1544) a cura di Francesco Coccio, al *Dialogo della institutione delle donne* (1545) di Lodovico Dolce, fino agli scritti di Ortensio Lando e, come vedremo, dello stesso Domenichi.

La raccolta delle *Rime* del piacentino è un omaggio al pubblico aristocratico, ma anche una autorappresentazione del poeta al centro delle relazioni sociali nella città veneziana, poiché il vero collante del libro sembra essere proprio la dimensione sociale orientata ad un dialogo elettivo. Il volume è diviso in tre libri, partizione non immemore di quella del Petrarca, che proprio in questi mesi il Domenichi stava preparando per il Giolito, e ciascuna delle tre parti è preceduta da una dedicatoria.

Ogni *liber* è dedicato a una donna: Bona Sforza Regina di Polonia, Isabella Sforza e Ippolita Borromeo. Tutte e tre le donne a cui si rivolge Domenichi, sono personaggi che ricoprono un ruolo politico rilevante nella società del tempo, e in tutti e tre i casi, si tratta di donne di un livello culturale elevato.

La prima dedica, nonché la premessa con la quale apre le *Rime*, è rivolta a Bona Sforza, regina di Polonia, figlia di Giangaleazzo e Isabella. Nelle lodi dell'aretino, con il quale scambia lettere dal 1537 al 1551, la regina viene dipinta come un modello femminile pedagogico e morale, e tale considerazione si riflette anche nelle parole del Domenichi che la definisce: "esempio di umiltà, paragone di modestia, et specchio di giustitia", (Domenichi, 1544: IV). La donna all'interno dell'opera viene raffigurata come un'egregia governatrice, un vero e proprio esempio per "le Reine sue pari affinché imparino a governare i popoli e i regni a loro commessi dalla provvidenza divina" (Domenichi, 1544:

V). L'azione politica della regina aveva infatti condotto la Polonia alla grandezza e alla prosperità, trasformando "in paradiso i deserti de le province che vi ubbidiscono" (Valerio, 2013: 41).

Senza dubbio la presenza di una donna appartenente all'alta nobiltà e alla politica estera, aggiunge alle *Rime* un tono internazionale, ma la presenza di Bona Sforza nelle pagine del Domenichi simbolizza anche la condivisione di un certo ideale religioso, eterodosso e riformista. Nonostante per la regina "i fondamenti e le istanze teologiche della riforma le rimanevano quasi del tutto estranei" (Cioffari, 1984, p. 20), essa era attratta dai sentimenti di giustizia e carità che le 95 tesi di Lutero andavano rivendicando, perché anche la Polonia del tempo sentiva la necessità di una riforma ecclesiastica.

La seconda dedicatoria è indirizzata alla signora Isabella Sforza, figlia del signore di Pesaro Giovanni Sforza, "Donna di tal qualità ornata, che ad esser reina solo il reame le manca"⁵. Il piacentino la mette "ai piedi di quella valorosa Regina" (Nuovo libro di lettere, 1545: c. BB3v), con la quale, come si evince dall'opera del Lando *Lettere di molte valorose donne* del 1548, Sforza era in contatto. L'autrice, infatti, dedica a Bona Sforza la lettera con cui apre la silloge con una consolatoria sulla morte del marito, che però assume i toni di un trattato sul buon governo, e in un cifrato ragionamento sulla dissimulazione, sem-

5. È l'elogio che fa Ortensio Lando ad Isabella Sforza. A noi resta solo l'elogio alla donna colta ma non fu mai stampato un suo trattato, *Dello stato femminile*, che il Doni ci ricorda nella sua *Libreria* (Deanens, 1983: 11). Il Lando dedicherà al vescovo di Agsburg un trattato di Isabella Sforza, *Della vera tranquillità d'animo*, una raccolta di paradossi di cui forse è probabilmente autore. (Daenens Francine, 1983: 11-50).

bra riflettere (almeno simbolicamente) il legame tra le due donne (Pezzini, 2002: 72).

La dedicatoria si apre con una lode alla donna, la quale è artefice di "Opre divine et religiose, et non rime d'Amore". Fin dalle prime parole si intuisce che l'elogio a madonna Sforza, riguarda soprattutto l'aspetto religioso; le parole dell'autore sono una vera e propria lode alla spiritualità della donna, la quale assume le sembianze di un esempio spirituale da seguire e lodare: "I ragionamenti di V. S. s'impara conoscere Iddio, et conosciuto amare: s'intende come si dee ragionare delle genti in absemza, non togliendo la fama al prossimo, ne dando scandalo agli auditori: si gusta una favella, ch non mai ragiona si cose utili er basse, ma sempre d'alte, et honorate" (Domenichi, 1544: 34). Nelle Rime viene mascherata l'indole anticlericale degli anni piacentini attraverso la dimestichezza dell'uso della cultura classica, ma come nel caso della dedica alla Sforza, anche nella missiva indirizzata a Caula con cui chiude la raccolta, il piacentino si "smaschera":

Veramente io non mi parto mai dopo havervi udito religiosamente favellare ch'io non mi consoli tutto, et ch'io non temprì l'amaritudine delle mie tribulationi con la dolcezza dei vostri christiani ragionamenti, i quali mi staranno sempre nel cuore impressi in compagnia dell'amor, ch'io vi porto et della reverenza, con la quale vi osservo (Domenichi, 1544).

Nella lettera di ringraziamenti del 1544, Isabella Sforza si complimenta con Domenichi per la traduzione da poco pubblicata di s. Agostino "la quale spero sarà utile a molti" (Moro, 1987: 490), mostrando di condividere, proprio come la regina di Polonia, la sua inclinazione religiosa. Sforza conclude la missiva con un augurio

di salvezza attraverso la rinnovata fede: “Benedetto sia il Signore Iddio, il quale le presterà grazia che con le sue fatiche si finiranno d’aprire queste finestre che da tanto tempo ci sono state chiuse” (Moro, 1987: 491).

La terza donna delle dedicatorie delle rime è Ippolita Borromeo, sposa di Girolamo Anguissola, conte di Rivergaro e Podenzano, presso cui fu segretario Doni, il quale venne citato nel finale come intermediario tra Ippolita e Domenichi (Mazzucchelli, 1762:1792). La riconoscenza dell’autore nei confronti di Anguissola e della moglie era dovuta anche al fatto che la coppia, aveva reso disponibile il loro palazzo agli incontri dell’Accademia degli Ortolani, nel 1543: “Et ho pensato, che non mi disconvenga far questo; sapendo come i suoi debiti per merito dell’amicizia nostra a me son comuni ancora” (Domenichi, 1544: 65).

Proprio come le altre due dedicatarie delle *Rime*, anche la contessa Borromeo era una donna che apparteneva ad un ambiente culturale elevato, perché compare come autrice di madrigali, insieme a Doni e Domenichi, nella raccolta di Luigi Cassola uscita nel 1544 ed inoltre, come le due Sforza, anche lei era legata alla cerchia di Lando, comparando come destinataria e mittente di due lettere dell’autore.

3. Conclusioni

All’interno del nuovo panorama culturale italiano del 1500, nel quale diventa sempre più forte la necessità di definire il ruolo delle donne nella società, il contributo di Ludovico Domenichi assume un ruolo poliedrico e variegato. Grazie ai testi che produsse in veste autoriale, i quali si espandono a vari campi del sapere, invita gli intellettuali del tempo ad approfondi-

re l’analisi sulla donna moltiplicandone le prospettive, disfacendo le tesi aristoteliche misogine e capovolgendone i principi. Domenichi non si limita alla scrittura per manifestare la sua partecipazione nella *Querelle des femmes*, bensì sostiene concretamente scrittrici della sua epoca nella loro emancipazione professionale, aiutandole nella pubblicazione delle loro raccolte, o ancora, nelle dedicatorie delle sue opere, si impegna nel dare visibilità a personaggi femminili che, nel panorama europeo rinascimentale, rivestivano ruoli di potere. Ludovico Domenichi entra così a far parte di quello che anni dopo Foucault definirà “una produzione di sapere che allo stesso tempo trasmette e produce potere” (Foucault, 1978: 90). L’attenzione di Domenichi rivolta alle scrittrici, dimostra come la scrittura femminile e la condizione delle donne siano motivo di un interesse costante nel tempo, e allo stesso tempo, denota l’esistenza di una cultura letteraria non egemonica che, dai margini, cerca di aprirsi uno spazio, mantenendo un dialogo e/o un confronto con il canone stabilito (Arriaga Florez, 2013: 40).

Riferimenti Bibliografici

Affò, I. (1833). *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani* (Vol. 7), Firenze, Ducale Tipografia.

Amedeo, Q. (1977). “‘Mercanzia d’onore’/‘Mercanzia d’utile’. Produzione libraria e lavoro intellettuale a Venezia nel Cinquecento”. *Petrucci 1977a*, 52-104.

Arriaga Florez, M. (2013). “Escritoras italianas en repertorios de la crítica (siglos XV al XVIII)”. En *Escritoras italianas: desde el siglo XV hasta nuestros días*, coord. por Mercedes González de Sande, Madrid, Anexas Arbor, Maia ediciones, 21-40.

- Benson, P. J. (2010). *Invention of the Renaissance Woman: The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, Pennsylvania, Penn State Press.
- Bock, G. (2003). *Le donne nella storia europea*, Laterza, Bari.
- Braghi, Gianmarco. (2011). *L'accademia degli Ortolani (1543-1545) Eresia, stampa e cultura a Piacenza nel medio Cinquecento*, Piacenza, Edizioni L.I.R.
- Casagrande, C. (1978). *Prediche alle donne del secolo XIII. Nuova corona*, Milano, Bompiani.
- Chemello, A. (1980). "Donna di palazzo, moglie, cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento", *La Corte e il "Cortigiano". II. Un modello, europeo*, 113-132.
- Cioffari G. (1984), "Elementi religiosi ed umanitari nella personalità di Bona Sforza", *Bona Sforza: regina di Polonia e duchessa di Bari: saggi e documenti*, a cura di Gerardo Cioffari – Michele Ruccia – Giuseppe Dibenedetto, Bari, Levante, 9-38.
- Cox, V. (2013). *Lyric poetry by women of the Italian Renaissance*. Maryland, JHU Press.
- Crescimbeni, G. M. (1730). *L'Istoria della volgar poesia scritta da Gio. Mario Crescimbeni canonico di Santa Maria in Cosmedin, e custode d'Arcadia: Comentarj del canonico Gio. Mario Crescimbeni custode d'Arcadia, intorno alla sua Istoria della volgar poesia. Volume secondo parte prima contenente l'ampliamento del secondo libro dell'Istoria,..* Firenze, Lorenzo Basegio.
- Daenens, F. (1983). "Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento", *Trasgressione tragica e norma domestica: esemplari di tipologie femminili dalla letteratura Europea*, a cura di Vanna Gentili, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 11-50.
- Di Filippo Biareggi, C. (1988). *Il mestiere di scrivere, lavoro intellettuale e mercato librario a venezia nel cinquecento*, Roma, Bulzoni Editore.
- Dialetti, A. (2004). The publisher Gabriel Giolito de'Ferrari, female readers, and the debate about women in sixteenth-century Italy. *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, 5-32.
- Domenichi, L. (1544). *Le Rime*, Venezia, Giolito de' Ferreri
- Domenichi, L. (1549). *La nobiltà delle donne di m. Lodovico Domenichi*, Venezia, Gabriele Giolito de'Ferrari.
- Domenichi, L. (1559). *Rime diverse d'alcune nobilissime, et virtuosissime donne, raccolte per M. Lodovico Domenichi, e intitolate al Signor Giannotto Castiglione gentil'huomo milanese*, Lucca, Vincenzo Busdraghi.
- Domenichi, L. (1564). *La donna di corte, discorso [...] nel quale si ragiona dell'affabilità & honesta creanza da dover si usare per Gentildonna d'Honore*, Lucca, Vincenzo Busdraghi.
- Domenichi, L. [1544] (2004). *Rime*, a cura di Roberto Gigliucci, San Mauro Torinese, RES.
- Fabbi, L. (1996). *Trattatistica e pratica dell'alleanza matrimoniale. Storia del matrimonio*, a cura di M. De Giorgio e C. Klapisch-Zuber, Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", Roma-Bari, 91-117.
- Fahy, C. (1956). "Three Early Renaissance treatises on Woman", *Italian Studies*, XI, 30-47.

- Ferroni, G. (1991). *Storia della letteratura italiana*, vol. IV, Torino, Einaudi.
- Foucault, M. (1977). *La volontà di sapere* (Vol. 1), Milano, Feltrinelli Editore.
- Garavelli, E. (2004). *Lodovico Domenichi e i "Nicodemiana" di Calvino: storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana, Vecchiarelli.
- Kelso, R. (1978). *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Illinois, University of Illinois Press.
- Marcheschi, D. (2008). *Chiara Matraini: poetessa lucchese e la letteratura delle donne nei nuovi fermenti religiosi del '500*, Lucca, Pacini Fazzi.
- Mazzucchelli, G. (1753-1763) *Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati italiani*, 6 vols., Brescia, Giambattista Bosini.
- Minonzio, F. (2015). "Usando meco familiarmente messer Lodovico Domenichi: i rapporti con Paolo Giovio, tra patrocinio ed emulazione", *Bollettino storico piacentino*, 1, 150-164.
- Moro, G. (a cura di), [1544, 1545] (1987), *Novo libro di lettere scritte da i più rari autori e professori della lingua volgare italiana (Ristampa anastatica delle ed. Gherardo 1544 e 1545)*, Sala Bolognese, Arnaldo Forni.
- Nuovo, A., Christian, C. (2005). *I Giolito e la stampa nell'Italia del XVI secolo*, Ginevra, Droz.
- Perrone Compagni, V. (2006). *L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel "De nobilitate foeminei sexus" di Agrippa*, 1000-1022.
- Pezzini, S. (2002). "Dissimulazione e paradosso nelle 'Lettere di molte valorose donne' (1548), a cura di Ortensio Lando", *Italianistica*, 31, 67-83.
- Poggiali, C. (1789). *Memorie per la storia letteraria di Piacenza*, (Vol. 1), Piacenza, Orcesi.
- Prelipcean L. (2016). "Dialogic Construction and Interaction in Lodovico Domenichi's 'La nobiltà delle donne'", *Renaissance and Reformation*, 39, 2, 61-83.
- Sanson, H. (2016). "Vittoria Colonna and Language", *A Companion to Vittoria Colonna*, a cura di Brundin – Crivelli – Sapegno, 195-233.
- Sberlati, F. (1997). "Dalla donna di palazzo alla donna di famiglia: Pedagogia e cultura femminile tra Rinascimento e Controriforma". *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, 7, 119-174.
- Terracina, L. (1548). *Rime della signora Laura Terracina*, a cura di L. Domenichi, Venezia, Giolito de Ferrari.
- Valerio, S. (2013). "Ad imperandum nata': Bona Sforza e le virtù regie", *Controcanto: voci, figure, contesti di un "altrove" femminile*, a cura di Diana del Mastro, Szczecin, Szczecinski Uniwersytet, 34-53.

SIBILLA ALERAMO. UNA NUOVA DONNA

SIBILLA ALERAMO. A NEW WOMAN

Valentina Zucchi

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España
vzucchi@ucm.es

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Parole chiave: Sibilla Aleramo, femminismo, *Una donna*, maternità, nuova identità.

Key words: Sibilla Aleramo, *A Woman*, feminism, maternity, new identity.

Riassunto: Nella cornice di una realtà storico-sociale fortemente ostile per le donne italiane del primo Novecento, molte voci femminili si ribellano scrivendo testi di denuncia sociale in cui il nemico è sempre il sistema patriarcale-misogino che riversa la sua violenza sulle donne. Tra queste voci urla con grande potenza quella di Sibilla Aleramo, la cui lotta femminista narrata nel suo romanzo autobiografico *Una donna*, dà impulso a un percorso esistenziale verso la conquista di una nuova identità. Nasce una nuova donna che ha saputo ascoltare la propria legge rinunciando perfino al figlio: il sacrificio umano per la libertà.

Abstract: In the framework of a socio-historical reality which was strongly hostile to Italian women in the early twentieth century, many rebellious female voices express their dissent in works of social denunciation in which the enemy is always the patriarchal-misogynist system that discharged its violence onto women. One of these voices cries out powerfully, that of Sibilla Aleramo, whose feminist struggle was narrated in her autobiographical romance, *A Woman*, giving rise to an existential path towards the achievement of a new identity. A new woman was born, capable of heeding her own law, even relinquishing her own son: a human sacrifice for freedom.

1. Contesto storico e sociale dell'Italia del primo Novecento: situazione delle donne e processo di emancipazione femminile

Sviluppatosi intorno alla svolta del secolo, il movimento delle donne italiane rimase piccolo e diviso, nella misura in cui i suoi membri, più che scendere in piazza e impegnarsi in un movimento militante, si dedicavano alle opere sociali in favore di donne e bambini indigenti.

Sibilla Aleramo e alcuni altri personaggi di primo piano, quali Teresa Labriola o Ersilia Majno, tendevano in generale a distinguere la storia del femminismo in due fasi, o per meglio dire, in due movimenti: l'uno di carattere estremamente individualistico, spes-

so arditamente rivoluzionario, l'altro teso, insieme alla conquista dei diritti, alla rigenerazione morale della società attraverso l'affermazione dello "spirito femminile autonomo" e della nuova "etica femminile", scaturiti da una nuova visione del materno come potenza e come segno della superiorità morale della donna (Buttafuoco, 1988: 11). Questa visione del femminismo moderno corrisponde pienamente al sentire di Sibilla Aleramo, la quale riunisce in sé i due movimenti dell'emancipazionismo: da un lato la missione morale della rigenerazione della società di cui si avvale la sua scrittura, ovvero, il tentativo di cambiare la comunità delle donne e di insegnare loro qualcosa di buono attraverso le sue parole, dall'altro un'idea di femminismo lontano sia dalla militanza che da forti teorie ideologiche ma che diventa invece una spinta individuale, una rivoluzione personale in cui viene messo in gioco anche il senso della maternità che viene ripensata, ridefinita e liberata da vecchi condizionamenti e che diventa la risposta a un femminismo assolutamente moderno.

Il movimento femminista italiano era debole e ciò che contribuiva a renderne difficile una compattezza era anche la presenza della chiesa cattolica, la quale si manteneva irriducibilmente ostile al sistema liberale; la sua cultura antimodernistica, che in genere mal tollerava le filosofie individualistiche, era contraria all'emancipazione femminile. Le donne si trovavano inoltre in una situazione di esclusione, non solo dalla maggior parte degli atti giuridici e commerciali in assenza del consenso dei propri mariti, ma anche dalla possibilità di agire come tutrici nei confronti dei figli¹ (Duby e Perrot, 2007: 147).

1. Sibilla Aleramo infatti non riuscirà mai ad ottenere l'affidamento del figlio dal quale si separò quando aveva sette anni e che rimarrà per sempre

Inoltre, anche il lavoro delle donne, lontano dall'essere premiato, avveniva in sordina, in una situazione di svantaggio sociale rispetto a quello esercitato dagli uomini. Va ricordato però, che a quei tempi, il movimento femminista continuava a rimanere poco unito e raramente combattivo ed era fiancheggiato dalle élite liberali che favorivano gli atteggiamenti antifemministi come per esempio negare alle donne il diritto al voto.

Nella società italiana dei primi del Novecento esisteva una separatezza molto forte tra mondo maschile e mondo femminile; questa situazione durò poi anche durante il patriarcato fascista; infatti quest'ultimo teneva per fermo che uomini e donne fossero per natura diversi. Esso politicizzò pertanto tale differenza a vantaggio dei maschi e la esasperò in un sistema particolarmente repressivo, completo e nuovo, inteso a definire i diritti delle donne come cittadine e a controllarne la sessualità, il lavoro salariato e la partecipazione sociale. Lo Stato si proclamava come l'unico arbitro della salute pubblica e, in linea di principio, esse non avevano nessun potere di decisione riguardo alla procreazione dei figli.

Il fascismo tentò di imporre le gravidanze proibendo l'aborto e la vendita di contraccettivi e contemporaneamente favorì gli uomini da tutti i punti di vista: del lavoro, all'interno della struttura familiare, del sistema politico e della società in generale. Le opinioni fasciste sulle donne erano impregnate di misoginia: "Le donne sono angeli o demoni, nate per badare alla casa, mettere al mondo dei figli e portare le corna" (Duby e Perrot,

con il padre. La legge non la protesse e la scrittrice rivide il figlio solo una volta quando questi era già grande. Egli non volle mai più saperne della madre.

2007: 146-152). Lo stesso Mussolini e i suoi sostenitori dicevano di non discutere se la donna fosse superiore o inferiore all'uomo ma semplicemente diversa. La politica riproduttiva fu un tratto essenziale della politica sessuale del regime fascista con il suo relativo attacco alla libertà di riproduzione e il motto era sempre "nascite, ancora nascite"² (De Giorgio, 1992: 111). In generale la maternità fascista fu ad alta intensità del lavoro: le donne partorivano numerosi figli e lavoravano molte ore al giorno e le loro condizioni di vita si basavano su enormi fatiche e scarsissimi riconoscimenti sociali e politici; le parole "sacrifici e stenti" riempiono i racconti femminili riguardanti la maternità e l'istinto materno.

2. La violenza patriarcale

Nella cornice della nostra storia di donne, che si è svolta nel seno di una società patriarcale e maschilista, i maltrattamenti e la violenza nei confronti delle donne sono sempre stati presenti nel corso della nostra esistenza; la violenza intesa come sopruso, umiliazione, controllo, manipolazione, mortificazione e sottomissione dell'altro sesso: la donna.

2. Virginia Woolf, la femmista per eccellenza, nonché punto di riferimento per tutte le scrittrici coscientizzate verso la costruzione di una nuova identità di donna, nel racconto *Una società*, inserito nella collana di racconti *Un collegio di ragazze*, dice: "Siamo andate avanti per secoli a supporre che gli uomini fossero ugualmente industriosi e che le loro opere avessero pari merito. Mentre noi partorivamo bambini, loro, abbiamo supposto, partorivano libri e i quadri. Noi abbiamo popolato il mondo. Loro lo hanno civilizzato. Ma adesso che sappiamo leggere, chi ci impedisce di giudicare i risultati? Prima di mettere al mondo un altro bambino dobbiamo giurare di scoprire com'è fatto, il mondo".

L'atteggiamento misogino prende la donna come il bersaglio da attecchire per mezzo di ingiurie e oltraggi e scatena l'odio irrazionale contro i rappresentanti più innocenti e indifesi dell'altro sesso (Martínez Garrido, 2009: 128). Le donne, spesso-vittime di angherie e di perverse macchinazioni psicologiche, nonché a volte anche di violenze fisiche da parte degli uomini frustrati e violenti, sopravvivono a simili drammi e resistono perché abituate ad osservare il repertorio di atteggiamenti morali quali la rassegnazione, la paura e l'accettazione di un castigo, che si tramanda di madre in figlia, di generazione in generazione (Folli, 2007: VIII).

Se la storia è piena di siffatte esperienze femminili, anche la letteratura, intesa come specchio di vita, diventa la testimonianza di una verità al femminile. Nella letteratura del primo Novecento sono tante le donne che decidono di scrivere per raccontare una storia di vita personale fatta di sofferenze e oppressioni.

Il tema della violenza di genere fino ad allora non veniva nemmeno considerato come un problema esistenziale femminile giacché le donne, nella maggior parte dei casi, tranne alcune che avevano già potuto conquistare una loro maturità, non erano ancora padrone di uno spazio di riflessione, di un tempo proprio; non esisteva il "tempo della solitudine" (Zambrano, 1988: 20) che potesse in qualche modo facilitare loro l'esercizio dell'introspezione e una saggia ed utile pratica dell'autocoscienza. Il tempo della solitudine è quello che corrisponde all'uomo (inteso come essere umano) che si sente già individuo. Ma le donne non si sentivano "individui" perché non sapevano ancora muoversi attivamente nella storia; questo accadrà loro solo quando verrà accettata la responsabilità o quando la si

riuscirà a vivere moralmente (Zambrano, 1988: 11).

Le donne, spesso inconsapevoli e quindi confuse, attonite, davanti ad un fatto di violenza subito, si consegnavano inconsapevolmente al meccanismo della rimozione, intera o parziale, di quanto fosse successo loro; di conseguenza tutto ciò le rendeva incapaci di reagire, immobili nel buio della loro ignoranza.

Detto ciò, il tema della violenza fino a quel momento veniva dunque rappresentato più come un “*topos* letterario che non come una confessione di un vissuto esistenziale lacerante” (Martínez Garrido, 2009: 130), come accadrà invece nel momento in cui le donne si decidono a prendere in mano una penna per parlare della loro vita, dando inizio così a quella che sarà una letteratura che si allontana dal precedente romanzo rosa, ameno e adatto allo svago, per abbracciare una funzione ben precisa: quella di dire la verità, di creare un documento storico che sveli la realtà delle cose in una letteratura impegnata che coincide con la nascita di “una nuova sensibilità femminile che esprime un femminismo moderno, completamente femminile” (Folli, 2007: XIII).

L’elenco di donne scrittrici che decidono di raccontare il Vero e di svelare il dramma della loro vita è molto lungo, e in tutte commuove la forza morale di questi personaggi femminili che riescono, attraverso la scrittura che dà impulso a un viaggio intimo e solitario di autocoscienza e di liberazione, ad arrivare ad essere dei soggetti autonomi e nuovi dal punto di vista esistenziale e sociale.

Sibilla Aleramo, Neera, Annie Vivanti sono le protagoniste della prima metà del Novecento che scrivono per raccontare la loro storia; una tremenda storia di vita che

contiene una forte e pungente denuncia nei confronti della società patriarcale e misogina del tempo e degli uomini maltrattatori che, tiranneggiando in piena libertà, umiliano la donna e la rilegano in un angolino del mondo, in un fitto silenzio.

La dolorosa e umiliante violenza psicologica e sessuale, a volte non detta ma implicitamente conosciuta, impregna le pagine di *Duello d’anime* di Neera, di *Vae Victis* di Annie Vivanti e di *Una donna* di Sibilla Aleramo.

Neera si separa dalle altre scrittrici, in quanto persegue un idealismo conservatore, seguendo un femminismo di tipo cattolico. La sua posizione è contraria ai tentativi di emancipazione femminile già presenti nella società italiana di quegli anni. Vale a dire, la scrittrice milanese si serve delle tematiche legate all’emarginazione femminile con lo scopo di mantenere ed elevare un prototipo ideale di donna, entro i confini del quale si innalzano come modelli, quasi in modo inverosimile, i comportamenti tipici della santità, dell’abnegazione, del sacrificio e del martirologio cristiano o paracristiano. Assolutamente diversa è la posizione di Sibilla Aleramo che in un certo modo può essere considerata il “pilastro del pensiero socialista, del pensiero utopistico e del femminismo di sinistra” (Martínez Garrido, 2009: 131).

I romanzi di queste tre scrittrici in ogni caso hanno come tema in comune quello della violenza del protagonista maschile nei confronti della donna. Questa violenza miticamente ancestrale, segue il mito della vergine perseguitata, sedotta ed abbandonata, presente in tante leggende, miti e fiabe popolari.

Nell’Ottocento, tante protagoniste del romanzo rosa e sentimentale, dopo aver so-

fferto l'abuso sessuale, cercano di autoin-gannarsi e di camuffare la violenza patita giustificandola in nome di un amore-pas-sione impulsivo dell'uomo che, "nell'ottica di una società misogina ed androcentrica" (Martínez Garrido, 2009: 135), le inganna con perverse arti maschili, con contorti stratagemmi che confondono le fragili ed innocenti vittime per poi privarle dell'unico valore che gli rimane: la verginità.

Invece nei romanzi di Aleramo, di Neera e di Annie Vivanti, il tema della violenza di genere mette l'accento sui tentativi emotivi e sulle conquiste psicologiche di auto-affermazione personale delle protagoniste che, da vittime passano ad essere, al termine del loro viaggio, soggetti eroici.

Il tema della violenza contro le donne riempie le pagine della narrativa europea tra il XIX e il XX secolo, fino a diventare un tema ricorrente della letteratura femminile che testimonia una sofferta verità che fino a quel momento veniva accettata in silenzio. La letteratura, al di fuori dello spazio letterario egemone, si trasforma in un documento storico importantissimo della storia femminile.

Limitandoci al panorama letterario italiano delle scrittrici che inaugurano il filone di una letteratura di denuncia, a quelle già menzionate precedentemente, bisogna aggiungere anche Elsa Morante.

Sia *Vae Victis* di Annie Vivanti, del 1918, sia *La Storia* di Elsa Morante, scritto molto più avanti, nel 1974, trattano il tema della violenza sessuale patita dalle donne; le protagoniste dei loro rispettivi romanzi, subiscono uno stupro per mano dei soldati durante la prima guerra mondiale, nel caso del primo romanzo, e durante la seconda nel caso di *La Storia*.

In *Vae Victis* si tratta delle violenze sessuali sofferte dalle giovani belghe da parte

dei soldati tedeschi. La protagonista rimarrà incinta dopo essere stata stuprata da un soldato e, dopo aver contemplato la possibilità di un aborto, deciderà di tenere il bimbo nonostante il mondo intero la umili, la emargini e non la sostenga in questa durissima scelta; la protagonista deciderà di portare avanti la gravidanza da sola e di amare il suo bimbo nonostante sia il frutto di una violenza devastante. Lo stesso succederà a *Ida*, la protagonista di *La Storia* di Elsa Morante. Questo personaggio femminile viene violentato da un soldato tedesco ubriaco in cerca d'amore nel 1941, in circostanze quasi improbabili per inverosimiglianza. Paralizzata dalla paura, la maestra, subisce la violenza del soldato e quasi vi si abbandona in un atteggiamento che fa proprio pensare alla protagonista di *Una donna* di Sibilla Aleramo. Anche quest'ultima infatti verrà a sua volta violentata da chi ne diventerà poi il marito, in una circostanza che la confonde a tal punto da metterla nelle condizioni di ricevere quel gesto senza opporvisi. Nell'opera di Morante, compiuto il misfatto, il soldato tedesco sparirà e *Ida* deciderà di portare avanti la gravidanza e di partorire e di crescere con immenso amore "il suo piccolo Useppe dagli occhi di mare violaceo e di cielo bavarese" (Morante, 1995: VIII) tra le rovine di una Roma devastata dalla guerra.

In queste storie di scempio umano e di violenza di genere le protagoniste sono comunque sospinte in avanti dalla forza della loro maternità che le fa sentire quasi invincibili.

La Storia venne colto come un romanzo di ribellione, di protesta; Cesare Garboli, nella sua prefazione al libro, lo definisce "Il romanzo delle vittime, delle cavie che non sanno il perché della loro morte" (Morante, 1995: VIII). La stessa Morante definì il

suo romanzo un manifesto, un'azione politica, così come lo fu *Una donna* che più avanti esamineremo.

Bisogna in tutti i modi sottolineare una grande differenza tra la scrittura di Sibilla Aleramo e quella delle altre scrittrici a lei contemporanee e appena menzionate; mentre queste ultime infatti creano invenzioni letterarie che sono al servizio del tipo di letteratura che perseguono, i drammi narrati da Aleramo sono invece autobiografici, vissuti personalmente sulla sua propria pelle, e ciò aggiunge naturalmente alle sue narrazioni una maggior carica di potere di coinvolgimento, che si deve non solo alla verità dei fatti raccontati, ma anche alla chiara urgenza della scrittrice di svelarne la dura realtà, nella necessità di creare un documento di denuncia sociale. Aleramo con il suo primo romanzo autobiografico *Una donna* (1906) ci offre un documento storico sulla problematica dell'essere donna nella società del primo Novecento che "testimonia una forte denuncia sociale sulla netta disuguaglianza tra uomini e donne" (González, 2009: 293).

3. Sibilla Aleramo, *Una donna*: Manifesto del femminismo italiano

Una donna, l'opera più importante di Sibilla Aleramo (Marta Felicina Faccio, Rina, è il vero nome della scrittrice), viene scritto nel tra il 1901 e il 1904 e pubblicato nel 1906. Si tratta di un romanzo autobiografico scritto in prima persona e che racconta il viaggio solitario di trasformazione della protagonista e di ricostruzione della sua identità verso la libertà. Sibilla Aleramo "fu la prima donna italiana che iniziò la gran-

de rivoluzione femminista" (González, 2009: 292); si potrebbe dire che fu la prima scrittrice italiana del primo Novecento a trattare il tema della donna e per questo motivo viene considerata come una femminista *ante litteram*. Il suo femminismo, né teorico né di azione, è un atteggiamento morale istintivo, un pensiero personale isolato che non si allineò mai con movimenti organizzati ma che fu prima di tutto l'obbedienza a un imperativo interiore che non poteva ignorare. La scrittrice mise in pratica il femminismo in modo autonomo e solitario attraverso una continua e dura lotta personale che la mantenne occupata durante tutta la vita. Si sforzò per cambiare la sua esistenza, oltre a quella di molte altre donne che condividevano le sue stesse inquietudini e lo stesso pensiero, e che avrebbero potuto ricevere da lei un esempio di coraggio e di volontà.

Una donna è un testo fondamentale per conoscere la sua drammatica e singolare vita che gira intorno al lacerante abbandono del figlio Walter che la scrittrice ebbe a diciannove anni (1895). Il romanzo documenta il lento e lucido risveglio della coscienza che, ormai matura e forte, rugge obbligando la protagonista a quello che sarà l'inizio di un viaggio esistenziale profondo in nome di una battaglia personale verso la creazione di una nuova identità di donna. Il libro, nonostante fosse stato fortemente criticato da alcuni personaggi appartenenti al circolo privato di Sibilla Aleramo, in realtà ottenne fin dall'inizio quella notorietà che forse nemmeno la scrittrice si immaginava; infatti venne accolto con grande clamore dal pubblico, soprattutto femminile, e dalla critica. *Una donna* viene subito interpretato come il manifesto del femminismo italiano, un femminismo moderno che riflette sulle forme sociali dell'oppressione e della subal-

ternità. “Il nodo è già la questione muliebre, il rovello è la disuguaglianza costruita a partire dal sesso, il nemico è l’immenso sistema che la civiltà ha edificato con l’uso della menzogna” (Folli, 2007: VIII). Nel romanzo viene ribaltato in modo imperioso, come mai prima di allora nessuna scrittrice italiana aveva fatto, il modello di maternità esistente fino a quel momento.

In una serie di articoli pubblicati da “L’Alleanza” nel 1906, Teresa Labriola scriveva: “Dico senza pretese rettoriche, ma con profonda convinzione che la nota fondamentale per la quale il movimento femminile attuale si distingue da quello del passato, è nel sentimento sincero e profondo della maternità” (Buttafuoco, 1988: 12).

Siamo di fronte ad un testo che ha il grande merito di ribellarsi con tutta la voce che la scrittrice ha in corpo a un’idea di maternità intristita da tutti i falsi valori che l’hanno sorretta fino a quel momento: il sacrificio, l’immolazione, il martirio dell’essere madre. Sibilla Aleramo smantella tenacemente l’antico modello di maternità imposto dalla cultura da cui proviene e in cui vive e che è stato seguito anche dalla propria madre³, e ne propone uno nuovo che l’accompagnerà fino alla fine dei suoi giorni. Sibilla pretende di es-

3. Ernesta Cottimo, madre della scrittrice, viene descritta nel romanzo *Una donna* come una madre passiva e debole, abnegata dal ruolo di madre e di sposa tradita più volte dal marito. Essa, sola e remissiva, fu sempre a contatto con una forma di nevrosi e di depressione che la porteranno più volte a dei tentativi di suicidio; finirà per ammalarsi e morirà dopo aver passato molti anni in manicomio. Sibilla fin da bambina soffrì molto per questa madre, nei confronti della quale nutrì per sempre dei sentimenti di disappunto e di quasi ostilità, in quanto incapace di essere una donna autonoma e realizzata sul piano sia personale che sociale.

sere una madre-donna diversa, reinventata, ricostruita, ripensata; intendendo per madre la sostanza più intima dell’essere donna; il suo bisogno più naturale, la sua condizione più primitiva. Il concetto di madre e di donna in Sibilla si fondono: la madre mai potrebbe annullare la donna e nemmeno la donna sarebbe capace di eliminare la sua essenza di madre. Sibilla per poter abbattere il modello di madre che le è stato insegnato e poterne vivere un altro, deve partire da zero; da se stessa, dal suo essere donna, rifiutando tutta una serie di *cliché* e di retaggi culturali che le impedirebbero di rinnovarsi su entrambi i piani. “La donna maturata deve morire perché un’altra possa rinascere” (Folli, 2007: XVII).

In quest’ottica la scrittrice riflette sul fatto che “se non si costruisce una nuova donna con una nuova identità e dei nuovi modelli o miti a cui guardare non può esistere la nuova madre, quella che prodigiosamente potrà insegnare ai propri figli qualcosa di buono” (Aleramo, 2007: 85). Aleramo più che procedere per teorie e postulati, capisce intuitivamente l’errore di vivere, sia come donna che come madre, una vita votata a una serie infinita di sogni infranti, di umiliazioni, di sacrifici non riconosciuti, perché fin da bambina assiste al misero spettacolo che le viene offerto quotidianamente, quello di una madre assente e passiva che ha lasciato morire la donna che è in lei.

Nel romanzo Sibilla racconta la sua storia di donna attraverso la narrazione di numerosi fatti privati ed esperienze personali drammatiche che porteranno la protagonista-donna-scrittrice a scegliere un cammino di emancipazione e di libertà dopo aver seguito l’imperativo ibseniano della fedeltà alla propria legge: la fedeltà alla

vita⁴. Sibilla sente la necessità di mostrare per la prima volta l'anima femminile moderna e "solo una donna con quella storia potrà tramutarne l'essenza in arte, e sarà il libro" (Folli, 2007: XVII).

Il modello che Sibilla in parte segue è il romanzo di formazione, il *Bildungsroman* ottocentesco che senza dubbio conosceva molto bene e che trasforma la protagonista in eroina dopo un susseguirsi di avvenimenti decisivi per il cambiamento esistenziale.

Una donna scorre su due binari: quello del racconto di una vita, la sua, e quello della testimonianza di un itinerario di rigenerazione: la scrittura. (Zancan, 1998: 53).

La prima parte del libro racconta la fanciullezza e l'adolescenza della protagonista che scorrono a Porto Civitanova, nelle Marche, luogo legato al lavoro del padre, dove è ambientata la vicenda del romanzo. I primi due capitoli si appoggiano sull'affermazione dell'*incipit*: "La mia fanciullezza fu libera e gagliarda" (Aleramo, 2007: 1). Fin da ragazzina il suo modo di essere desta lo stupore degli uomini, ancora abituati a un modello femminile diverso, assai più contenuto e non così libero ed audace; si delinea così un tema fondamentale che sottolinea, fin dall'inizio del romanzo, la differenza tra i sessi espresso dall'atteggiamento maschile nei confronti della donna quando quest'ul-

4. Nora, la protagonista di *Casa di bambola* di H. Ibsen, dopo un'esistenza vissuta all'ombra del marito che la infantilizza con frivoli soprannomi e la sminuisce nel suo ruolo di donna-madre-bambina che gioca con i figli come se fossero bambole, arriva a maturare una coscienza di se stessa e della sua posizione nel mondo come donna autonoma di pensiero e libera, e alla fine del suo percorso, arriverà a non accettare più nessuna legge su cui non abbia prima riflettuto autonomamente.

tima ritorna verso casa, dopo aver lavorato nella fabbrica e passa davanti a un gruppo di uomini seduti a un caffè: "[...] Sentivo che da una parte destavo la loro curiosità, dall'altra offendevo la loro abitudine di veder le fanciulle passar timide, guardinghe e lusingate dai loro sguardi" (Aleramo, 2007: 15). Questo suggerire fin dall'inizio una forte consapevolezza del suo essere donna e un atteggiamento non di sottomissione ma di fierezza davanti al mondo, anticipa in un qualche modo la posizione in cui si schiererà la protagonista di fronte alla vita: sempre libera, forte, diversa, di fronte a un universo maschile giudicante e severo.

Nei capitoli successivi di *Una donna*, vengono raccontati diversi fatti privati che segneranno in modo decisivo e permanente l'esistenza di Rina Faccio, non ancora Sibilla Aleramo⁵. Il terzo capitolo è significativo perché segna il passaggio dall'infanzia alla vita adulta, con svariate esperienze femminili che portano la protagonista a vivere circostanze volte al dolore, all'apatia, perfino alla follia. Ci viene narrata la violenza sessuale sofferta da adolescente da colui che ne diverrà in futuro il marito, Uldarico Pierangeli, e anche la successiva rimozione del malfatto a cui segue più avanti il dolore legato alla delusione nei confronti dell'adorato padre che ci viene presentato fin da subito come una figura forte e positiva ma che in seguito, inaspettatamente, dimostrerà di essere non diverso da tutti gli altri; egli infatti tradirà la moglie portandola sull'orlo della pazzia e per la ragazzina gli anni a venire

5. Sibilla Aleramo è il nome che le darà Giovanni Cena, compagno sentimentale della scrittrice durante la sua seconda esistenza che si inaugurerà quando nel 1902 abbandonerà il nido coniugale e il figlio Walter e da Portocivitanova Marche raggiungerà Milano.

saranno disincantati e tristi. Il padre, l'unico modello che guidava i suoi passi, crolla inesorabilmente e le lascerà un vuoto incolmabile che non l'abbandonerà mai più.

Il rapporto con la madre, figura umiliata e smarrita, è difficile e irrisolto, frustrato per la sua incapacità di comprenderla ed aiutarla e di dimostrarle qualsiasi manifestazione di solidarietà filiale. Il gesto del suicidio materno contribuirà allo stato di costante affliggimento della protagonista: "Sempre, latente, era il terrore di vederla ripresa dalla necessità d'un qualche folle e fatale atto. E ancora, più triste che mai, il dubbio di non amarla quanto avrei dovuto e voluto, di essere impotente di fronte alla sua infelicità!" (Aleramo, 2007: 22). La madre appartiene alla schiera delle madri «vili», le prime vittime del sistema patriarcale (Arriaga Flórez, 2016: 147) e la protagonista non troverà mai in lei un modello femminile da cui imparare a vivere come donna, verso il quale guardare come se di uno specchio si trattasse: "La sua debolezza, la sua rinuncia alla lotta mi esacerbavano tanto più in quanto ero costretta a riconoscermi ora dei punti di contatto con lei nella mia rassegnazione al destino" (Aleramo, 2007: 39).

La follia che colpisce la madre dopo i ripetuti tradimenti del marito porta la protagonista a provare quasi ribrezzo verso questa figura larvale che non è più in grado di vivere in modo degno:

Dinanzi a quella miseria umana che mi cercava nel mezzo della notte, ebbi una rivolta selvaggia di tutto l'essere... Tremavo, in preda anch'io alla febbre... E lanciavi alla sventurata parole acerbe, folli quasi come le sue... Oh, mia madre! ... E per l'amore di un uomo che non la meritava più! [...] Amare e sacrificarsi e soccombere! Questo era il destino suo e forse di tutte le donne? (Aleramo, 2007: 40- 41).

In parallelo al dramma della madre ne scorre un altro che diventa il nodo centrale intorno a cui si svolge il racconto: quello dello stupro avvenuto in fabbrica che ribadisce ancora una volta il tema della violenza maschile nei confronti delle donne nel contesto di "una società che le eleva come madri e muse ma che allo stesso tempo le emargina, le maltratta e talvolta le vende e le compra" (Martínez Garrido, 2009: 132).

La volgare e prepotente figura di quello che sarà il marito della protagonista, obbligherà questa povera ragazzina a una serie di pratiche amorose che, se all'inizio sembravano essere sincere e ispirate da un puro sentimento amoroso, presto si riveleranno meschine, violente, sfrenate:

Così, sorridendo puerilmente, accanto allo stipite di una porta che divideva lo studio del babbo dall'ufficio comune, un mattino fui sorpresa da un abbraccio insolito, brutale: due mani tremanti frugavano le mie vesti, arrovesciavano il mio corpo fin quasi a coricarlo attraverso uno sgabello mentre istintivamente si divincolava. Soffocavo e diedi un gemito ch'era per finire in urlo, quando l'uomo, premendomi la bocca, mi respinse lontano. Udii un passo fuggire e sbattersi l'uscio. Barcollando mi rifugiai nel piccolo laboratorio in fondo allo studio. Tentavo ricompormi, mentre mi sentivo mancare le forze; ma un sospetto oscuro mi si affacciò. Slanciatami fuor della stanza, vidi colui, che m'interrogava in silenzio, smarrito, ansante. Dovevo esprimere un immenso orrore, poiché una paura folle gli apparì sul volto, mentre avanzava verso di me le mani congiunte in atto supplichevole... [...] Appartenevo ad un uomo, dunque? Lo credetti dopo non so quanti giorni d'uno smarrimento senza nome (Aleramo, 2007: 26-27).

Sibilla, in seguito a questo dramma, mette in atto un processo di rimozione che la por-

ta a dimenticare il fatto avvenuto o quanto meno a mal interpretarlo; non le esce di bocca nemmeno una parola, neppure con il colpevole, e fin da subito si sente spogliata, oltre che della sua verginità, della sua personalità, di ciò che era stata fino a un anno innanzi. La piena coscienza dello stupro, Rina-Sibilla la raggiungerà solo una volta che lo racconterà nel romanzo (Folli, 2007: XV). Come lei stessa scrive: “La mia personalità fin allora così libera, dinanzi alla memoria del fatto ch’io consideravo irreparabile, insorgeva a tratti, ma soltanto per farmi più sentire la sconfitta patita” (Aleramo, 2007: 31).

L’amante retrogrado presto dimostrerà di essere un maltrattatore che porta la protagonista a intraprendere una vita che non ha scelto ma nella quale è precipitata senza quasi essersene accorta: quella del matrimonio forzato, dopo lo stupro. Nascerà poi un figlio e per lei inizieranno anni di buia disperazione, di perdita d’identità, di annullamento e di abnegazione; solo la maternità, in un primo momento, vissuta spontaneamente come sentimento di vero amore, umano e viscerale, e più avanti la scrittura, riusciranno a darle un po’ di sollievo in mezzo a tanto dolore.

Il marito è soddisfatto della trasformazione della sua donna il cui carattere diventa ogni giorno più remissivo, e il suo maschilismo tirannico riesce a relegarla in una solitudine che fa di lei un essere piccolo e privo di forza. Dopo la nascita del figlio, il marito continua ad esercitare su di lei violenze fisiche e psicologiche e la prima parte del libro, fino al nono capitolo, si chiude con l’intenzione di suicidio della protagonista, ormai esausta di fronte a tanta sofferenza: “Quell’uomo mi aveva soggiogata per tante settimane, aveva saputo imporsi al mio pensiero... Perché? Perché ero sola, disarmata, asse-

tata ed anelante...” (Aleramo, 2007: 61). Lui, miserabile, brutale, egoista, autoritario, al primo accenno d’indipendenza della moglie, riesce a far sì che lei torni indietro, che rinunci a se stessa; la donna ormai è accecata dalla disperazione, la pazzia sembra invaderla. La protagonista è già intenta all’ascolto della sua rivolta interiore, il cambiamento è già iniziato e l’intenzione di portarlo avanti, attraverso un’azione radicale, ormai è sancita. Se la maternità in un primo momento avrebbe potuto legarla ancora a questo mondo, ora non più; nemmeno il figlio riesce a farla sentire un individuo degno di vivere una vita vera e non ha il potere sufficiente per risvegliare la sua antica personalità: forte, libera, selvaggia, ormai dimenticata:

Ero mai stata donna, fino allora? No, neppure partorendo, neppure nutrendo con il mio latte mio figlio ero pervenuta a sentire in me la ragione della mia esistenza e quella del mondo. Il mio bambino l’avevo adorato, ma come una parte di me, più arcana, che m’attaccava, sì, viepiù alla terra, ma ancora interrogando, senza il mio consenso, senza l’accordo della mia volontà con la volontà della vita: mio figlio non era frutto d’amore, non era neanche, povero piccolo palpitante cuore del mio cuore, non era figlio di tutta me, era nato da me prima che fossi io stessa tutta nata, prima che io fossi veramente fiorita. Come una grande rosa al sole la donna s’apriva ora, e il profumo n’andava lontano (Aleramo, 1985: 26).

Il ricordo della sua infanzia, della sua “fanciullezza libera e gagliarda”, la tormenta e le suscita l’eterno desiderio di ritornare a quello stato d’animo che i drammi della sua vita hanno allontanato per sempre; riuole i più begli anni della giovinezza che la precoce e dura realtà hanno mortificato facendola divenire madre prima del tempo, quando ancora necessariamente

avrebbe dovuto formarsi come donna, fiorire e maturare (Zancan, 2000: 126). La consapevolezza che lo stupro abbia impedito l'esprimersi della sua naturale gioia e vigore, del suo incanto, la abbatte come la più profonda delle ingiustizie e il dolore diventa un urlo che non riesce ancora a liberarsi in tutta la sua potenza ma che è già pensiero, corpo, sangue.

Raccontare la vita significa rendere fecondo il dolore: Sibilla chiede alla scrittura di cambiare la sua esistenza e la rinascita avviene con e attraverso il libro; la nuova donna inizia quando la sua storia viene scritta. Sibilla deciderà di mettere una pietra sul sepolcro della sua prima esistenza, altrimenti ormai votata per sempre alla rinuncia a tutte le cose buone. Nel passaggio dalla sua vita misera a quella nuova così tanto anelata, disgraziatamente nemmeno il figlio trova un posto, non può essere salvato nemmeno lui, poiché fare ciò equivarrebbe a rinunciare a tutto, perfino alla verità e alla libertà della sua anima. Solo salvando se stessa potrà poi, un giorno, salvare lui.

Il discorso sulla maternità che porta avanti Aleramo è di grande importanza in quanto viene preso ed accettato come manifesto del femminismo che si oppone al concetto di maternità sacrificale (Martínez Garrido, 2019: 63). Aleramo sostiene una poetica della maternità nel quale, come dicevamo precedentemente, la donna-madre deve esistere allo stesso tempo per se stessa e per la sua creatura costruendosi come 'persona umana', buona, forte e libera, con una propria identità femminile che la allontani per sempre dal ruolo di vittima sacrificale, martire della maternità. Pensiamo alle «matri mediocri» che sono state allontanate dalla loro natura femminile sacra che Pasolini identifica con il sentimento, la passione («reali richiami del

cuore») l'amore, la cura («che non hanno avuto per voi mai una parola d'amore») e che riproducono l'identità patriarcale che, con le sue norme, stabilisce «un unico, nudo significato», un'identità obbligatoria, che non può essere pensata altrimenti. La sopraffazione del maschile sul femminile è raffigurata nelle «matri mediocri», che imparano «con umiltà da bambine» dai propri figli (Arriaga Flórez, 2016: 147). A questo riguardo riportiamo un passaggio di *Una donna*:

E incominciai a pensare se alla donna non vada attribuita una parte non lieve del male sociale. Come può un uomo che abbia avuto una buona madre divenir crudele verso i deboli, sleale verso una donna a cui dà il suo amore, tiranno verso i figli? Ma la buona madre non deve essere, come la mia, una semplice creatura di sacrificio: deve essere *una donna*, una persona umana. E come può diventare una donna, se i parenti la danno, debole, incompleta a un uomo che non la riceve come sua eguale; ne usa come di un oggetto di proprietà; le dà i figli con i quali l'abbandona sola, mentr'egli compie i suoi doveri sociali, affinché continui a baloccarsi come nell'infanzia? Perché nella maternità adoriamo il sacrificio? Donde è scesa a noi questa inumana idea dell'immolazione materna? Di madre in figlia, da secoli, si tramanda il servaggio. È una mostruosa catena. Tutte abbiamo a un certo punto della vita, la coscienza di quel che fece per il nostro bene chi ci generò; e con la coscienza di rimorso di non aver compensato adeguatamente l'olocausto della persona diletta. Allora riversiamo sui nostri figli quanto non demmo alle madri, rinnegando noi stesse e offrendo un nuovo esempio di mortificazione, di annientamento. Se una buona volta la catena fatal si spezzasse, e una madre non sopprimesse in sé la donna, e un figlio apprendesse della vita di lei un esempio di dignità? (Aleramo, 2007: 85).

4. Il viaggio esistenziale di ricostruzione verso una nuova identità di donna: il sacrificio umano della maternità

La seconda parte del libro si snoda attorno alla trasformazione della protagonista e definisce i tratti di quella nuova figura di donna la cui nascita è ormai legata alla scrittura del libro: “Vivere! Ormai lo volevo, non più solo per mio figlio, ma per me, per tutti” (Aleramo, 2007: 86).

Inizia per la protagonista un nuovo itinerario di crescita e di formazione, scorrono mesi durante i quali vive di meditazioni, letture e dell'amore di suo figlio; nasce una nuova donna attenta alla sua legge e ai suoi bisogni. La protagonista sente di dover recuperare la parte più intima e profonda del suo essere per potersi sentire in pace con se stessa e la scrittura è il mezzo per arrivare alla rinascita come ‘individuo umano’. Il figlio l'accompagna in questo processo di liberazione e il sogno grandioso di una fusione assoluta, il miracolo di un'unità a due che aveva avvolto la sua infanzia, si ripete nell'amore per il figlio; il rapporto con il bimbo si sovrappone all'antico rapporto con il padre e ne rinalda idealmente la violenta frattura, risarcendo l'abbandono e la sconfitta patiti. Il figlio e la ‘bambina’ sembrano confondersi e, per un breve tempo, questo equilibrio sembra funzionare. L'illusione di una possibile continuità della madre nel figlio si svela però come progressiva morte fine a se stessa già alla fine del settimo capitolo (Zancan, 1998: 203):

In verità, al di fuori della somma di energie ch'io spendevo attorno al bambino, era in me un'incapacità sempre maggiore di vedere, di volere, di vivere: come una stanchezza

morale si sovrapponeva a quella fisica, lo scontento di me stessa, il rimprovero della parte migliore di me che avevo trascurata, di quel mio io profondo e sincero, così a lungo represso, mascherato. Non era un'infermità, era la deficienza fondamentale della mia vita che si faceva sentire. In me la madre non s'integrava nella donna: e le gioie e le pene purissime in essenza che mi venivano da quella cosa palpitante e rosea, contrastavano con un'instabilità, un'alternazione di languori e di esaltamenti, di desideri e di sconforti, di cui non conoscevo l'origine e che mi facevano giudicare da me stessa un essere squilibrato e incompleto (Aleramo, 2007: 51).

La maternità diventa un atto creativo teso a non nascondere la donna dietro alla madre e diventa l'impulso generatore di una vita fatta di spinte e di accelerate verso una coscienza di se stesse come madri ma prima ancora come donne ancora capaci di affermarsi oltre la maternità e ad assicurarsi quell'appagamento che oltre ad arricchire la madre, sarà anche a beneficio della propria creatura: “Era quel suo sorriso il premio, l'approvazione quotidiana del mio sforzo. Pareva dicesse: lo sento che tu lavori anche per me, mamma, sento che tu fiorisci, ti espandi, vivi, e perciò diventi forte e buona, e mi prepari un'esistenza forte e buona...” (Aleramo, 2007: 89).

Ciò nonostante Sibilla non riesce a svolgere il suo ruolo di madre e il conflitto che nasce da questa consapevolezza è espresso con grande forza di sentimento:

Mancava a me la volontà continua della vera educatrice, la serenità di spirito per guidare la piccola esistenza; non potevo assorbirmi intera nella considerazione dei suoi bisogni, prevenirli, soddisfarli. In certi istanti per questa consapevolezza mi odiavo. Che miserabile ero dunque se non riuscivo, una

volta accettato il sacrificio della mia individualità, a dimenticare me stessa, a riportare integre le mie energie su quella individualità che mi si formava a lato? (Aleramo, 2007: 143).

Nella terza ed ultima parte del libro la protagonista, giunta alla fine del percorso della sua rinascita personale con tutte le battaglie che questo ha comportato, arriva alla decisione sofferta della necessaria fuga dal nido coniugale e alla dolorosissima separazione dall'amato figlio.

Le tematiche della maternità e della scrittura segnano il doppio itinerario di Sibilla persona e Sibilla scrittrice, in cui la scrittura prende il sopravvento sul figlio e si presenta come l'esperienza che sancisce il passaggio verso la sua seconda esistenza. Il problema posto dal romanzo nasce dalla riflessione che se una donna è pronta a svolgere compiutamente la propria individualità, di cui la maternità è parte integrante, allora questa donna recide da sé qualcosa che è pregiudiziale proprio a quello svolgimento, ovvero, il figlio (Folli, 2007: XIII). La scelta estrema che porta la protagonista a non sopprimere in sé la donna, forse insegnerà al figlio qualcosa di importante e gli offrirà un esempio di dignità per la vita.

L'immagine della nuova donna che ha riconosciuto la propria legge porta a termine un itinerario prestabilito; la madre che abbandona il figlio si prepara al destino di essere "un'idea vivente", di incarnare una "verità" da esprimere, per la salvezza degli altri, in "una parola memorabile" (Zancan, 1998: 209):

A tratti, un senso di ammirazione quasi da estranea mi prendeva per il cammino da me percorso; avevo la rapida intuizione di significare qualcosa di raro nella storia del sentimento umano, d'essere tra i depositari

d'una verità manifestantesi qua e là a dolorosi privilegiati... E, pensosa, mi chiedevo se sarei riuscita un giorno ad esprimere per la salvezza altrui una parola memorabile (Aleramo, 2007: 149).

L'ultimo momento d'intimità tra il bimbo nel suo letto e la mamma al suo fianco è atroce:

Accesi la lampada, la coprii. Un fruscio. "Mamma?" Mi slanciai sul lettuccio: posò la mano nella mia e si riaddormì. Rimasi senza muovermi, quasi senza respiro. Mezzanotte. Mancavano tre ore. Le ginocchia mi si piegarono. Seduta sulla poltrona sentivo il freddo invadermi, e raccoglievo tutto il mio calore, gli occhi chiusi, ritirando la mia mano per non agghiacciare la manina. E d'un tratto sentii tutte le mie forze fendersi: mi assopivo? Ero tanto stanca: non avrei potuto partire...Scoccarono le tre. Balzai in piedi. Mi misi il mantello e m'appressai all'uscio. Poi tornai al lettuccio, svegliai il bimbo: "Vado", gli dissi piano, "è già l'ora; sii buono, sii buono, vogliami bene, io sarò sempre la tua mamma..."e lo baciai senza poter versare una lagrima, vacillando; e ascoltai la vocina sonnolenta che diceva: "Sì, sempre bene... Manda il nonno a prendermi, mamma... Star con te...". Si voltò verso il muro tranquillo. Allora, allora sentii che non sarei tornata, sentii che una forza fuori di me mi reggeva, e che andavo incontro al destino nuovo, e che tutto il dolore che mi attendeva non avrebbe superato quel dolore (Aleramo, 2007: 160-161).

La donna prende un treno nel cuore della notte; abbandona il figlio con la speranza che un giorno la legge potrà aiutarla a recuperarlo. Il tempo passa e si rende conto che nessuno può restituirle il suo bimbo: la legge non la protegge e perfino suo padre, ormai esausto, rinuncia alla lotta, abbandonando ogni intervento per recuperare il nipote. L'unica consolazione

di questa madre rimane la speranza che il figlio non la dimentichi e che forse un giorno provi il desiderio di partire per andarla a cercare; durante questa insopportabile e inumana attesa, l'unica cosa che spera è che le sue parole lo raggiungano e che il suo libro sia servito per lui, per raccontargli il suo cuore, la sua pena, la verità, il suo amore; l'amore di una madre che ha dovuto abbandonarlo non per disamore ma per poter salvare entrambi da una prigione di menzogne e di dolore:

Partire, partire per sempre. Non ricadere mai più nella menzogna. Per mio figlio più ancora che per me! Soffrire tutto, la sua lontananza, il suo oblio, morire, ma non provar mai il disgusto di me stessa, non mentire al fanciullo, crescendolo, io, nel rispetto del mio disonore! (Aleramo, 2007: 157).

Il progetto egotico dell'Aleramo rivela al suo meglio la propria anarchia, esalta un'incapacità d'insubordinazione alla legge in favore di un personale, esclusivo codice che ammette come a "rinnovare il respiro del mondo non valgono i Cesari portatori di guerra, ma solo la gloriosa solitudine di qualche genio, l'oltranza di qualche libero esploratore" (Guerricchio, 1997: IX).

La femminista Sibilla Aleramo con *Una donna*, ci ripropone ancora oggi un modello di comportamento al femminile, un decisivo atto radicale di libertà, coraggioso e tenace, attraverso un capolavoro che continua ad offrire, soprattutto alle donne contemporanee, un esempio di eroicità senza pari.

Riferimenti bibliografici

Addis Saba, M., *La Corporazione delle donne. Ricerche e studi sui modelli femminili nel ventennio fascista*, Vallecchi, Firenze, 1988.

Aleramo, S., *Amo dunque sono*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Aleramo, S., *Andando e stando*, Feltrinelli, Milano, 1997.

Aleramo, S., *Una donna*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Aleramo, S., *Un viaggio chiamato amore. Lettere 1916-1918*, Valter Casini Editore, Milano, 2004.

Aleramo, S., *Il passaggio*, Serra e Riva Editori, Milano, 1985.

Aleramo, S., *Orsa minore*, Feltrinelli, Milano, 2002.

Aleramo, S., *Selva d'amore*, Mondadori, Milano, 1947.

Aleramo, S., *Il frustino*, Mondadori, Milano, 1932.

Aleramo, S., *Endimione*, Stock, Roma, 1923.

Aleramo, S., *Dal mio diario 1940-44*, Tumminelli, Roma, 1945.

Arriaga Flórez, M., "La perspectiva pragmática del texto autobiográfico: Cuando el diario se convierte en autobiografía: Sibilla Aleramo", *Philologia hispalensis*, n° 6, 1991, pp. 127-134.

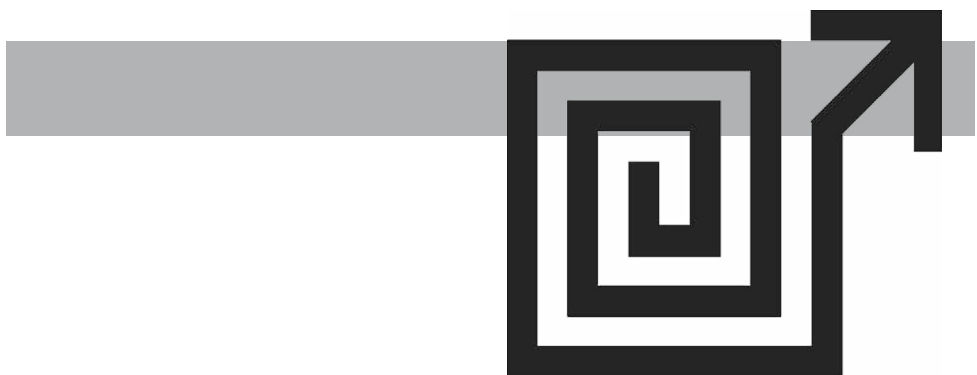
Arriaga Flórez, M., "La Continuità Dello Specchio: Sibilla Aleramo", in P. Zaccaria, P. Calefato (coord.) *Segni Eretici. Scrittura di Donne tra Autobiografia, Etica e Mito*, Adriatica, Bari, 1993, pp. 71-82.

Arriaga Flórez, M., *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*, Anthropos, Barcelona, 2001.

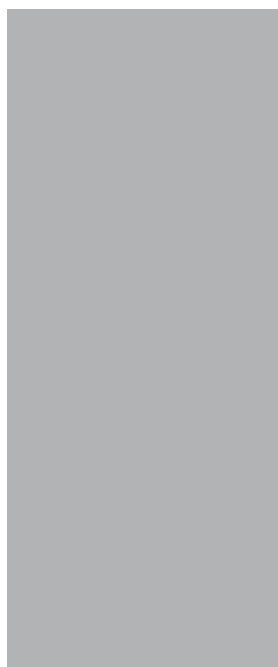
Arriaga Flórez, M., "Pier Paolo Pasolini: le madri vili generano la società borghese", *Cuadernos de Filología italiana*, n° 23, 2016, pp. 141-153.

- Austen, J., *Orgoglio e pregiudizio*, Mondadori, Milano, 1979.
- Bourdieu, P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Braidotti, R., *madri, mostri e macchine*, manifesto libri srl., Roma, 1996.
- Braidotti, R., *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Brontë, C., *Jane Eyre*, Einaudi, Torino, 2010.
- Buttafuoco, A., Zancan, M., *Svelamento. Sibilla Aleramo: una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- Buzzatti G., Salvo A., *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Ciplijauskaitė, B., *La novela femenina contemporánea. (1970-1985). Hacia una tipología de la narración en primera persona*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- Conti, B., Morino, A., *Sibilla Aleramo e il suo tempo. Vita raccontata e illustrata*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Contorbia F., Melandri L., Morino A., *Sibilla Aleramo. Coscienza e scrittura*, Feltrinelli, Milano, 1986.
- Debenedetti, G., *Il romanzo del Novecento*, Garzanti, Milano, 2006.
- De Ceccatty, R., *Sibilla Aleramo*, Éditions Du Rocher, Monaco, 1992.
- De Céspedes, A., *Quaderno proibito*, Il Saggiatore, Milano, 2006.
- De Giorgio, M., *Le italiane dall'Unità ad oggi. Modelli culturali e comportamenti sociali*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- De Luna, G., *Donne in oggetto*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- Duby, G., Perrot, M., *Storia delle donne, Il novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Folli, A., *Penne leggere*, Guerini e Associati, Milano, 2000.
- Guidi, L., *Scrittura femminile e Storia*, ClioPress, Napoli, 2004.
- González, I., "La revolucionaria e insumisa Sibilla Aleramo: Il passaggio", en E. González de Sande., A. Cruzado Rodríguez (coord.) *Las Revolucionarias. Literatura e insumisión femenina*, Arcibel Editores, Sevilla, 2009, pp. 291-302.
- Héritier F., *Maschile e femminile*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Ibsen, H., *Casa de muñecas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2007.
- Lispector, C., *La scoperta del mondo. 1967-1973*, La Tartaruga, Milano, 2001.
- Maddamma, M., *Anime estreme*, Vallecchi, Firenze, 2009.
- Madeo, L., *Donne cattive*, La Tartaruga, Milano, 1999.
- Martínez Garrido, E., "Bildungsroman y crítica de género. Novela rosa y narrativa de mujeres", *Cuadernos de Filología Italiana*, nº VII, 2009, pp. 529-546.
- Martínez Garrido, E., "La violencia contra las mujeres al renacer de la nueva identidad", en E. Martínez Garrido (coord.) *Transmisión y apología del uso de la violencia contra las mujeres: refranes, dichos y textos literario*, Publicaciones de la UCM, Madrid, 2009, pp. 128-148.
- Martínez Garrido, E., "Una donna di Sibilla Aleramo: un viaggio verso l'identità", en G. Ioli (coord.) *Sibilla Aleramo una donna del Novecento*, Interlinea, Novara, 2019, pp. 61-69.

- Melandri, L., "Sibilla Aleramo. Una coscienza femminile anticipatrice", en G. Ioli (coord.) *Sibilla Aleramo una donna del Novecento*, Interlinea, Novara, 2019, pp. 33-43.
- Messina, M., *Piccoli gorghi*, Sellerio editore, Palermo, 1988.
- Messina, M., *La casa nel vicolo*, Sellerio editore, Palermo, 1999.
- Morante, E., *La storia*, Einaudi, Torino, 1995.
- Morante, E., *Diario 1938*, Einaudi, Torino, 2005.
- Neera, *Duello d'anime*, Treves, Milano, 1911.
- Omero, *Odissea*, Einaudi, Torino, 1963.
- Paz, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1997.
- Rampello, L., *Il canto del mondo reale*, Il Saggiatore, Milano, 2005.
- Romano, L., *Maria*, Einaudi, Torino, 1995.
- Romano, L., *Le parole tra noi leggere*, Einaudi, Torino, 1996.
- Rosa, G., *Cattedrali di carta*, Il Saggiatore, Milano, 2006.
- Sackville-West, V., *Adorata creatura*, La Tartaruga, Milano, 2000.
- Sánchez-Pardo González, E., "¿Hacia un feminismo posmoderno? Reflexiones en torno al género y la lectura en la posmodernidad", *Estudios ingleses de la UCM*, nº 1, 1993, pp. 143-158.
- Vivanti, A., *Vae Victis*, Quintieri, Milano, 1917.
- Woolf, V., *Orlando*, Mondadori, Milano, 1993.
- Woolf, V., *Una stanza tutta per sé*, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Woolf, V., *Un collegio di ragazze*, Garzanti, Milano, 2019.
- Yourcenar, M., *Pellegrina e straniera*, Einaudi, Torino, 1990.
- Zambrano, M., *Persona y Democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Zambrano, M., *All'ombra del Dio sconosciuto*, Pratiche Editrice, Milano, 1997.
- Zancan, Marina, "Una donna di Sibilla Aleramo", en A. Asor Rosa (coord) *Letteratura italiana, Le opere, IV/II Il Novecento. L'età della crisi*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 101-143.
- Zancan, M., *Il doppio itinerario della scrittura*, Einaudi, Torino, 1998.



Estudios Varios



LAICISMO: TRAMPA DE IDOLATRÍA O NIHILISMO CONSTITUCIONAL

LAICISM: IDOLATRY TRAP OR CONSTITUTIONAL NIHILISM

Samer Alnasir

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España

samer@alnasir.org

<https://orcid.org/0000-0002-9232-9035>

Recibido: julio de 2021

Aceptado: septiembre de 2021

Palabras clave: Laicismo, religión y Estado bajo el Antiguo Régimen, religión y la Revolución francesa, idolatría constitucional, nihilismo constitucional.

Keywords: Laicisim, religion and the State under old regime, Religion and French Revolution, constitutional idolatry, constitutional nihilism.

Resumen¹: Soberanía y laicismo son dos conceptos que están adquiriendo protagonismo en los debates públicos de su país nativo, Francia. Este artículo propone abordar ambos desde dos perspectivas. La primera, etimológica, intenta indagar el origen del concepto de «laicismo» desde el siglo xv y construir una definición conforme a su uso dado durante el Antiguo Régimen y durante el primer siglo de la revolución hasta la ley de neutralización-emancipación de 1905. La segunda, poner de relieve el antagonismo que suponía la convivencia de ese término con la soberanía propugnada por la revolución y los postulados centristas de los imperios que alimentaron la ideología de la ley de separación de 1905. La conclusión que se pretende alcanzar, y enlazar para sucesivos trabajos, es que el resurgimiento del concepto y su asalto a la Constitución de 1958 consiste en un antagonismo, tanto con su etimología como con la propia constitución, causando, más que idolatría, un entramado de nihilismo constitucional, o incluso una especie de blasfemia normativa a favor del populismo político.

Abstract: The concept of sovereignty and laicism still being instrumented into different projection to that's which have been conceived and used for through the french revolution and the old regime. This article is not to discuss that, but to delight how another concept deduced from it becomes antagonistic with it in the French context. Laicity referred to the French V constitution, or the act of 1905, it's not what it appear, and mostly known in the french literature, this article is to reject all that, and go toward an etymological construction of the concept into the french politics since XV century. Then to examination who

1. El presente artículo, que forma parte de un proyecto de investigación sobre la emergencia del laicismo como lema populista, ha sido presentado en la edición 2021 de la Escuela de Humanidades y CC. Sociales, RECAST de la COST Action CA 16211. Agradezco los contribuyentes comentarios hechos entonces, además de los del profesor Francisco Colom González al primer borrador del trabajo.

and how the old regime, and the XIX century have been involved with the religious beliefs then to answer the questions: does the revolution have been laic or atheist? The answer is useful to go forward the examination of the french act of the separation of the State from the churches of 1905, and to determine if that act has been laic or atheist. The questions of how the idea of laicism has been reversed into the interwar period thus to the 1958 constitution to be developed in a further work, but the conclusion proposed here is the evidence of constitutional inter-contradiction and reversed usage of the concept which is being instrumented today further then a constitutional idolatry, but a constitutional nihilism.

1. Preliminares

El dogma de la soberanía del pueblo se convertirá en un instrumento de la tiranía y, durante algún tiempo, el pueblo permitirá ser oprimido en nombre de su soberanía.
Constant, 1872: LIV²

El laicismo o la laicidad están ocupando, desde los últimos años, el centro de los debates públicos en su país natal, Francia, pero también, y por extensión, en muchos otros contextos socioculturales distintos, incluso lejanos al entorno europeo, o con neologismos ambiguos, como lo es el caso en castellano. Más recientemente, se ha convertido en el lema central del

2. La traducción es nuestra, tanto de este fragmento como del resto de los textos en francés, en los que se adaptó la puntuación –a veces ausente o discutible– para una mejor comprensión en castellano.

debate público francés. Un neoviralismo mediático, así como populista, que se ha vuelto en el reclamo más rentable tanto para derechas como para izquierdas, para liberales como para conservadores, lo mismo para estadistas que para anárquicos. Todo el mundo reclama, postula y defiende el laicismo.

El presente artículo no se centra en abordar este fenómeno populista ni mediático, ni el modo de su instrumentalización política, sino que pretende llenar un vacío de un análisis empírico y holístico para abordar el laicismo y afinar su sentido jurídico en su lugar de origen, Francia, y desde dos perspectivas. La primera, indagar en la etimología del concepto desde la modernidad, pasando por su conjugación revolucionaria hasta llegar a la llamada «ley del laicismo» de 1905, a la que de aquí en adelante nos referiremos como ley de la separación o de la emancipación –ya que el principal cometido de este artículo es negar la consideración del laicismo a esa ley–. La segunda perspectiva, que supone el punto de partida, es contrastar el protagonismo del término «laicismo» frente al paradigma de la soberanía que promovió la revolución. Es decir, abordar el problema desde un esquema antagónico entre laicismo y soberanía como dos preceptos contradictorios, la cual sería la hipótesis que se persigue demostrar. Por tanto, el presente estudio delimitará el marco temporal hasta la promulgación de la ley de separación de 1905, desde el primer concordato de la modernidad, de 1516, hasta la promulgación de la ley de separación de 1905 –aunque se aludirá también en las conclusiones al uso del término en la Constitución de la Quinta República de 1958–. Es decir, dado el margen de extensión, el presente artículo dejará pendiente de ulteriores estudios la evolución durante

periodo subsiguiente, periodo de tergiversación, desde la promulgación de la ley de separación hasta la resurrección perversa del concepto de laicismo y su constitucionalización en 1958, allanando así el camino desde las conclusiones del presente, que abordarán el problema desde la idolatría hasta el nihilismo constitucional.

I. La soberanía, ficción revolucionaria y Estado

El paradigma de la soberanía ha sido el foco liberador del Estado de otros poderes supra o infraestatales. Bodino lo define como seña del bien común de la nación, un poder absoluto y perpetuo (Juri, 2020; Pendás, 2020), vínculo y pilar cardinal de la esencia del Estado (Conde, 1935). Una idea de exclusividad excluyente de todo dios u otro poder que entorpeciera la voluntad del pueblo, la soberanía se postulaba lugartenencia de Dios como un dios de voluntad general. La suma de todos sustituye la interferencia de un influente de incógnito por un influente fehaciente, manifiesto, material y positivo, a la vista de todos: el poder popular, independiente y libre. Se impone como la negación de la negación, la negación de cualquier otro poder que se enfrenta a su negación, impidiendo así todo reto a su principio genealógico de independencia, que alteraría el orden de su jerarquía. La soberanía se podría interpretar como una interpretación exponencial del ateísmo, al restringirse al poder material de los sujetos, el pueblo y sus representantes. Es un principio de totalidad presupuestada para fundar y fundamentar unitariamente por los hombres un totalitarismo necesario como exigencia para neutralizarse y superar la crispación alimentada por misterios

teleológicos, heterogéneos y de improvisación, imponiendo así una constelación de consecuencialismo y pertenencia. Para consolidar su trinchera, la soberanía impone por sí misma hacer sitio a su propia exigencia, como discriminante, forjándose así como un paradigma de principios excluyentes y sin retorno.

La ruina de los bellos principios de la idea de soberanía emergió desde su propio entramado por una sublevación maliciosa de la voluntad salvaje de los hombres –uno o varios–, que emprendieron rápidamente el camino hacia la cima para instrumentalizar su neutralidad y manipular así el conjunto del esquema para su propio interés. En una carta de Robespierre a La Fayette sobre los poderes de la Asamblea Nacional y el rey, aquel le advirtió de que «el patriotismo ambicioso que pretende postularse el legislador será más fatal a la libertad que el incivismo mismo de todos los enemigos, dará la señal de anarquía de la guerra civil y de la disolución del Estado» (Robespierre, 1840a: 446). Esa es la primera advertencia a la que podemos aludir hoy, lo que Müller pasó a llamar o a entender como «postulados de militancia» o de democracia militante (Müller, 2012). Aunque, en este caso, el propio Müller la dote de sentido positivo, entendiéndola como protectora y consolidadora de regímenes constitucionales (Müller, 2016).

Fue la malicia de unos hombres que se empeñaron en *parasitar* su exclusividad para prescindir de sus oponentes. Otros hombres identificados con distintos rasgos teóricos, ideológicos, raciales, conductuales, o simplemente buscando en cualquier otro argumento de polarización para agitar su postulado de *otredad* (*othering*)³. Es

3. Se propone españolizar el concepto *othering*, como se ha hecho en francés con *autrance*, en lugar de seguir manejando un extranjerismo, ya

decir, el paradigma de positividad de los hombres se volvió más humano que los humanos, puesto que todos los supuestos de *otredad* agitados por los sublevados no revestían otros postulados que los propiamente humanos: sexo, raza, conducta, ontología y hasta variante de habla⁴.

Por otro lado, para consolidar su positividad y su negativa a toda improvisación, la soberanía imponía un entramado sistemático, funcionalmente interdependiente, llamado sistema jurídico, para negar con ello la improvisación teleológica del Antiguo Régimen, estructurado como un ordenamiento jurídico. Es decir, un esquema normativo estético interoperante frente a un entramado de tópicos acumulados por bulas, jurisprudencia y multitud de providencias revestidas bajo distintas rúbricas: decretos, órdenes, sentencias, directrices y hasta instrumentos estratégicos⁵. Si el derecho no es otra cosa que

que el precepto se refiere a esa misma connotación de exclusión, expulsión, que lo podemos acuñar en castellano como *otredad*, salvo que se opongan las autoridades filológicas.

4. Las variantes de habla constituyen un factor tanto de exclusión como de populismo. En varios contextos sociales, son referidos con denotación negativa de exclusión y/o de clase social, pero en muchos otros son aprovechados como instrumentos populistas y de identidad. Alnasir abordó el dilema desde el paradigma de la identidad antropológica, cuando las variantes de habla son tomadas como esquema de identidad, incluso definidas como relevo intercultural causado por un *golpe* social, como se definió en el caso de Iraq desde su invasión en 2003, que presenta una sublevación lingüística en su lenguaje político, jurídico y hasta jurisdiccional. Véase Alnasir (2019), citado en Alnasir (2021a: 485-519), también Alnasir (2021b).

5. Los clásicos asentaron la teoría del Estado desde varias perspectivas, bien como un producto de la voluntad general (Hobbes, 1999: 50), bien como producto del monopolio de la coacción colectiva, *Monopol legitimen physischen Zwan-*

la organización misma de la vida social, como decía Durkheim (en Commaille, 1991: 13), el del Antiguo Régimen –tanto derecho como sociedad– se regulaba desde fuera de la sociedad, mediante un poder vicario, invisible y ajeno al tejido social, llamado espíritu divino, que violaba la soberanía del poder social, contaminando sus perspectivas de decisión.

Antes del desastre de la Segunda Guerra Mundial y del armazón schmittiano, la escuela publicista francesa ya tenía sus rifi-

ges (Weber, 2014). También, como un sistema jurídico en sí mismo (Kelsen, 2000: 155). Para el publicismo, tanto el Estado como la soberanía y los derechos subjetivos no son realidades, sino principios auxiliares para la definición del Estado, no debiendo confundirse el Estado con un ordenamiento jurídico concreto, como señala Troper (2001: 150). Un Estado soberano, en conclusión, es un ente unitario, sea que uno se refiera con esto a una unidad lógica o teológica (Engisch, 1960: 42). Es el resultado de la conquista de un grupo humano aglutinado por el contrato como reflejo de la lucha de clases para asegurar el interés general (Troper, 1994: 244). O bien, *stricto sensu*, el Estado se habría formado como una comunidad de hombres asentados sobre un territorio determinado, que impusieron la suma de la sus voluntades para la dirección y la coerción conjunta, como señala Malberg (1962: 7). De hecho, Duguit (1918: 30) rechaza la dimensión territorial del Estado como elemento constitutivo indispensable a favor de un elemento subjetivo de la personalidad del Estado, con la soberanía como elemento indispensable para la formación de este. Ostentar el dominio sobre el territorio o la agrupación humana no suponen por sí el esquema del Estado sin una soberanía tanto objetiva, sobre el territorio, como subjetiva, sobre los individuos; precisamente esa sería la diferencia entre un Estado y una organización mafiosa o terrorista que ocupe un territorio ajeno o, como ponía de ejemplo Duguit, los Estados bajo protectorado o federados (Duguit, 1928: 129-30). El citado autor consideró que el territorio es el elemento subjetivo del Estado, apenas constitutivo de su personalidad jurídica, pero no de su identidad normativa Duguit (1928: 51-53).

rrafes sobre la paradoja del Estado y la soberanía, en cuanto a un poder absoluto y sin límites sobre el que descansa el mismo poder de la ley, *Herrschaft*. El decano Duguit, contestando a Malberg, delimitaba la maniobrabilidad del Estado por los principios del derecho y de la moral, suscribiendo así los valores metajurídicos propuestos por Jellinek (Duguit, 1928: 130). Más bien se abogaba por la soberanía en el sentido estricto de poder creador del derecho, un poder espontáneo de la muchedumbre (Duguit, 1928: 94), y no un absoluto del Estado. En palabras de Duguit:

En tanto que voy teniendo más edad, sigo afirmando enérgicamente que el derecho existe como una regla imperativa, encima e independientemente del Estado, que es una creación espontánea de la muchedumbre social, de la conciencia social o, si lo preferimos llamar así, de la suma de conciencias individuales, que se aplica tal cual a todos los individuos, tanto a los gobernantes como a los gobernados. Es una creación arbitraria del Estado cuyo estudio no requiere ni un minuto de esfuerzo, si oponemos la moral social al derecho, crearemos una regla moral sin fuerza y un derecho sin valor moral. Por tanto, la idea inspirada por Carré de Malberg conducirá fatalmente, salvo que él se retracte, a otorgar una potencia sin límites al Estado y un bagaje jurídico a la política del absolutismo ... (Duguit, 1928: 103-4).

La soberanía, según Duguit, descansa sobre cuatro pilares: (1) monopolio de unicidad sobre el territorio; (2) indivisibilidad, indiseccionabilidad y circunscripción única; (3) imparcialidad, ya que supone la capitalización del conjunto que no permite su ruptura ni su alineación diseccional; (4) perpetuidad, por la misma razón de su imparcialidad, es un ser continuo del conjunto ontológico que la compone (Duguit, 1928: 118). Aun con ello, un año antes Duguit ya venía asentando que:

En tanto que voy teniendo más años⁶, cuanto más estudio y profundizo en el problema del derecho, más me convengo de que el derecho no es una creación del Estado, sino que existe fuera de él y de que la noción del derecho es perfectamente independiente de la noción del Estado y de que se impone al Estado al igual que lo hace a los individuos (Duguit, 1927: 104).

Las advertencias y la posición de Duguit no tuvieron ni eco ni éxito entre sus coetáneos. Tanto De Malberg como Hauriou siguieron entregados al absolutismo de la soberanía después de su muerte, en 1928, y en línea con la idea de la soberanía parlamentaria anglosajona, según la cual el Parlamento, en el ejercicio de esta, puede hacer cualquier cosa menos convertir un hombre en una mujer. Abonaron así el terreno para el desastre, plenamente legal y normativo, de la soberanía absoluta del Tercer Reich, guiado por Karl Schmitt. La soberanía absoluta acabó siendo instrumento de un derecho punzante, más soberano que humano. Una soberanía más arbitraria que la teocracia, a pesar de depender del pueblo, agitada por un individuo mediante minuciosas técnicas de agitación populista. Es decir, una soberanía estrictamente humana, pero aberrantemente ajena a la humanidad.

En lo sucesivo, se indagará en el principal elemento contaminador de la soberanía, la religión, como un poder teocrático –también como esquema moral– que se antepone a esta y condiciona su maniobrabilidad. Hablamos de la religión como clero oligárquico o de la religión como

6. La expresión del decano Duguit, «plus... tant que j'avance en âge...», con algunas variantes, aparece de forma reiterada en sus últimos escritos, sobre todo en la última década de su vida, por lo que la traducción intenta conservarla en la medida de lo posible, aun forzando ligeramente la sintaxis.

moral pública entendida como laicismo, pero limitando el discurso a la búsqueda etimológica de los términos, laicismo y religión, y su envoltura-interés con el Estado y el derecho, dado que, como decía Ihering, «un derecho positivo no puede considerarse sin la categoría del interés» (Viehweg, 1964: 127).

2. Soberanía y religión: el entramado histórico

Para poder entender empírica y holísticamente el entramado de la hoy llamada laicidad-religión, o religión laica, es preciso adentrarse en sus raíces y hacerlo en dos aspectos. El primero consiste en buscar el origen etimológico del término «laicismo» y qué uso histórico se le daba, con qué efectos y connotaciones. El segundo, en explorar el desarrollo histórico de las relaciones eclesiásticas con el Estado, tanto bajo el Antiguo Régimen como con la incipiente revolución, hasta llegar a la llamada «ruptura de 1905».

Sin adentrarnos en la antigüedad, el primer concordato moderno entre la Iglesia y el Antiguo Régimen sería el del año 1516. Consiste en tres principales ejes: (1) el catolicismo es la religión única del Estado, que ya venía encabezada por el jefe del Estado rubricado como príncipe *laico* de la Iglesia, según definición dada en la Pragmática de Bourges del año 1438; (2) la interdependencia internacional de la Iglesia, a pesar de estar encabezada por el jefe del Estado, mantenía una unión ecuménica con la Santa Sede, representada como una interdependencia orgánica nacional y doctrinal internacional; (3) el culto católico consiste en servicio público del Estado administrado por la rama eclesiástica como uno de los ejes de la función pública, equi-

parado a las demás ramas del servicio público estatal (Duguit, 1907: 3 y 13).

De hecho, la pragmática de Carlos VII, de 12 de julio de 1790, establecía el mismo mecanismo de elección y nombramiento de los obispos departamentales que el que se llevaba a cabo para seleccionar y nombrar las cabezas de la Administración, los prefectos, salvo el protocolario trámite de comunicárselo al papa, en su condición de máximo representante de la Iglesia universal, interesando la unión de la fe (Duguit, 1907: 11). La adopción de esta pragmática entonces y el mecanismo que impone causó la reacción en la Santa Sede, llevando al papa Pío VII a aprobar la ley de 13 de abril de 1791 sobre el estado civil del clero francés, dejando nulos todos los nombramientos y juramentos hechos en virtud de la pragmática de Carlos VII y dando un plazo de cuarenta días a todo aquel que tomó posesión para retractarse. Es decir, fue un tiempo de turbulencias y dinámicas corrosivas entre la Santa Sede y el nuevo Estado de la revolución en forma de luchas por la hegemonía, la independencia y el establecimiento de la soberanía, que fue el principal valor de la revolución.

Amanecida la revolución, en el año 1792 se presentó una iniciativa por parte de la comisión de finanzas, dirigida a la Convención Nacional, con dos propuestas antagónicas: la primera, para suprimir los impuestos inmobiliarios y los de las patentes industriales, y la segunda para suprimir el sostenimiento público de salarios de los ministros de culto de cada confesión (Buche, 1835: 448-49). La propuesta recibió duras críticas, primero por Bazire, quien se postuló para abatirla en sus dos sentidos (Buche, 1835: 449), y luego por Robespierre, el sublime ideólogo de la revolución, que pasa a liderar la

posición contraria a dicha iniciativa, que, efectivamente, no salió adelante.

Robespierre se oponía no por espíritu proteccionista de la bicefalia del Estado y el sostenimiento de la religión como tal, sino por una razón estratégica, de técnica legislativa y carácter formalista, considerándola, ante todo, inoportuna para la revolución, peligrosa para la política y mala para las finanzas (Robespierre, 1840a: 325). Se dirigió arduamente a la Convención para señalar que los legisladores pueden apoyar a la razón, pero no suplirla, y lo hizo en los siguientes términos:

Legisladores, podéis abundar esta época por leyes generales, por una constitución libre que aclare los espíritus, regenere las mentes y eleve las almas a la simplicidad natural, pero no por un decreto circunstancialista ni por especulación financiera. Si el pueblo se desembaraza de la mayor parte de los prejuicios supersticiosos, nada le interesaría más que considerar la religión como institución sometida a las provisiones políticas. El dogma de la divinidad impregna los espíritus, y ese dogma está vinculado al culto del pueblo, que lo lleva profesando hasta ahora y que forma parte de sus ideas morales. Atacar este culto es atentar directamente contra la moralidad del pueblo. Si una sociedad de filósofos se fundara sobre la base de otra, la consentimos, pero los hombres ajenos a su meditación profunda confundirán los motivos de la virtud con los principios de la religión, no podrán percibir el sacrificio del culto acometido por el Gobierno por los intereses de otra naturaleza (Robespierre, 1840a: 326-27)⁷.

7. El texto original reza literalmente lo siguiente:

Législateurs, vous pouvez hâter cette époque par des lois générales, par une constitution libre qui éclaire les esprits, régénère les mœurs et élève toutes les âmes à la simplicité de la nature; mais non par un décret de circonstances et par

Eso pone en evidencia que la revolución sí podría haber albergado perspectivas neutralizadoras del Estado de la religión, pero parecen ser más humanistas. Se presumía el interés del pueblo en sus valores superiores, en su moral, o en lo que considera como tal, por lo que respecta a esta consideración como una delimitación de intervención mínima.

No prospera, por tanto, la propuesta del decreto, que en el fondo tampoco suponía un divorcio total, sino una *desaceleración* del sostén financiero, ya que apenas se refería a los salarios de los ministros de culto, y no del conjunto institucional de la Iglesia, que seguía siendo encabezada por el nuevo jefe del Estado posrevolucionario. Este cargo en la nueva era pasa a ser ocupado por el primer cónsul, Napoleón Bonaparte, en 1802, como veremos enseguida.

3. Napoleón Bonaparte y la religión

Los cambios regulativos los podemos remontar más bien a Napoleón, y no tanto a la propia revolución, aunque también

une spéculation financière. Si le peuple est dégagé de la plupart des préjugés superstitieux, il n'est point disposé à regarder la religion elle-même comme une institution indifférente ou soumise aux calculs de la politique. Le dogme de la divinité est gravé dans les esprits, et ce dogme, le peuple le lie au culte qu'il a professé jusques ici; et à ce culte, il lie au moins en partie le système de ses idées morales. Attaquer directement ce culte, c'est attenter à la moralité du peuple. Qu'une société de philosophes fonde la sienne sur d'autres bases, on le conçoit, mais les hommes qui, étrangers à leurs méditations profondes, ont appris à confondre les motifs de la vertu avec les principes de la religion, ne peuvent voir sans effroi le culte sacrifié par le gouvernement à des intérêts d'une autre nature. (Robespierre, 1840a: 326-27)

durante ese tiempo, desde la emergencia de la revolución al ascenso de Napoleón al poder, se hayan producido intensos debates, como el ya visto del proyecto de 1792. Con posterioridad a este, se firmó un efímero concordato, en 1801, que apenas un año más tarde, en 1802, fue enmendado unilateralmente por Napoleón mediante una ley.

En lo que se refiere a Napoleón, tanto en política como en táctica de gobernanza, Sevestre (1905: 4) resume su definición de este gobernante en que fue un buscador de pacificación religiosa, pero, eso sí, pacificación en términos de maliabilidad-flexibilidad para la gobernanza, es decir, instrumentalización populista⁸.

Desde Roma, el 7 de junio de 1797, Napoleón escribe al director ejecutivo de la República rindiendo cuentas de sus avances militares y le informa de que «actualmente la curia romana se encuentra reunida para decretar una bula que prohíba a todo aquel que pretenda postular la guerra civil de resistencia bajo pretextos religiosos» (Bonaparte, 1858: 374). El 13 de septiembre del mismo año, en otra misiva a Talleyrand, el entonces ministro de Asuntos Exteriores, le dice que «con ejércitos como los nuestros, para quienes todas las religiones son iguales, mahometanos, coptos, árabes, idólatras, etc., nos es indiferente mientras nos respeten, tanto los unos como los otros» (Bonaparte, 1859: 294).

La instrumentalización religiosa ya venía impregnada en sus anteriores discursos

8. En otro trabajo del autor de este artículo, en proceso de publicación, se intentó examinar el populismo colonial de Napoleón y su instrumentalización religiosa en sus guerras de invasión a Italia, Egipto, y su posterior modo de obrar en el consulado.

y declaraciones. En su arenga ante el pueblo de Lombardía del 19 de mayo de 1796, Napoleón afirma que el «respeto a las propiedades, las personas y el respeto a la religión de los pueblos y sus sentimientos son los principios de la República Francesa y de la armada victoriosa en Italia» (Bonaparte, 1858: 297). La misma fórmula la podemos encontrar poco después en sus proclamas de la República de Venecia, de 29 de mayo de 1796 (Bonaparte, 1858: 332) y del Tirol, el 30 de agosto de 1796 (Bonaparte, 1858: 573). Incluso en el artículo cuarto del convenio secreto suscrito entre Napoleón y Fainpoult, en nombre de la República Francesa y la República de Gênes, del 5-6 de junio de 1797, establecía que la comisión encargada de redactar la constitución y todas las leyes observará no hacer nada en contra de la religión católica (Bonaparte, 1859: 94-95).

La *afinidad* religiosa de Napoleón es muy ajena al catolicismo como ideología, y más bien se plasma dentro de una táctica de pacificación religiosa dirigida al asentamiento de una nueva religión fundada en línea con los valores del monopolio revolucionario y napoleónico⁹. Napoleón entiende el catolicismo como esa «organización que ha reclutado bajo su imperio a los pueblos civilizados, formando sus almas, inspirando sus cánticos, poesías, artes, trazando sus memorias nacionales, apropiándose, incluso, de sus símbolos nacionales, tanto vencidos como vencedores» (Sevestre, 1905: 5). Por ello, tras la llegada del feroz Napoleón Bonaparte al consulado, delega en su hermano, José

9. Más adelante se hará referencia a varios textos tanto de la época napoleónica, como de su legado posterior, que se refieren al servicio de culto como instrumento de tranquilidad social o tranquilidad pública.

Bonaparte, para que el 15 de julio cierre la negociación del nuevo concordato. El 7 de septiembre 1801 lo aprueba prometiendo su aceptación para que así se produzca el consiguiente intercambio de firmas entre los plenipotenciarios el 10 de septiembre en París (Sevestre, 1905: 39 y 218).

El nuevo concordato se refiere principalmente a la concentración de todo el poder en manos del primer cónsul, quien por primera vez pasará a nombrar los obispos (art. 4), establece un nuevo concierto de organización territorial (art. 2), además de que el artículo 6, somete, mediante juramento, a los nuevos obispos, única y exclusivamente a la fidelidad a Dios, los Evangelios y la República, sus leyes y su Gobierno, sin ninguna alusión a la jerarquía romana. El nuevo concordato recobra la soberanía del Estado usurpada por la imbricación con la curia romana. Recupera, sobre todo, la soberanía unilateral para regularizar una institución que depende plenamente del Estado, imponiéndola, además, el imperio de la ley, mediante juramento, al prohibirle afiliación alguna o simpatía hacia ninguna otra autoridad extranjera: solo Dios, los Evangelios, la República y sus leyes.

Sin embargo, el año siguiente, el 8 de abril de 1802, Napoleón promulga una ley, llamada del 18 Germinal, por cuyo preámbulo ratifica el concordato del año anterior, aunque altera sustancial y unilateralmente sus matices y, además, ratifica las anteriores leyes reguladoras del culto católico y protestante del 15 de julio de 1801, anteriores a la firma del concordato. Además, en el caso del culto católico, concentra la autoridad dogmática en manos del Estado, pues el artículo primero prohíbe la recepción, publicación, impresión, así como poner en ejecución ninguna bula, orden, abreviatura, decreto ni

mandato emitido por Roma sin la previa autorización del Gobierno de la República¹⁰. Es decir, la prohibición no consiste en una validez *ipso facto* de las disposiciones de la curia romana, sino que se extiende más allá, al prohibir hasta su impresión, difusión o puesta en debate, tanto pública como académica. Una similar disposición, en el reglamento paralelo referente al culto protestante, impone la tutela del Estado sobre todos sus ejercicios doctrinales y dogmáticos, estableciendo que no se podrá promulgar ni difundir ninguna información ni material de doctrinal sin la previa autorización del Estado¹¹. Igualmente, en lo que se refiere a la Iglesia protestante, prohíbe toda forma de relación con cualquier autoridad o potencia extranjera, además de concentrar sus seminarios en la figura del primer cónsul, quien nombrará directamente sus profesores. Es decir, el Estado liberaliza el ejercicio de ambos credos, sí, pero con férreas medidas nacionalizadas y centralizadas por el Estado, que se postula como único titular de la soberanía.

Napoleón liberaliza el culto protestante, dado que el concordato de 1516 y las sucesivas declaraciones del credo, de 1682, y de la tolerancia, de 1787, establecían que el Estado defendía el credo católico como único en el territorio francés. De ahí que en la ley del 1802 se autorice el ejercicio del credo protestante, pero con importantes restricciones y/o discriminaciones en comparación con el caso católico. Eso sí, sin ninguna alusión a las demás con-

10. Similar al *regium exequatur* o pase regio en España.

11. Tales imposiciones manifiestan la recuperación de la soberanía, entendida como titular de la última palabra, pues de poco valdría la palabra de ningún poder sin que el soberano último, el Estado, la refrendase como válida.

fesiones, ni a la reformista luterana ni a la israelita, ni mucho menos la islámica, a pesar de que Napoleón recién regresaba de Egipto, donde, supuestamente, había declarado que profesaba el islam y manifestado su simpatía hacia esa religión. No obstante, cabe destacar que uno de los principios del contraproyecto propuesto por la curia romana durante las negociaciones del concordato el 15 de mayo 1801 establecía que «el primer cónsul profesará la religión católica...» (Sevestre, 1905: 485), algo que, al parecer, desaparece totalmente del artículo cuarto del texto firmado en septiembre (Sevestre, 1905: 218).

El *envolvimiento* con la República se extiende, además, al ejercicio del culto mismo. El artículo primero de la ley referida a la Iglesia católica define la envoltura del Estado con la religión católica, pero con carácter nacional, y dice que «la religión católica, apostólica y romana será libremente ejercida en Francia. Su culto será público, y conforme a las normas de policía que el Gobierno juzga necesarias para la tranquilidad pública». El artículo 51 impone la obligación de incluir en la celebración de la misa una plegaria por el buen hacer de los cónsules y por la prosperidad de la revolución, que igualmente se impone al culto protestante mediante el artículo tercero de su reglamento. La misma obligación se introduce en el inciso final del artículo primero de la ley constitucional de 1875, denominada Constitución de la Tercera República, a la que volveremos más adelante en el análisis de la ley de 1905.

Por su parte, el Consejo del Estado, sobre el proyecto de la ley de 1802, dictaminó que:

Todo Gobierno ejerce dos marcos de poder en materia religiosa: el que se refiere esencialmente al magisterio político en todo

lo que interesa a la sociedad, y aquel protector de la religión misma. Por el primero, los poderes públicos y el Gobierno tienen el derecho de reprimir *eventualmente*¹² toda empresa que pretenda entorpecer al poder público y la tranquilidad del Estado. Por el segundo, le está encomendado proveer a los ciudadanos de bienes espirituales que les son garantizados por la ley, agilizando el ejercicio del culto que ellos profesan (Duguit, 1907: 16).

No parece claro, por tanto, que la revolución fuese antirreligiosa ni neutral, sino que más bien los aires revolucionarios soplaban reclamando, en primer lugar, la soberanía del pueblo y la legitimidad de la ley. Es decir, la revolución fue más formal, legalista y centrista, y a su vez populista instrumentalizadora de la religión a su favor que neutralizadora, irreligiosa o descristianizante¹³. Por ello, sus maniobras se dirigieron de forma directa hacia la recuperación de la soberanía usurpada por la oligarquía eclesiástica, y no contra el dogma de la religión en sí, por lo que primero se interesaba en nacionalizar la Iglesia y someterla al imperio de la ley y la soberanía del Estado.

Cabe destacar una carta del 27 de marzo 1804 remitida por Napoleón Bonaparte a Regnier, su ministro de Justicia, por la que le ordena emitir una circular a los comisarios del Gobierno ante todos los tribunales del orden de lo penal para hacerles saber su intención de no tolerar ninguna rebelión de la *comunidad del Estado* que lo será igualmente al mismísimo papa, debiendo reprimir toda línea de pensamiento aje-

12. En cursiva en el original (*la temporalité*).

13. El clero católico insiste en describir los intentos de recuperación de la soberanía y la beligerancia contra su oligarquía como intentos de descristianización, y se felicitan, además, de que hayan sido infructuosos Sevestre (1905: 4).

na a la autoridad civil; que el Gobierno no reconoce más que la religión católica, apostólica y romana sobre su territorio, así como aquellas religiones reformistas establecidas a lo largo de los siglos. Y que toda aquella religión nueva que pretenda separarse de la comunión de los obispos será considerada como secta y no será tolerada ni reconocida por el Gobierno (Bonaparte, 1861: 307). Es decir, Napoleón asocia el concepto de la comunión eclesiástica al Estado, al haber investido el Estado con la sotana papal asociándolo al oficio eclesiástico.

3.1 La religiosidad y las confesiones entre los tribunales y las tribunas del siglo de la soberanía religiosa

En sendas ocasiones, los tribunales franceses se enfrentaron a las reclamaciones de las peculiaridades confesionales que demandaban los feligreses en el ejercicio de su derecho, asegurado por el artículo 10 de la declaración de derechos de 1789.

La primera es la relacionada con el tratamiento del islam y sus peculiaridades procesales, en casación civil (27 de septiembre de 1822) y, unas décadas más tarde, en casación penal, por un caso procedente de Argelia (Cour de Cassation Française, 20 de mayo de 1882, Mohamed-Amokran-Oukaci). Lejos de adentrarnos en las particularidades de estos casos, lo que nos importa para el presente es que el alto tribunal francés los trataba como *sectateur*. Es decir, no mencionaba a los musulmanes como creyentes o como devotos de otra fe, sino como *miembros de una secta*, lo cual puede dar a entender la tolerancia incluso hacia las sectas, o cualquier credo o variante ideológica, por mu-

cha reducción categórica que se le diera. Todo ello parecía ser aceptado y debatible en sede del alto tribunal. El derecho a confesar cualquier ideología e imponer libremente su respeto al poder público, tal y como venía propugnando el art. 10 de la declaración de 1789.

Algo similar sucede con el judaísmo y las particularidades de sus ordenanzas, *mas-hfat ivri*. La casación civil se enfrentó con el juramento *more jodaico* en 1846, en la que el alto tribunal trasciende la cuestión haciendo declaraciones más utópicas que estrictamente procesales y afirma:

Ya no existe en Francia ninguna desigualdad, ninguna diferencia entre los franceses israelitas y los franceses de otros cultos. Ya no existen para ellos¹⁴ otras leyes que por nosotros, otro derecho que el nuestro. Y como nosotros, pueden invocar los principios de todas las garantías consagradas y proclamadas por las leyes y la constitución. Hoy, por tanto, los israelitas se encuentran como nosotros, siempre bajo el imperio de este principio general de la presunción de la buena fe. Un suelo y la misma ley protegen su honor y el nuestro ... (Cour de Cassation Française, 8 de marzo de 1846, Cerf c. Gougendheim).

Así fue el escenario decimonónico francés, devoto, sí, pero tolerante, es decir, plural, dejando atrás el monopolio y la exclusividad que venía imponiendo el apostolado católico desde la Edad Media.

La devaluación no venía a ser tanto religiosa ni objetadora de forma directa del dogma católico o cristiano, en general, como de reacción a la oligarquía católica

14. Aun con ello, las referencias al *otro* que hace el tribunal merecen un análisis metalingüístico ajeno al objetivo del presente trabajo, por lo que quedará pendiente para otro estudio con distinto enfoque.

y el monopolio ejercido tanto por la Iglesia como por sus tribunales. Era, más bien, un pulso reactivo, anticlerical, político antes que propiamente dogmático o negacionista del catolicismo. Precisamente, la ley de 1802 privaba a la Iglesia de poderes jurisdiccionales, delimitando la soberanía de jurisdicción a los tribunales del Estado. Sin embargo, esta seguía ejerciendo su poder y el monopolio de su dogma ante los tribunales estatales en contra del libre pensamiento y la cultura positivista, tanto contra la difusión de doctrinas que consideraba inmorales como mediante el monopolio educativo escolar.

En 1820, Benjamin Constant aparece entre las voces posrocambolescas y robespierreanas abogando por la libertad de religión, filosofía, literatura, industria y política (Constant, 1872: VI). En la misma década escribe que «la religión debe restablecerse solamente a condición de las necesidades del hombre, y cuando este la requiera ... la naturaleza de la religión es una cosa dentro de la naturaleza, por lo que no permite revestir su cruz con la toga del Estado» (Constant, 1818: 343).

Así, y haciendo suyos los argumentos de Clermont-Tonnerre, los reproduce diciendo:

La religión y el Estado son dos cosas perfectamente separadas cuya unión no puede sostenerse la una en la otra. ... el hombre y sus relaciones con su creador implican poder realizarse mediante uno u otro sistema de ideas que llamamos religión. La religión de cada uno, entonces, es la relación de cada uno con Dios, que puede ser una opinión libre de tomar una religión u otra. ... la religión es de todos los tiempos, de todos los lugares, de todos los gobernantes, su prerrogativa está dentro de la consciencia del hombre, y la consciencia es la única facultad que el hombre no puede sacrificar nunca por una convención social (Constant, 1818: 355-6).

Constant advierte, por tanto, de la posible usurpación de la soberanía del pueblo por la religión, y de que hasta incluso si esa religión se convierte en peligrosa para el Estado, este no debe suscribirla por temor ni complacerla imponiendo sus coacciones al ciudadano por simple previsión de hechos antirreligiosos (Constant, 1818: 353). A la inversa, la liberalización de la conciencia, o su emancipación de la tutela del Estado, se traduce en otro paradigma desarrollado un siglo más tarde en un derecho a desligarse del Estado y de las obligaciones para sostenerlo. Si cada hombre se ha emancipado del Estado, queda libre para hacer todo lo que le convenga cuando no infrinja otro derecho análogo ni exceda de una libertad otorgada a otro conciudadano. Queda perfectamente libre para desligarse del Estado y de sus obligaciones para mantener sus arcas y/o impedir que su parte contributiva se destine al beneficio y/o al servicio de la conciencia del otro (Spencer, 1993: 15).

Todas las perspectivas apuntaban hacia una oposición contra el clero como una legión antagónica con la revolución, la soberanía popular y el culto del Estado supremo postulado por los discursos robespierreanos como único culto que la ley debe ostentar (Mathiez, 1927: 13). Es decir, hasta la mitad del siglo XIX no se puede apreciar tanto la devaluación de los valores religiosos como la hostilidad contra el catolicismo como tales, sino que la oposición se dirige, como ya se ha dicho anteriormente, contra el clero. Tanto la revolución como sus ideólogos se mantenían neutrales con el catolicismo mientras este respetase el deísmo revolucionario como una ideología suprema del Estado¹⁵. Un

15. En carta del 30 de marzo 1804, Napoleón escribe a Portalis, consejero de Estado, y le refiere su intención de perseguir severamente a los

Estado de la revolución propuesto a garantizar la libre creencia y que, a su vez, se postula como creyente de una religión más, una religión positiva, la de su propia soberanía y su propio humanismo. No tanto como «una guerra declarada contra el cielo por perder la virtud en la tierra» (Mathiez, 1927: 290).

Auguste Comte lanzará la siguiente definición: «La religión será siempre caracterizada por el estado de armonía plena, propia de la existencia humana, tanto colectiva como individual, cuando todas sus partes son dignamente coordinadas. ... La religión constituye un consenso por el alma comparable con el de la salud del cuerpo» (Comte, 1852: 8).

Es menester subrayar la táctica del tono cordial con la que se alza la ola de irreligiosidad del Estado, más bien dispuesta a investir la religión con todos los valores del alma, como seres devotos, pero emancipados de la tutela del clero y la hegemonía de la Iglesia. Un nihilismo, pero no un ateísmo. Es decir, este paradigma puede ser el principal a la hora de recibir la idea del «laicismo» para evitar ser acosados de blasfemia o idolatría, y escudarse así de la hostilidad directa del clero.

Como tal, la acepción «laico» hasta entonces no aparecía en ningún discurso literario ni en términos de ruptura ni de hostilidad. Comte, en su tratado sobre el sistema político y la institución de la religión humanitaria editado en 1852, no se

enemigos de la religión del Estado invocada por el concordato y la unión papal (Bonaparte, 1861: 310-11). Llegó incluso a considerar la rebelión a su nuevo concordato como una rebelión tanto a la religión como a la patria (Bonaparte, 1861: 326) y hasta a afirmar al papa, por misiva del 3 de agosto 1804, el compromiso del Estado tanto con la religión como con la autoridad papal (Bonaparte, 1861: 448).

refiere de ninguna forma al término «laicismo» ni a la laicidad del sistema político. Toda la construcción teórica hasta el momento giraba entonces en torno a la idea de instaurar un nuevo postulado, una nueva ideología humanista, dotándola de cualquier adjetivo, incluso el de «religioso», pero evitando cualquier forma de choque directo con la Iglesia y ahorrarse así sus hostilidades.

3.2 Ardores de irreligiosidad y desenlace

Duguit apunta que la proclamación del dogma de infalibilidad pontifical en 1870 habría sido uno de los detonantes más inmediatos del enfrentamiento entre la Iglesia galicana y la Santa Sede. La galicana, encabezada por el jefe del Estado, se somete a la ley y el Derecho, en oposición a la otra, que se proclama encabezada por un ser infalible. Además, Duguit se refiere a varios incidentes diplomáticos provocados por la proclamación de ese dogma y a un desencuentro entre el presidente y el papa como detonantes del desenlace, ya en los albores del siglo XX (Duguit, 1907: 2)¹⁶.

No obstante, cabe apuntar a la época de la evolución¹⁷, iniciada por las elecciones de 1849, y el consecuente plebiscito constitucional de 1851, y a las serias in-

16. Torres Gutiérrez documenta la gestación del texto de la ley de 1905, sus trámites parlamentarios, sus borradores previos y su progreso legislativo (Torres Gutiérrez, 2016).

17. Con la expresión «época de evolución» se hace referencia al periodo de inseminación de las teorías anticlericales iniciada por las elecciones de 1849 y el afloramiento de discursos neutralizadores de la esfera pública de la Iglesia, protagonizados principalmente por Napoleón III, Proudhon, Vacherot, pero no solo por ellos, como se verá enseguida.

terferencias del clero católico al considerar a Luis Napoleón como un peligro para la Iglesia por la ideología soberanista y positivista que postulaba.

Seguidamente, otro acontecimiento en el ámbito literario puede considerarse el detonante en el mundo intelectual en contra de la hegemonía de la Iglesia. En 1858 son dictadas por los tribunales correccionales dos sentencias de prisión para los autores de los libros *La justice...* (Proudhon, 1858b, 1858a) y *La démocratie* (Vacherot, 1858) por atentar contra la moral religiosa (Weill, 1915: 58). Ahí empieza el ardor en las tribunas intelectuales para encauzar la emancipación y la independencia, tanto del Estado respecto de la Iglesia como a la inversa. Es decir, para poner fin a la intertutela que embarga a ambos con esa recíproca servidumbre. Posiblemente podemos apuntar a esa época como el marcador del antes y el después conceptual en la historia etimológica del concepto «laicismo».

4. Laicismo, un concepto polivalente y con denotación inversa

La literatura contemporánea sobre el origen del concepto «laicismo» y su uso actual lo remonta literariamente, de forma unánime, a Ferdinand Buisson como promotor de la separación de la fe de los distintos aspectos de la vida pública (Baubérot, 2010, s. f.: 27; Maury, 2012; Peillon, 2010). Y es cierto que el referido Buisson, en una carta datada en julio de 1869 y enviada a Victor Hugo, le dice: «El protestantismo no será ni el objetivo ni el medio, yo lo creo como usted, venerado compatriota. La cuestión no está ahí, no es al protestantismo al que le pido que

preste atención con toda su fuerza: es a una empresa laica y filosófica por combatir el catolicismo en Francia» (Buisson, 1938: 228)¹⁸.

Es decir, a Buisson se le define como un propulsor del anticlericalismo y el fin de la oligarquía eclesiástica. Por su parte, Paul Raphael interpreta la idea de Buisson como una lucha para una subversión de la Iglesia, que debería dejar de ser una reunión de fieles compartiendo las mismas convicciones sobre Dios y el mundo para convertirse en un grupo de hombres que pueden diferir en sus opiniones, pero están unidos por un sentimiento de conciencia moral (Buisson, 1938: 230). En definitiva, toda la literatura contemporánea vigente sitúa el laicismo como un término emergente de la Tercera República (1870-1940) y que culmina con la ley de 1905 –denominada hoy ley del laicismo–, que es una aberración literaria, jurídica e histórica, como veremos enseguida.

4.1 Raíces de los misteriosos términos «laico» y «laicismo»

El primer uso institucional del término «laicismo» lo podemos remontar a 1438 en una carta de Jouvonnel des Ursins, ministro de Justicia, a Carlos VII, que le escribe afirmando que: «Usted no es solamente una persona *laica*, sino también un *prelado eclesiástico*» (Duguit, 1907: 5-6).

18. Se ha observado una traducción casi literal de este texto para mantener su coherencia con el original, que dice literalmente lo siguiente: «Que le protestantisme ne soit ni le but ni le moyen, je le crois avec vous, vénéré compatriote. La question n'est pas là. Ce n'est pas au protestantisme que je vous ai demandé si vous voudriez prêter votre puissant concours: c'est à une entreprise laïque et philosophique pour combattre le catholicisme en France» (Buisson, 1938: 228).

Seguidamente, en el mismo año, el término aparece en la pragmática de Bourges con la referencia a un título de *príncipe laico* como jefe de la Iglesia nacional galicana. Incluso refiriéndose al papa León X, Corrèard lo describe como un príncipe laico al que le gustaban la caza, la fiesta y la lujuria ^(Corrèard, 1886: 88). O también haciendo referencia a Pío VII como un príncipe laico ordinario (Bignon, 1838a: 124; 1838b: 264). Incluso lo hace Napoleón Bonaparte en una carta del 10 de febrero 1804 dirigida a su ministro de Justicia ordenándole perseguir a todo culpable, sea la que sea su categoría, eclesiástico o laico (Bonaparte, 1861: 240). El uso del término «laico/laicismo» se mantiene en la misma línea, como aquel con el que la Iglesia se refiere a un creyente católico, devoto, pero sin ser ordenado con hábitos eclesiásticos como prelado secular. Así aparece en el *Diccionario del derecho canónico* de 1888 y reiteradamente en sus sucesivas ediciones como una distinción del pueblo de Dios entre seglares y laicos (Condis y André, 1901: 5-6).

La laicidad, por tanto, no es otra cosa que el sinónimo político de militancia. Devoción es la exteriorización castiza de la fe, y la laicidad es su exteriorización y ejercicio político. Así fue no solamente en el Antiguo Régimen, sino incluso durante el primer siglo y cuarto de la revolución. Latreille, en 1935, en su tesis doctoral documentando las relaciones de Napoleón con la Santa Sede entre 1801 y 1808, en tanto que se refiere a un secular con hábitos y a un civil, lo hace como laico (Latreille, 1935: 65, 83, 147). Es decir, tanto la revolución como su fruto, la República, fueron laicos, sí, pero en el sentido de un laicismo devoto, católico, religioso y cumplidor apostólicamente. El laico, por tanto, no se refería ni al irreligioso ni al negador

de la deidad ni al neutro, ni mucho menos al ateo, ni siquiera al nihilista.

4.2 Laicidad y Dios en la República y sus instituciones

Como acabamos de demostrar, ni la República ni la Revolución francesa en sus inicios parecen haber sido ni neutros ni mucho menos soberanos, como afirmaban ser en sus discursos primigenios. Napoleón Bonaparte, a bordo de la fragata Oriente durante su navegación hacia Egipto, el 22 de junio de 1798, escribió una orden a sus tropas anunciándoles el cometido de su viaje y dándoles instrucciones sobre cómo actuar, y en ella les dice: «No les contradigáis, tratadles como tratamos a los judíos o a los italianos; respetad a sus *muftíes*¹⁹ y a sus *imanes* tanto como nosotros lo hacemos con los rabinos y los obispos» (Bonaparte, 1860: 256-57). Es decir, por un lado, Napoleón afirma la neutralidad, producto de la existencia de una tolerancia previa, tanto en el vulgo como en las instituciones, y más concretamente entre los militares en Francia. Ello, a pesar del cometido encomendado al jefe del Estado francés desde 1302 de defender a la Madre Iglesia católica y sus prelados, cargo que de pronto es heredado y ejercido por el mismo Napoleón en 1802 –como ya se comentó anteriormente– en su condición de primer cónsul de la República (Duguit, 1907: 5). Es decir, la emergente revolución mantenía el mismo esquema y postulado del concordato de 1516, siendo la católica «Iglesia del Estado y, por consiguiente, hay que defenderla de sus Iglesias riva-

19. Las cursivas son , transliteradas del origen como tal, que se debe a una transliteración del árabe al francés.

les y contra las pretensiones de la Santa Sede». Todo apunta a que el mantenimiento de la defensa eclesiástica por el Estado se centraba apenas en el sentido de nacionalización. Es decir, contra las pretensiones centralizadoras de la Santa Sede, pero no en contra de las demás Iglesias, credos o confesiones diferentes en términos de tolerancia. Precisamente, el término «laico» es obviado en el lenguaje jurídico y legislativo de las primeras décadas de la revolución, dado que tenía profundas raíces y connotaciones del Antiguo Régimen, quien fue laico a todos los efectos. Es decir, fue laico entendido con visión más *conservadora* que progresista.

En la carta del 10 de febrero 1804 de Napoleón a su ministro de Justicia, anteriormente citada, el primer cónsul resume la política confesional del Estado y afirma que: «Los principios del Gobierno son reconocer las religiones antiguas establecidas y conforme a este principio no podemos tolerar ni las sectas teofilantrópicas ni a los eclesiásticos que no se reúnan a la comunión de sus arzobispos ni se sometan al concordato» (Bonaparte, 1861: 240).

El paso a la separación emerge entre los discursos de la segunda mitad del siglo XIX, seguidos de los acontecimientos de 1858 antes citados, tras las condenas a Proudhon y Vacherot.

Seguidamente, como ya se comentó, Buisson inicia el uso del término «laicismo» en su campaña para una escuela laica, es decir, rehusando el dominio clerical y luchando por una independencia académica de la oligarquía eclesiástica. Lejos, claramente, de toda acepción antirreligiosa o beligerante con el dogma católico, y así, efectivamente, lo consigue por la promulgación de la Ley Jules Ferry, de 28 de marzo de 1882, que establece, por primera vez, el

objetivo de la enseñanza pública como «instrucción moral y cívica» (art. 1), que, además de conocerse como la primera ley de laicidad de la educación, no incluye ninguna alusión al término «laico» ni a «laicismo» más que esa concreción en sus objetivos: instrucción moral y cívica.

Por otro lado, se intensifica la literatura contra la bicefalia del Estado y por la neutralización de la soberanía del dios político. En 1889, Pierre Laffitte escribe en la revista *Occidente* afirmando que «Dios ahora es una cuestión privada, y no de orden público» (Nicolet, 1982: 234).

4.3 La ruptura y la emancipación del Estado y de la Iglesia

Como tantos otros conceptos, a la ley de 1905 se la denomina mediáticamente «ley de la laicidad», como referencia a la separación del Estado de las Iglesias. En el artículo primero de la ley se afirma que «la República asegura la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de los cultos bajo las solas restricciones señaladas a continuación dentro del interés y el orden público». Es decir, el Estado deja de postularse públicamente con un credo concreto, como lo hacía en el Antiguo Régimen, y como un asociado clerical al papado y al jefe de la Iglesia nacional. Renuncia, por tanto, al título de encabezar la Iglesia, así como a su carácter nacional y estatal, privatizando la Iglesia del Estado²⁰ y, eso sí, re-

20. Es menester reiterar lo que ya se comentó anteriormente, tanto el Antiguo Régimen como la propia revolución se sostenía sobre que «la religión católica es la religión del rey de Francia, la Iglesia católica es una Iglesia nacional y del Gobierno de la que el rey es su jefe y asociado directamente» Duguit (1907: 7).

nunciando a ser laico. Es decir, en los propios términos y sentidos del concepto de «laico», la ley del 1905 inicia la andadura de neutralidad e irreligiosidad del Estado y pone fin a su laicidad heredada del Antiguo Régimen, desligándose de todo el contenido que alberga el término «laicismo», lastrado desde 1438. Por tanto, la ley de 1905 puede vincularse a cualquier otro término menos al de «laico». Es, de hecho, plenamente antilaica, sin nada que ver con cómo se la reconoce perversamente hoy, es decir, como la ley del laicismo o la laicidad.

El Estado no solamente pasa a asegurar la libre creencia y a convertirse en vigilante y espectador de su libre ejercicio, también se declara neutro de conciencia, soberano de sí mismo, sin misticismo ni monopolio de la virtud-espíritu²¹. La declaración también puede entenderse en sentido inverso, como emancipación, dado que en el artículo segundo se niega, además del revestimiento público de toda religión, la subvención y cualquier forma de participación financiera en ninguna actividad religiosa. Es decir, la ley de 1905 es más bien una ley de privatización de la Iglesia del Estado, y supone la emancipación de ambos en todos los sentidos de interdependencia, tanto política como financiera.

La ley de separación de 1905 desarticula globalmente los tres principios –anteriormente comentados– sobre los que se organizaba la Iglesia, al romper la asociación, primero, con la confesión, desnudando así el Estado de investirse una religión concreta, al liberarse de la prerrogativa de su patriarcado y, tercero, al desahacerse de un cometido administrativo,

como era el servicio público de culto. Sin duda, de ningún modo se relaciona esto con el laicismo, ya que precisamente el laicismo era lo que hacía referencia el Antiguo Régimen, y es lo que venía esa ley a romper. Laico es el devoto civil adscrito al servicio de la Iglesia, como lo era precisamente el rey, un príncipe laico y prelado eclesiástico, que es exactamente lo que viene la ley de separación a negar y a lo que va a poner fin, a la laicidad.

El 13 de marzo de 1907, el decano Duguit interviene en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París, a los tres meses de la entrada en vigor de la referida ley de separación de 1905²², y afirma que «la religión, asunto de conciencia privada, se volvió una cuestión totalmente ajena a la vida política del país, todos los creyentes podrán practicar libremente sus cultos bajo la protección imparcial y neutral del Estado» (Duguit, 1907: 2). Es decir, se pone fin a la laicidad, como violencia material y resto residual del Antiguo Régimen, pasando a neutralizar el Estado tanto la laicidad católica como cualquier otra conciencia religiosa, imponiéndose así con plena soberanía republicana y humanista. La ley de separación, por tanto, marca el antes y el después normativo en cuanto a la amputación de una de las patas del Estado como poder público bicéfalo, al prescindir del servicio de culto como uno de los ejes del bienestar, además de neutralizar la soberanía como un principio normativo más que como un valor utópico.

4.4 La crítica es inaudible

Cabe volver a recordar la advertencia de Robespierre, anteriormente referida, en

21. Se conjuga delicadamente «virtud» con «espíritu», dado que desde entonces se concibe la intromisión entre ambos, en usos tanto literarios como conceptuales.

22. La ley de separación a todos los efectos transitorios entró en vigor el 9 de diciembre 1906.

su misiva a la Convención Nacional en contra del decreto de reforma financiera. La ruptura se produce nuevamente mediante una ley ordinaria, que transforma el conjunto del sistema, prescinde de una de las patas del servicio público, de una potestad del Estado y de un valor íntimo de los ciudadanos sin contar con el valor constituyente que debería haber tenido. Ni siquiera es elevada a la categoría constitucional junto al resto de las leyes constitutivas de 1875. Un acto que podemos definir como la ruina de principios normativos y como una blasfemia constitucional más que como una idolatría *de facto*.

Cabe añadir dos críticas más a la ley de 1905. La primera a la que se puede aludir es a la organización territorial que establece el artículo 19 en cuanto a la libertad de circunscripción religiosa. La ley 8 de abril 1802 acordó determinar taxativamente las demarcaciones religiosas del Estado mediante una tabla de equivalencias entre las demarcaciones administrativas y sus correspondientes religiosas, lo que constituía un modo de ejercer la soberanía nacional e imponer la omnipotencia del Estado como único titular tanto de la soberanía como de la organización territorial. Sin embargo, la ley de 1905 liberaliza la organización de las circunscripciones religiosas de forma ajena al Estado. En el artículo 19 aparece la renuncia del Estado a su soberanía y circunscripción única a favor de que las asociaciones religiosas se establezcan geográficamente según consideren ellas mismas necesario para su propia e independiente gestión. Este paradigma puede entenderse como una renuncia a la soberanía, o también a la inversa, una neutralidad por parte del Estado, que se declara así neutral, ajeno, y al margen de toda la gestión religiosa. Como afirmó Duguit, «la religión se ha vuelto una cuestión

privada ajena al Estado» (Duguit, 1907: 2). Por tanto, el Estado se abstiene hasta de organizar las circunscripciones religiosas, dejándolas al libre albedrío de las asociaciones religiosas, que se establecerían como independientes a todos los efectos.

El otro aspecto de la crítica se refiere a la contradicción constitucional directa entre la ley de 1905 y el inciso final del artículo primero de la ley constitucional del 16 de julio de 1875, que establecía que «al domingo siguiente de concluirse el periodo de sesiones, una oración pública será rendida a Dios en las iglesias y los templos en acción de gracias por su ayuda a los trabajos de las asambleas»²³. Es decir, lo que una ley con rango constitucional establecía, otra ley de carácter ordinario venía a dismantelarlo y dejarlo sin efecto: el vínculo afectivo entre el Estado y la tarea eclesiástica. Fuera de esta mención, ninguna de las leyes constitucionales formantes de la Constitución de la Tercera República se refiere a la organización eclesiástica ni a su conjugación con los poderes públicos. Aunque es manifiesta la contradicción entre este precepto de acción de gracias y la ley de separación, sin embargo, ambos siguieron vigentes y convivientes durante más de medio siglo, prácticamente hasta 1940, cuando se derogan las leyes constitucionales de 1875.

5. Epílogo

Al referirse al laicismo sobreviven hoy versiones antagónicas, ambiguas, pero viralmente populistas. Como ya hemos visto en el curso histórico, el término «lai-

23. En el texto original: «Le dimanche qui suivra la rentrée, des prières publiques seront adressées à Dieu dans les églises et dans les temples pour appeler son secours sur les travaux des assemblées».

co», hasta el 9 de diciembre 1905, día de la promulgación de la ley de *emancipación*, se refería a un principio constitucional del Estado, como devoción católico-apostólica, que desde entonces es expulsado del ordenamiento jurídico, quedando como un término teocrático ajeno a la normatividad. Sin embargo, lingüísticamente sobreviven versiones contradictorias de su definición. Hoy, el *Diccionario Larousse* lo define como «concepción y organización de la sociedad fundada sobre la separación de la Iglesia del Estado y que excluye las Iglesias del ejercicio de todo poder político o administrativo, y en particular el de la organización de la enseñanza». Es decir, en línea con los preceptos asentados por la ley de 1905, y muy ajeno al uso histórico del término, tanto bajo el Antiguo Régimen como durante todo el siglo XIX. El *Oxford English Dictionary*, por su parte, traduce laicismo como secularismo y lo define como secularidad moderna, hostilidad hacia el cristianismo, resultante de no creer en nada, pero creer en todo: «Modern secularity's hostility to Christianity results, not in belief in nothing, but in belief in anything». Por lo que respecta al *Diccionario de la lengua española* que publica la RAE, es definido como «principio que establece la separación entre la sociedad civil y la sociedad religiosa». Es decir, estamos ante un entramado de contradicciones que no coinciden con nada. Y, sin embargo, por laicismo se entiende la ley de 1905, y laicismo se traduce como secularismo en inglés, sin que de ninguna forma signifique lo mismo. Sumado a ello, la propia Iglesia católica, en el decreto *Apostolicam Actuositatem* de 1965 sobre el apostolado de los laicos (Pablo VI, 1965), define nuevamente a los laicos como aquellos devotos feligreses de la Iglesia sin voto secular. Es decir, con el mismo uso histórico que siempre se le daba bajo el Antiguo Régimen y durante el siglo XIX.

6. Conclusiones

Laico es el perseverante devoto católico. La ley de 1905 es la ley de ruptura con el laicismo, con la religiosidad y con todas las oligarquías teocráticas. Una ley de emancipación y neutralización del Estado, su soberanía, y de la tutela y la servidumbre impuesta por la oligarquía religiosa y, a su vez, de la liberalización de las oligarquías de la tutela pública. No es, por tanto, ley de descristianización ni mucho menos de laicismo, sino todo lo contrario, es la ley de ruptura con el laicismo del Antiguo Régimen y sus residuos lastrados durante el primer siglo de la revolución. Otra cosa es su contradicción frontal con las leyes constitucionales de 1875 y las irregularidades de cohesión normativa que pudo haber causado o puesto en evidencia desde el esquema de idolatría dentro del *conjunto* normativo²⁴.

En cambio, el laicismo de la Quinta República emerge como una deconstrucción, *agencia* del Antiguo Régimen, lejos de ser una negación frontal de la neutralidad o la irreligiosidad concebida y asentada por la ley de 1905. Una interpretación, a cobro revertido, de la laicidad clásica que se introduce en el artículo primero de la Constitución de 1958 retorciendo la normatividad tendencial del mismo artículo primero con el resto del cuerpo constitucional, como el conjunto del sistema normativo. Parece ser más bien una rectificación de la contradicción acontecida por la ley de 1905 y una reconstrucción del artículo primero de la ley constitucional de 1875, un Estado laico como siempre lo fue en el Antiguo Régimen. Una forma

24. Se refiere a conjunto normativo, evitando el calificativo *sistema*, al cuestionarse la didáctica normativa entre la referida ley de 1905 y el ordenamiento constitucional de 1875.

de idolatría de la constitución dentro del mismo cuerpo constitucional, un ejemplo más que contribuye a la teoría de la idolatría constitucional (Jones, 2020).

La constitución es una tumba vacía, una imagen poderosa creada por el constituyente y expuesta a la potencia de la interpretación que le da el espectador desde su sensación cambiante: sus emociones subjetivas y sus constructos cognitivos. Toda norma, toda ley es carente de violencia propia, de imperativo, más bien está cargada de súplica para ser mantenida y comprendida como tal, una constitución, una imagen latente, plagada de ambigüedad y expuesta a la adoración y el esplendor, sin que suponga, en ningún caso, un esquema de nihilismo. El paradigma de fe en la constitución (Levinson, 2011) es ajeno al paradigma tradicional de fe basado en la incertidumbre. La fe en la constitución se basa en la tactilidad, a pesar de la invisibilidad-intangibilidad del Estado (Burdeau, 1970), la constitución, siendo tangible, no consiste en una escritura sagrada *scriptor* no susceptible de interpretación (Grey, 1984; Ravitch, 2009), sino que está supeditada a la ductilidad de la interpretación (Zagrebelsky, 1995) mediante la fe. Una fe dialéctica automatizada con el resto de los componentes del sistema normativo, sin dar lugar ni a contradicción ni a idolatría.

No hay idolatría sin que haya un vaciamiento previo de la existencia en forma de sublevación parasitaria. No consiste en parábola de existencia ni en deconstrucción del ser previo. El ídola emerge del concepto preexistente y a su propia costa, y no surge de sí mismo como un ser *ex post facto*. Consiste en un mecanismo dinámico desde un paradigma de actuar vencer cediendo del ser a su antagónico idolatrado. No se asemeja al modelo ateís-

ta asesino del ser supremo –Dios en la teología, o la constitución en el derecho– para su sustitución, sino que impera como coexistencia, convivencia con el ser primario. Idolatrar un valor constitucional no supone derogar su antagónico, sino sublevarse a su contenido, deslumbrando el resto de los valores constitucionales mediante un esquema de autodestrucción: de la propia constitución, pero también, y peligrosamente, del conjunto de la tendencia automatizada del sistema normativo, como lo hizo la ley de 1905. Una forma de centrifugación consistente en aprovechar la propia dinámica de la normatividad constitucional para expulsar el resto de los valores antagónicos. Por tanto, la idolatría constitucional derivada del laicismo es *nihilismo*, como se asentó la idea de este (Nancy, 2003: 116), y nada tiene que ver con el ateísmo renegador ni con otras perspectivas de dualidad teológica.

En el presente caso, se ha demostrado cómo un concepto dotado de unas dimensiones y significados históricos del Antiguo Régimen y el primer siglo de la revolución, y después de haber sido excluido del ámbito jurídico por la ley de 1905, se resucitó para retornar a la Constitución de 1958. Emergió, además, con distinta dotación de significado antagónico para ser hoy el postulado más rentable políticamente. Este esquema respondería más al paradigma de blasfemia constitucional que al de la mera idolatría. Queda pendiente de ulteriores trabajos el análisis del subsiguiente periodo –el del nihilismo, entre 1905-1958–, un periodo que podemos dominar de neologismo conceptual por el que el laicismo resucita con nueva dotación, y se resalta al artículo primero de la Constitución de 1958 con dimensiones totalmente contradictorias con su bagaje etimológico, los de la estructura constitucional y la del propio artículo primero.

Bibliografía

- Alnasir, S. (2019). *Concepto jurídico, Religión y Secularidad: Los casos de Israel, Egipto e Iraq*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- Alnasir, S. (2021a). “Calamidades del Derecho (post)Colonial y su Orientalismo: Religión, Identidad y libertad individual en Egipto, Iraq y Túnez”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 158, 485-519. Disponible (05/06/2021) en: <https://doi.org/10.22201/ij.24484873e.2020.158.15627>.
- Alnasir, S. (2021b). “Introspección antropológica en las prácticas y usos sociales, religiosos, identitarios y de colonialidad entre Egipto, Iraq y Siria”, *Anales de Antropología*, 55(2), 195-209. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2021.78433>.
- Baubérot, J. (s. f.). *La laïcité en France, Histoire et défis actuels* (pp. 27-48). Disponible en: https://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_027-048_.pdf
- Baubérot, J. (2010). *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France. Disponible (05/06/2021) en: <https://www.cairn.info/histoire-de-la-laicite-en-france--9782130581253.htm>
- Bignon, L.-P.-É. (1838a). *Histoire de France sous Napoléon: Deuxième époque, depuis la paix de Tilsitt, en 1807, jusqu'en 1812* (Vol. 7), Paris, Firmin Didot.
- Bignon, L.-P.-É. (1838b). *Histoire de France sous Napoléon: Deuxième époque, depuis la paix de Tilsitt, en 1807, jusqu'en 1812* (Vol. 9), Paris, Firmin Didot.
- Bonaparte, N. (1858). *Correspondance de Napoléon Ier: Vol. I*, Paris, Plon. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6296221w>
- Bonaparte, N. (1859). *Correspondance de Napoléon Ier.: Vol. III*, Paris, Plon. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6295853m>
- Bonaparte, N. (1860). *Correspondance de Napoléon Ier: Vol. IV*. Imprimerie Impériale. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9636650x>.
- Bonaparte, N. (1861). *Correspondance de Napoléon Ier.: Vol. IX*, Paris, Plon. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6294056s>
- Buchez, P.-J.-B. (1835). *Histoire parlementaire de la révolution française, ou, Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815, la narration des événements*. Paulin.
- Buisson, F. (1938). Une lettre de Ferdinand Buisson à Hugo sur la laïcité, 1869. En *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIXe siècle* (Vol. 35, pp. 228-231). Persée - Portail des revues scientifiques en SHS. Disponible (05/06/2021) en: https://www.persee.fr/doc/r1848_1155-8806_1938_num_35_167_1328_t1_0228_0000_1
- Burdeau, G. (1970). *L'État*, Paris, Le Seuil.
- CCF Cerf c. Gougendheim, (Cour de Cassation Française 8 de marzo de 1846).
- CCF Mohamed-Amokran-Oukaci, (Cour de Cassation Française 20 de mayo de 1882).
- Commaille, J. (1991). Normes Juridique et Régulation sociale retour à la sociologie générale. En F. Chazel & J. Commaille (Eds.), *Normes juridiques et régulation sociale* (p. 13), Paris, L.G.D.J.
- Comte, A. (1852). *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité: Vol. II*, Paris, Carrillan. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61194887>

- Conde, F. J. (1935). El pensamiento político de Bodino. *Anuario de historia del derecho español*, 12, 5-96. Disponible (05/06/2021) en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2057266>
- Condis, P., & André, M. (1901). *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon: Vol. II* (III), Paris, Hippolyte Walzer.
- Constant, B. (1818). *Collection complète des ouvrages, publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France: Formant une espèce de cours de politique constitutionnelle: Vol. I*, Paris, Plancher.
- Constant, B. (1872). *Collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif: Vol. I* (É. Laboulaye, Ed.; II), Paris, Plancher.
- Corréard, F. (1886). *Histoire nationale et notions sommaires d'histoire générale, depuis le milieu du XVe siècle jusqu'à la mort de Louis XIV*, Paris, Masson. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k98178941/f8.item>
- Duguit, L. (1907). *Le régime du culte catholique antérieur à la loi de séparation et les causes juridiques de la séparation. Conférence fait à l'École des Hautes-Études sociales, le 13 mars 1907*, Paris, Librairie de la Société du Recueil Sirey et du Journal du Palais.
- Duguit, L. (1918). *Manuel de droit constitutionnel* (III), Paris, Ancienne Librairie Fontemoing.
- Duguit, L. (1928). *Traité de Droit Constitutionnel: Vol. II* (III), Paris, Ancienne Librairie Fontemoing.
- Engisch, K. (1960). *El ámbito de lo no jurídico* (E. Garzón Valdés, Trad.), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Grey, T. C. (1984). "The Constitution as Scripture", *Stanford Law Review*, 37(1), 1-25. Disponible (05/06/2021) en: <https://doi.org/10.2307/1228651>
- Hobbes, T. (1999) [1660]. *Tratado sobre el ciudadano* (J. Rodríguez Feo, Trad.), Madrid, Trotta.
- Jones, B. C. (2020). *Constitutional Idolatry and Democracy: Challenging the Infatuation with Writtenness*, Massachusetts, Edward Elgar Publishing.
- Juri, Y. (2020). "La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin: Una perspectiva jurídica", *Scripta Mediaevalia - Revista de Pensamiento Medieval*, 13(1). Disponible (05/06/2021) en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/3594/2890>
- Kelsen, H. (2000) [1934]. *Teoría Pura del Derecho* (M. Nilve, Trad.), Buenos Aires, Eudeba.
- Latreille, A. (1935). *Napoléon et le Saint-Siège, 1801-1808: L'ambassade du Cardinal Fesch à Rome*, Paris, Félix Alcan. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3384102x>
- Levinson, S. (2011). *Constitutional Faith*, Princeton, Princeton University Press.
- Malberg, C. (1962). *Contribution à la théorie Générale de l'État*, Paris, CNRS.
- Mathiez, A. (1927). *La corruption parlementaire sous la terreur* (II), Paris, Armand Colin.
- Maury, L. (2012). Ferdinand Buisson et La Foi laïque. *Bibnum. Textes fondateurs de la science*. Disponible (05/06/2021) en <http://journals.openedition.org/bibnum/800>
- Müller, J.-W. (2012). Militant Democracy. En M. Rosenfeld & A. Sajó (Eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional*

- Law. Oxford University Press. Disponible (05/06/2021) en: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199578610.013.0062>
- Müller, J.-W. (2016). "Protecting Popular Self-Government from the People? New Normative Perspectives on Militant Democracy", *Annual Review of Political Science*, 19(1), 249-265. Disponible (05/06/2021) en: <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-043014-124054>
- Nancy, J.-L. (2003). *Au fond des images*, Paris, Galilée.
- Nicolet, C. (1982). *L'idée républicaine en France, 1789-1924: Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard.
- Pablo II. (1965). *Decreto Apostolicam Actuositatem sobre el Apostolado de los Laicos*. Vaticano. Disponible (05/06/2021) en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html
- Peillon, V. (2010). *Une religion pour la République: La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Seuil.
- Pendás, B. (2020). "Soberanía: El eterno retorno de Juan Bodino", *Revista de las Cortes Generales*, 105-124. Disponible (05/06/2021) en: <https://doi.org/10.33426/rcg/2020/109/1527>
- Proudhon, P.-J. (1858a). *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Bruxelles, Libraire de l'Office de Publicité.
- Proudhon, P.-J. (1858b). *La justice poursuivie par l'Église: Appel du jugement rendu par le tribunal de police correctionnelle de la Seine, le 2 juin 1858, contre P.-J. Proudhon*, Bruxelles, Libraire de l'Office de Publicité.
- Robespierre, M. (1840). *Oeuvres de Maximilien Robespierre: Vol. I* (A. Laponneraye, Ed.), Paris, Faubourg Saint-Denis. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1411602m>
- Sevestre, É. (1905). *L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801*, Paris, Lethieuleux ed.
- Spencer, H. (1993). *Le droit d'ignorer l'état*, Paris, Les Belles Lettres.
- Torres Gutiérrez, A. (2016). "La Ley de Separación de 1905: Luces y sombras en la génesis de la idea de laicidad en Francia", *Anuario de historia de la Iglesia*, 25, 165-192.
- Troper, M. (1994). *Pour une Théorie Juridique de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Troper, M. (2001). *La théorie du Droit*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Vacherot, É. (1858). *La démocratie*, Paris, Chamerot.
- Viehweg, T. (1964). *Tópica y Jurisprudencia* (L. Díez-Picazo Ponce de Leon, Trad.), Madrid, Taurus.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad* (J. M. Echavarría, J. R. Farella, E. Ímaz, E. G. Máynez, & J. F. Mora, Trans.), Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Weill, G. (1915). "L'anticléricalisme sous le second Empire", *Revue des études napoléoniennes*, VIII(2), 56-84. Disponible (05/06/2021) en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15484b>
- Zagrebelsky, G. (1995). *El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia* (M. Gascón, Trad.), Madrid, Trotta.

DERECHOS DE LA NATURALEZA Y PERSONALIDAD JURÍDICA DE LOS ECOSISTEMAS: NUEVO PARADIGMA DE PROTECCIÓN MEDIOAMBIENTAL. UN ENFOQUE COMPARADO

NATURE RIGHTS AND LEGAL PERSONHOOD OF ECOSYSTEMS: NEW PARADIGM OF ENVIRONMENTAL PROTECTION. A COMPARATIVE APPROACH

Ricardo Ignacio Bachmann Fuentes

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
ribachmann@upo.es

Valentín Navarro Caro

Universidad Isabel I de Castilla, Burgos, España
Valentin.navarro@ui1.es

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Derechos de la naturaleza, Personalidad Jurídica, protección jurídico-ambiental, no-anthropocentrismo

Keywords: Nature Rights, Legal Personhood, Legal Environmental Protection, Non-Anthropocentrism

Resumen: Actualmente, existe a nivel global un interesante grupo de normas jurídicas que reconocen u otorgan a la naturaleza o a determinados ecosistemas la condición de persona jurídica, con el fin de proteger y conservar el medio. A su vez, este otorgamiento o reconocimiento también se ha realizado por medio de jurisprudencia de los tribunales superiores. Las motivaciones pueden variar, según se conciba a ese ecosistema como un ser viviente o como un patrimonio protegible. En el presente artículo, se analizarán casos de América Latina, Norteamérica, Oceanía y Asia, para finalmente aportar algunas conclusiones sobre la base de un análisis comparativo respecto de los principales rasgos y sus posibles efectos.

Abstract: Currently, there is a global level of an interesting group of legal norms that recognize or grant to nature or a specific ecosystem, the status of Legal Personhood and whose purpose is environmental protection and conservation. In turn, this award or recognition has also been carried out through the judgements of the higher courts. The motivations may vary, depending on whether that ecosystem is conceived as a living being or as a protectable patrimony. In this

article, cases of Latin America, North America, Oceania and Asia will be approached to finally provide some conclusions based on a comparative analysis regarding the main features and their possible effects.

1. Introducción

“Like winds and sunsets, wild things were taken for granted until progress began to do away with them. Now we face the question whether a still higher ‘standard of living’ is worth its cost in things natural, wild and free. For us of the minority, the opportunity to see geese is more important than television.”

Aldo Leopold

La actual situación de crisis ambiental global se manifiesta día a día en el colapso de ecosistemas considerados vitales para la subsistencia del ser humano y otras especies, por lo que se demandan fórmulas de protección jurídica ambiental más eficaces, con el fin de preservar las distintas formas de vida y los demás elementos que componen los hábitats. La ciencia apunta a que la actividad del ser humano sería la principal causa del cambio climático -en el contexto de la era del antropoceno- lo que llevaría necesariamente a replantearse la cosmovisión antropocéntrica, de la cual nuestro Derecho forma parte.

La Enciclopedia Británica define al antropocentrismo como “aquella perspectiva filosófica que argumenta que los seres humanos son las entidades centrales o más importantes en el mundo; se trata de una creencia básica integrada en religiones y culturas occidentales” (Boslaugh, 2016). En esta concepción antropocéntrica del mundo encontraría, además, fundamen-

to el utilitarismo, en virtud del cual la naturaleza se concibe como un elemento apropiado para satisfacer las necesidades humanas, logrando con su uso el fin de la máxima satisfacción. Por tanto, los recursos naturales son una fuente o un medio para conseguir un fin, que es cubrir las necesidades de las personas y así permitirles una vida plena (Prada, 2012).

A su vez, esta relación utilitarista entre el hombre y la naturaleza se encuentra íntimamente vinculada a la noción de propiedad privada, que, en opinión de Madjarian (2009) constituye el sustrato de todas las representaciones de la relación instrumental, utilitaria, productiva del hombre con la naturaleza como una relación asociada, natural. Asimismo, a esta cosmovisión antropocéntrica se le atribuyen otras cualidades, como el cultivo de ideologías civilizatorias que justifican la fundación de imperios, dominios y prácticas coloniales y construcciones jurídicas contra humanos y no humanos. Este argumento también se repite en la literatura que da cuenta del rol protagonista del Derecho en la creación de naciones y de exclusión colonial, así como en la justificación de la violencia que existe entre las especies.

Por otro lado, existen cosmovisiones ecocéntricas – que, como diremos *infra*, pueden o no tener raíz animista o religiosa – que se contraponen a este antropocentrismo, principalmente en culturas asiáticas, africanas e indoamericanas. Entre los innumerables casos que podrían citarse, por ejemplo, se encuentra el estatuto comunitario de la tierra de los Incas y el dominio sobre ella del dios Sol; el de los Apaches de Norteamérica, para quienes el todopoderoso creó la tierra y puso sobre ella al ser humano, dándole granos, frutos y caza para su subsistencia; los Diola del África subsahariana, consideran

que la tierra es de propiedad de *Ata Emit*, por cuanto esta no puede ser objeto de propiedad de un individuo. Una idea similar puede encontrarse en El Corán, que admite como dogma la propiedad divina de la tierra y la tenencia pasajera del ser humano (Madjarian, 2009).

También existen distintas concepciones animistas sobre el agua. Para los mayas Quiché de Guatemala, el agua es vida y está viva. Como señala Viaene (2021, p. 12): “en la ontología Quiché, el agua no se percibe como un elemento natural por separado, sino que tiene una relación continua e interdependiente con los seres humanos y los más que humanos, como la tierra, los cultivos de maíz, los diferentes cuerpos de agua y los animales”.

Del mismo modo, pueden hallarse antecedentes de biocentrismo en la Europa medieval, en la cual se debatía sobre el valor de la naturaleza y la titularidad de derechos por parte de los animales desde una perspectiva jurídica¹. Fue a partir de Descartes que el racionalismo moderno zanjó dichos debates al proclamar la supremacía del ser humano sobre todo lo existente y de esta manera justificó su dominio absoluto sobre la naturaleza y sus componentes. Siglos después, esta tradición fue mantenida por los neokantianos y extendida incluso sobre otros seres humanos (Megías, 2014).

Pese a este antropocentrismo radical imperante, durante el siglo XX se comenzó a generar una conciencia ecológica derivada de las inquietudes relativas a la conservación del medio ambiente que han derivado en acciones concretas en los planos económico, social, político y, por

1. Piénsese en el juicio contra las langostas que tuvo lugar en 1650 en la Abadía de Parraces (Segovia).

supuesto, en el jurídico (Prada, 2012). En efecto, diversos sectores de la sociedad comenzaron a cuestionar que el antropocentrismo preponderante pueda considerarse una posición justificada, llegando incluso a plantearse que constituye una discriminación especista en contra de aquellos seres que no pertenecen a la especie humana, hablándose incluso de un especismo antropocéntrico (Horta, 2009).

Así, el primer pensador occidental de este periodo que abogó por el biocentrismo fue Albert Schweitzer, quien en su obra *Philosophy of Civilization: Culture and Ethics* de 1923, acuñó el concepto de “veneración por la vida”, con el cual quiso señalar que todo ser viviente tiene una voluntad de vivir y que la veneración que el individuo siente por su propia voluntad vital, moralmente, debería extenderse a todo lo existente². El antropocentrismo radical implicaría una cosmovisión negativa que demuestra un desprecio por el mundo y que se distancia de todas las cosas (Yu y Yi, 2009).

Varias décadas más tarde, nacería en Escandinavia el movimiento de corte ecocentrista denominado *Deep Ecology* el cual, como resultado de las discusiones

2. Dentro de las éticas medioambientales existe una gran diversidad de corrientes, siendo las principales el ecocentrismo y el biocentrismo. La primera de ellas otorga el mismo valor a los elementos vivientes que a los inertes como partes de un todo, que conforman un conjunto llamado ecosistema. Por tanto, además de todas las formas de vida, son objeto de protección todos los elementos de un ecosistema: rocas, agua, aire, etc. La segunda, sostiene que cada forma de vida de la naturaleza es un “centro teleológico de vida” y, por tanto, poseen un valor en sí mismo que impone un deber moral de respeto. Es decir, prevalece el valor individual de cada ser vivo y se les resta importancia a los elementos inertes del medio ambiente.

entre Arne Naess, Sigmund Kvaloy y Nils Faarlund, promovería la idea de igualitarismo biosférico que plantea que todo ser vivo tiene valor en sí mismo, independientemente de su utilidad para los demás. Posteriormente, esta Ecología Profunda dejaría de ser una doctrina específica y pasó a convertirse en una plataforma que plantea ocho principios básicos, que según Naess todos los ecologistas deberían aceptar como base para un consenso (Brennan y Yeuk-Sze, 2015).

Entre las corrientes de ética ambiental asociadas a la *Deep Ecology*, se encuentra el nuevo animismo. En la década de los 90 del siglo XX, autores como Descola, Bird-David, Viveiros de Castro, Ingold y Latour, replantearon el concepto de animismo en cuanto debía ser entendido como una epistemología relacional, eliminando a su vez el estigma de retraso o primitivismo que originalmente le había atribuido Tylor, en el contexto de la antropología victoriana (Mattar, 2012). Este nuevo animismo se inspira en la forma en la que algunos pueblos indígenas interactúan con animales, plantas y objetos inertes a través de rituales, ceremonias y otras prácticas. Asimismo, esta corriente aboga por replantear la frontera entre personas y no personas, puesto que la naturaleza no solo comprende a los seres humanos y demás seres vivos, sino también a las montañas, bosques, ríos, etc. (Brennan y Yeuk-Sze, 2015).

Otro hito en el pensamiento ecologista occidental fue la obra de Thomas Berry, *The Great Work*, publicada por primera vez en 1999, mediante la cual propone una corriente iusfilosófica y de filosofía política que se conoce como “Jurisprudencia de la Tierra”, la cual propone una transformación radical de la concepción dominante de la ley y los sistemas de gobierno,

con el fin de obtener el bienestar de toda la Comunidad del planeta³. En la actualidad, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) incluye este concepto en su agenda y para ello ha puesto en marcha una red de conocimiento denominada “Armonía con la Naturaleza”, en virtud de las cuales la Asamblea General de la ONU ha dictado una serie de resoluciones⁴.

En general, todas estas corrientes que se circunscriben a la ética medioambiental plantean la distinción entre valor instrumental y valor intrínseco, que ha sido una de las cuestiones centrales en el debate. El primero sería el valor de las cosas como medios para promover otros fines (visión utilitarista), mientras que el segundo es el valor de las cosas como fines en sí mismas, independientemente de si también son útiles como medios para otros fines. Asimismo, dado que lo intrínsecamente valioso sería aquello que es bueno como fin en sí mismo, se entiende que la posesión de algo de valor intrínseco genera un deber moral directo *prima facie* por parte de los agentes morales de protegerlo o al menos de no dañarlo (Brennan y Yeuk-Sze, 2015).

Por ello, el objeto de análisis del presente artículo es este nuevo enfoque y su

3. A este respecto, puede verse la interesante información contenida en la página web de la *Gaia Foundation*, que puede visitarse en <https://www.gaiafoundation.org/what-we-do/story-of-origin-growing-an-earth-jurisprudence-movement/> [Consultado: 10 de septiembre de 2021].

4. Entre estas, pueden destacarse las siguientes: 64/196, de 21 de diciembre de 2009, 65/164, de 20 de diciembre de 2010, 66/204, de 22 de diciembre de 2011, 67/214, de 21 de diciembre de 2012, 68/216, de 20 de diciembre de 2013, 69/224, de 19 de diciembre de 2014, 70/208, de 22 de diciembre de 2015, y 71/232, de 21 de diciembre de 2016.

aplicación en el Derecho. Dentro de los múltiples caminos metodológicos que existen dentro de la Ciencia Jurídica, se ha optado inicialmente por el fenomenológico, entendido en su sentido clásico. Esto significa que, en primer lugar, se procederá a describir cómo la realidad y la regulación jurídica se presentan ante el investigador, lo cual permitirá *a posteriori* realizar un análisis comparativo de las normas y decisiones judiciales, teniendo como elementos centrales, los fundamentos filosóficos, éticos y aspectos culturales de cada caso, así como religiosos en algunos de ellos, con la finalidad de ofrecer conclusiones que permitan su comprensión ético-filosófica y jurídica⁵.

En esta primera fase descriptiva, se puede señalar que los enfoques normativos de protección del medio natural varían – en su objeto y en su forma - entre los diferentes países. Así, se encuentran casos de Estados que reconocen los derechos de la naturaleza en general o de algún ente natural/ecosistema (río, glacial, monte, etc.) en particular. Del mismo modo, pueden hallarse toda una serie de garantías heterogéneas, que abarcan desde el rango legal hasta las ordenanzas municipales, además de la jurisprudencia de tribunales superiores.

De esta manera, este estudio supone – desde un punto de vista estrictamente metodológico– un paso previo a aquellos ulteriores estudios que puedan centrarse en alguno de los modelos de protección o que analicen en profundidad los fundamentos filosóficos de los mismos, así

5. En la elaboración de este artículo, se ha tenido en consideración la afirmación de la antropóloga Lieselotte Viaene, en cuanto a que los estudios jurídicos en estas materias no alcanzan el mismo desarrollo que en otras áreas de las Ciencias Sociales y de otras ramas del conocimiento.

como los elementos culturales y/o religiosos. Estos últimos, muy relevantes en varios de los casos, nos han exigido recurrir al método de la antropología jurídica.

Finalmente, conviene aclarar que en este artículo no se analizará la diferencia que pueda advertirse entre las distintas normas en cuanto algunas atribuyen o reconocen expresamente a la naturaleza el carácter de sujeto de derechos, puesto que se centrará en la atribución de personalidad jurídica como técnica de protección.

2. La sentencia “Sierra Club v. Morton”

La influencia de estas corrientes ecocentristas en el Derecho estadounidense puede apreciarse en la jurisprudencia de ese país, específicamente la sentencia del caso *Sierra Club vs. Morton* del año 1972, caso en el cual el demandante pretendía paralizar la aprobación de un proyecto que autorizaba el establecimiento de un complejo de esquí en el *Mineral King Valley* del Parque Nacional Sequoia, ya que dicho proyecto afectaría negativamente la estética y el ecosistema del área⁶. El Tribunal del Distrito acogió la petición prejudicial y dictó una medida cautelar de suspensión, la cual fue revocada por la Corte de Apelaciones. Finalmente, la Corte Suprema de ese país confirmó esta última resolución. En esta sentencia, los jueces Douglas, Blackmun y Brennan expresaron sus votos disidentes, los cuales –para estos efectos– resultan de gran in-

6. United States Court of Appeals for the Ninth Circuit. “Sierra Club v. Morton, Secretary of Interior, et al”. Syllabus, 1972. Justia US. Supreme Court. Disponible en: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/405/727/> (Fecha del último acceso: 1 de julio de 2021).

terés. En particular, conviene recordar la opinión del juez William O. Douglas quien planteó que:

“Los objetos inanimados a veces son partes de un litigio. Un barco tiene una personalidad jurídica, una ficción que es útil para fines marítimos [...] Una corporación ordinaria es una «persona» para los propósitos de los procesos de adjudicación, si representa propiedad, espiritualidad, estética o causas caritativas.

Por lo tanto, esto debería aplicarse a valles, prados alpinos, ríos, lagos, estuarios, playas, cimas, arboledas, pantanos, o incluso el aire que soporta las destructivas presiones de la vida y la tecnología modernas. El río, por ejemplo, es el símbolo viviente de toda la vida que sustenta: peces, insectos, aves acuáticas, nutrias, venados, alces, osos y todos los demás animales, incluido el hombre, que dependen de él o lo disfrutan por su vista, contenido, su sonido o su vida. El río habla como defensor por la unidad ecológica de vida de cual forma parte”⁷.

Es decir, el juez Douglas propició una regla que reconociera a *Mineral King Valley* como defensor de sí mismo en el litigio (McKeown, 2019). Esta postura de Douglas se habría basado en parte en el trabajo de Aldo Leopold, quien en su libro *A sand County Almanac. And Skecthes here and there* (1949), enfatizó el rol de aquellas criaturas consideradas irrelevantes o dañinas, analizó cómo las entidades de la naturaleza están interconectadas unas con otras y describió las consecuencias nocivas de la falta de visión e irresponsabilidad humanas (Erdós, 2019).

Otra cuestión que se viene debatiendo desde *Sierra Club vs. Morton*, es la capacidad procesal de la naturaleza. Es por esto por lo que al no poder actuar por sí

misma, se plantea que debe hacerlo bajo las mismas normas aplicables a las personas incapaces; es decir, por medio de representantes. Así las cosas, la persona física o jurídica que asuma la representación de la naturaleza, no podría en el mismo juicio hacer valer sus propias pretensiones (Alcivar, 2018).

Sin embargo, el planteamiento del Juez William Douglas fue que la representación de la naturaleza debía asimilarse a la de las personas jurídicas o patrimonios destinados a una función pública. En la actualidad, las argumentaciones desarrolladas por Douglas son utilizadas como una aproximación a la posición de aquellos grupos que sostienen que los animales no humanos puedan ser beneficiarios de protección jurídica; es decir, titulares de derechos (Hogan, 2007).

3. Positivación del nuevo paradigma

Estas inquietudes comenzaron a materializarse tímidamente en el Derecho Internacional en la década de los ochenta del siglo pasado, propiciadas por los países menos industrializados y más apegados a las tradiciones indígenas. Fue así como el paradigma del antropocentrismo jurídico comenzó a dar señales de desgaste, especialmente con la aparición de La carta de la Naturaleza de 1982, la cual señala que: “la especie humana es parte de la naturaleza y la vida depende del funcionamiento ininterrumpido de los sistemas naturales”.

En el plano nacional, fue a partir del año 2006 que la Comunidad de *Tamaqua Borough* de Pensilvania, Estados Unidos, adoptó una Ordenanza mediante la cual se reconocieron los derechos de la naturaleza.

7. *Ibidem*, p. 742-743.

Dos años más tarde, en el Ecuador comenzó a discutirse sobre el reconocimiento de derechos de la naturaleza, idea que siempre ha existido en tradiciones indígenas de ese país. Su inclusión en el Derecho Positivo —especialmente en normas de rango constitucional— tuvo gran impacto e inmediatamente el debate tomó dimensiones globales. En el artículo 10, párrafo segundo de la Carta Fundamental, se establece que la naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución. Más adelante, en el Capítulo Séptimo (arts. 71 al 74), se consagran los siguientes derechos, que Bedón Garzón (2016) resume de la siguiente manera: derecho a la conservación integral, derecho a la restauración, precaución de extinción de especies y no introducción de organismos modificados genéticamente; y, finalmente, la no apropiación de servicios ambientales.

El contenido de estas disposiciones puede resumirse de la siguiente manera: se trata de una reserva constitucional para el establecimiento de los derechos de la naturaleza, lo que a su vez constituye el otorgamiento de derechos subjetivos, junto al reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza.

Un año más tarde, en la Constitución de Bolivia se hablaría de la *Pacha Mama* y establecería las bases de la legislación que posteriormente sería desarrollada. Si bien en este caso no se encuentra un reconocimiento expreso y detallado de los derechos de la naturaleza en el texto constitucional, existen algunas menciones que hacen concluir que existe un reconocimiento tácito de la *Pacha Mama* como sujeto de derecho. De hecho, estas menciones derivaron en un interesante desarrollo normativo, el cual será analizado en el apartado dedicado a las leyes.

La primera mención importante es la que se hace de la *Pacha Mama* en el Preámbulo de la Constitución:

“Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.”

A partir de estos hitos, los reconocimientos u otorgamientos de los derechos de la naturaleza o de algún ecosistema determinado, han comenzado a proliferar en todo el planeta. De hecho, en el año 2009 la Asamblea General de la ONU proclamó el día 22 de abril como el Día Internacional de la Madre Tierra. En ese mismo acto, los países miembros reconocieron que la tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar común y manifestaron su decisión de promover la armonía con la naturaleza a fin de conseguir un equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras⁸.

En los siguientes apartados, se revisará una serie de normas que se han considerado relevantes para estos efectos, organizadas según la fuente en la que se originan y su alcance en cuanto al objeto de protección medioambiental. Asimismo, se analizará la jurisprudencia de distintos países que han realizado este reconocimiento por la vía judicial.

4. Normas de rango legal

Siguiendo con el análisis de los distintos tipos de normas, a continuación —y sin

8. Resolución 63/278 de 2009.

pretensiones de ser taxativo ni *numerus clausus*— se analizarán leyes de Nueva Zelanda, Australia y Bolivia.

4.1 Nueva Zelanda: Ley Te Urewera de 2014

En los últimos años, la propiedad de la tierra ha estado en el centro del debate público neozelandés porque su adquisición se ha vuelto inasequible debido a la especulación. Asimismo, ha habido un renacimiento maorí y la Corona británica ha reconocido los efectos adversos de la colonización sobre este pueblo, sobre todo por la pérdida de tierras (Strack, 2017). En este contexto, se ha producido una progresiva incorporación al Derecho de los valores tradicionales maoríes, reconociendo personalidad jurídica y derechos inviolables a diferentes entes naturales considerados sagrados por los maoríes.

En efecto, la cultura indígena tiene una fuerte impronta en la sociedad neozelandesa. Los maoríes, pueblos indígenas de Aotearoa (nombre indígena de Nueva Zelanda), tienen una relación particularmente muy fuerte con la tierra y los recursos naturales (Strack, 2017). La cosmovisión maorí se refiere a la existencia del *mana*, un concepto que no tiene traducción ni tiene equivalente en las culturas occidentales; la tradición jurídica maorí reconoce el *mana* tanto en los seres humanos como en el mundo natural (Tepper y Whitehead, 2018).

La Enciclopedia neozelandesa *Te Ara*, define *mana* como: “un extraordinario poder, esencia o presencia. Se aplica a las energías y presencias del mundo natural” (Gobierno de Nueva Zelanda, 2007). Este concepto se encuentra recogido por la ley, que lo contiene como elemento de inter-

pretación⁹. A su vez, define *mauri* como: Una energía que une y anima todas las cosas en el mundo físico. Sin *mauri*, el *mana* no puede fluir hacia una persona u objeto” (Gobierno de Nueva Zelanda, 2007).

Te Urewera es un área montañosa, en su mayoría boscosa y escasamente poblada de la Isla Norte de Nueva Zelanda, ubicada principalmente en la Bahía de Hawke y otra parte en la región de la Bahía de Plenty¹⁰. La disposición 3ª de la Ley indica que:

“Te Urewera es antigua y duradera, un bastión de la naturaleza, viviente con historia; su paisaje está lleno de misterio, aventura y belleza remota. Te Urewera es un lugar de valor espiritual, con su propio *mana* y *mauri*. Te Urewera tiene una identidad en sí misma inspirando a las personas a comprometerse con su cuidado”.

La ley se promulgó el 27 de julio de 2014 y reemplaza a la Ley de Parques Nacionales de 1980 para el manejo y administración de Te Urewera y declara: “Te Urewera es un ente jurídico y tiene todos los derechos, poderes, deberes y responsabilidades de una persona jurídica”¹¹. De esta disposición, derivan los principios rectores de esta ley:

§ Te Urewera deja de ser un parque nacional y se reconoce como su propia entidad legal;

§ Se poseerá a sí mismo y a perpetuidad mediante la Junta, que hablará con su voz para proporcionar gobierno y administración de acuerdo con lo establecido por la Ley¹²;

9. Vid. Disposición 18 (2) (b) (iii).

10. El texto íntegro de la ley puede consultarse en <https://www.environmentguide.org.nz/regional/te-urewera-act/> [Consultado: 3 de septiembre de 2021].

11. Vid. Disposición 11 (1).

12. Vid. Apartado segundo de la Ley.

Es decir, la Ley considera a Te Urewera como una persona jurídica no humana la cual debe ejercitar sus derechos y obligaciones por medio de la Junta. De esta manera, esta ley conjuga dos tradiciones jurídicas: la de los maoríes y el *common law* (Tepper y Whitehead, 2018).

4.2 Nueva Zelanda: Ley Te Awa Tupua de 2017

El pueblo maorí está conformado por muchas tribus, que poseen una diversidad de enfoques de la ley y las costumbres. La tribu Te Atihaunui-a-Paparangi son los maoríes del río Whanganui de la Isla Norte. Desde el siglo XIX, cuando se produjo la colonización de Aoteroa, este pueblo viene luchando por sus intereses en el río a fin de preservar sus conexiones espirituales, culturales, prácticas sociales e históricas. Llamam al río *Te Awa Tupua*, que significa una vida integrada desde las montañas hasta el mar (Charpleix, 2018).

La Ley *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement)* de 2017 abordó la reclamación más larga en la historia de Nueva Zelanda sobre tierras maoríes. Este acuerdo resolvió estas reivindicaciones históricas de restitución por presuntas infracciones por parte de la Corona de los principios consagrados en el Tratado de Waitangi, mediante el cual ese territorio fue anexado a la corona británica en 1840 (Rodgers, 2017).

4.3 Estado de Victoria (Australia): Desde la Victoria Environmental Water Reserve (EWR) hasta la Ley de Protección del río Yarra

Este Estado se encuentra ubicado al suroeste de Australia. Al tratarse de una federación, cada Estado es responsable de la gestión de los recursos hídricos y a su vez tienen competencias para legislar al respecto. A partir de la Ley del agua victoriana de 1989, se reguló estatalmente el mercado del agua y se establecieron derechos de agua que permitían su comercialización (O'Donelle y Talbot-Jones, 2018).

En 2010, el Parlamento de Victoria aprobó una legislación para establecer el nuevo titular de agua ambiental victoriano. Al hacerlo, el estado reconoció la necesidad de un nuevo enfoque para gestionar con éxito los mayores volúmenes de agua ambiental disponibles. En particular, la nueva entidad necesitaba poder hacer un uso más efectivo de las opciones de gestión cada vez más sofisticadas disponibles para usar esta agua para obtener los máximos resultados ambientales (O'Donelle y Talbot-Jones, 2018).

En 2010, la propiedad y la responsabilidad de toma de decisiones sobre los derechos de agua componente del EWR fue otorgado a los recién establecidos *Victorian Environmental Water Holder* (VEWH), un cuerpo corporativo con la capacidad y responsabilidad de mantener y administrar derechos de agua con el fin de mantener y mejorar la salud del medio ambiente acuático (O'Donell, 2018). El propósito del EWR es proporcionar y mantener los caudales necesarios para apoyar la salud de los ríos, humedales y estuarios en toda Victoria.

En el año 2017, con el fin de garantizar la participación de las comunidades indígenas y velar por sus intereses. El legislador victoriano promulgó la Ley de protección del río Yarra, la cual contiene una serie de características relevantes e innovadoras, contenidas en su artículo 1º:

- a) La Ley trata al río y a algunas zonas ribereñas como una entidad natural integrada y viviente¹³. Es decir, se le reconoce personalidad jurídica;
- b) Para reflejar el carácter del río Yarra como una entidad única, la Ley prevé el desarrollo y la implementación de un marco general de políticas y planificación: un plan estratégico;
- c) Antes de prepararse el plan estratégico, debe desarrollarse una visión comunitaria a largo plazo. La visión de la comunidad debe identificar las características únicas del río y los valores, prioridades y preferencias de la comunidad relacionados con él;
- d) Para fortalecer aún más la participación de la comunidad, debe desarrollarse mediante las mejores prácticas de participación pública, mediante un proceso abierto y de colaboración;

También se establece el Consejo *Birrarung*, descrito como la pieza central de la ley. El consejo es una entidad independiente que comprende hasta 12 miembros nombrados por el ministro, de los cuales, al menos dos deben ser elegidos por los propietarios tradicionales de Yarra (s. 49 (1) (a)). Esta es la primera vez en Victoria que a los aborígenes se les ha reconocido

13. (a): “The main purposes of this Act are: to provide for the declaration of the Yarra River and certain public land in its vicinity for the purpose of protecting it as one living and integrated natural entity”

el derecho de voz y voto en la gestión del río, mediante una ley (O’Byrne, 2019).

Para cumplir con su objetivo, el Consejo trabaja con las comunidades y sus ancianos para proteger el río y su legado tradicional. Otros actores interesados son: los departamentos de gobierno, entidades públicas y las autoridades de los gobiernos locales en cuyos territorios fluye el río desde su origen hasta el océano¹⁴.

4.4 Bolivia: Ley de Derechos de la Madre Tierra, N° 71 de 21 de diciembre de 2010

La norma mencionada en el título del epígrafe reconoce, en su artículo 3, la personalidad jurídica de la Pacha Mama. Así lo dice expresamente cuando afirma que:

“La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.

La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”¹⁵.

La Pacha Mama es vista como una personalidad colectiva, compuesta o articulada en forma de sistema integrada por seres vivos, que se ordenan a un fin común.

14. Puede encontrarse toda la información relevante sobre el consejo protector del Río Yarra en <https://www.water.vic.gov.au/waterways-and-catchments/protecting-the-yarra/birrarung-council-the-voice-of-the-yarra> [Consultado: 16 de septiembre de 2021].

15. El texto íntegro puede consultarse en <https://www.bivica.org/file/view/id/2370> [Consultado: 20 de septiembre de 2021].

Esta visión jurídica – lo dice expresamente la norma – descansa y se hace eco de la *Weltanschauung* indígena, por lo que toda la norma transluce una perspectiva animista de la naturaleza como ser vivo y como un todo orgánico¹⁶.

En el artículo 5° se reconoce el carácter jurídico de la Madre Tierra, lo que se hace en estos términos:

“Para efectos de la protección y tutela de sus derechos, la Madre Tierra adopta el carácter de sujeto colectivo de interés público. La Madre Tierra y todos sus componentes incluyendo las comunidades humanas son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos en esta Ley. La aplicación de los derechos de la Madre Tierra tomará en cuenta las especificidades y particularidades de sus diversos componentes. Los derechos establecidos en la presente Ley, no limitan la existencia de otros derechos de la Madre Tierra”.

El art. 7 incluye entre los derechos de la Madre Tierra la vida, la diversidad y la restauración (esto es, el derecho a que se reparen y corrijan los efectos perjudiciales que la acción humana pueda tener sobre ella) y señala – es importante indicarlo – que los derechos colectivos de la Pacha Mama pueden limitar los derechos individuales de las personas físicas, lo que significa que estos derechos – los de la Pacha Mama – están puestos en pie de igualdad con los derechos de los seres humanos

16. Llama la atención que, en ninguna disposición de esta Ley se haga referencia a elementos minerales o geográficos como componentes de la Madre Tierra. Es decir, sobre este punto pareciera que el legislador se distanció del planteamiento inicial animista y realizó un matiz importante.

4.5 Bolivia: Ley Marco 300 de 2012 de la Madre Tierra y Desarrollo integral para vivir bien

Esta ley, coherente y en línea con los principios de ordenamiento jurídico boliviano, está centrada en el concepto de *Sumac Kawsay*, que se traduce habitualmente como “vivir bien” o “vivir acorde y en armonía con la naturaleza”¹⁷. Es un concepto emanado de la cosmovisión indígena quechua, que es presentada en el capítulo I del título II como una alternativa al capitalismo.

A su vez, esta Ley establece una serie de principios acordes con las disposiciones de la Ley N° 71, entre los cuales se encuentran: (5) la garantía de restauración de la Madre Tierra, (6) garantía de regeneración de la Madre Tierra, (12) relación armónica entre el pueblo boliviano y la Madre Tierra y (16) complementariedad y equilibrio de los seres vivos en la Madre Tierra para vivir bien.

Fernando Huanacuni (2016) sostiene que estas leyes, junto con la Constitución, buscan generar y sistematizar nuevas reglas bajo el enfoque de la cultura de la vida; recuperan la cosmovisión indígena originaria y plantean una nueva estructura jurídica que permitiría nuevos lineamientos de vida y así afrontar los desafíos que plantea el cambio climático, consecuencia de una civilización moderna inviable.

5. Normas locales y ordenanzas municipales

En esta última parte del análisis normativo, se abordarán las disposiciones de seis Ordenanzas Municipales de Estados Unidos y tres normas de Brasil.

17. Vid. Artículo 5. N° 2.

5.1 Estados Unidos

Los municipios de Estados Unidos han dado lugar – los últimos años – a un notable *corpus* de normas locales que, en mayor o menor medida, apegada a las visiones antropocéntrica, biocéntrica o ecocéntrica, han reconocidos los derechos de la naturaleza o, al menos, la necesidad de proteger el medio ambiente como contenido del derecho de las personas físicas.

Debido a que se trata de la primera norma positiva conocida que reconoció los derechos de la naturaleza, nos referiremos a la Ordenanza N° 612 del Concejo de *Tamaqua Borough* (Pensilvania), adoptada en 2006, en cuyo artículo 7.6 se considera personas a los ecosistemas¹⁸.

Esta comunidad se encuentra localizada en una cuenca minera de carbón y su principal objetivo era impedir la práctica del *fracking*. Asimismo, algunos vecinos alquilaban antiguas minas de carbón para el vertido de lodos tóxicos y aguas residuales. El texto de la Ordenanza fue redactado con la ayuda de *Community Environmental Legal Defense Fund* (CELDF)¹⁹.

En segundo lugar, abordaremos la *Grant Township's Home Rule Charter*²⁰. Dicha norma opera como una suerte de Constitución local. Fue aprobada en 2015 por

18. “Borough residents, natural communities, and ecosystems shall be considered to be “persons” for purposes of the enforcement of the civil rights of those residents, natural communities, and ecosystems”.

19. El texto de la Ordenanza 612 puede consultarse en <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload666.pdf> [Consultado: 20 de septiembre de 2021].

20. El texto puede consultarse íntegramente en <https://celdf.org/wp-content/uploads/2016/02/Grant-Township-Community-Rights-Home-Rule-Charter.pdf> [Consultado: 20 de sept.de 2021]

los habitantes de Grant y contiene una “Declaración de Derechos de la Comunidad” (*Section 101* y ss.) en la que se reconocen, entre otros, los derechos de la naturaleza (*natural communities*), cuya defensa debe ser llevada a cabo por todos los residentes del municipio.

En este sentido, es significativa la redacción de la *Section 106*, que se expresa del siguiente modo:

“La naturaleza y los ecosistemas pertenecientes al municipio de Grant, incluidos entre otros, ríos, arroyos y acuíferos, poseen el derecho a existir, prosperar y evolucionar naturalmente”.

Este reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos tenía, *ab origine*, el objetivo de evitar la práctica del *fracking*, cuyos pozos de inyección estaban provocando importantes problemas ambientales en la zona. De ahí la redacción de la *Section 104 in fine*, cuando dice:

“[...] que incluirá el derecho a estar libre de actividades que puedan presentar potenciales riesgos para el aire limpio, el agua y el suelo dentro del municipio, incluido el depósito de residuos de la extracción de petróleo y gas”.

Sin embargo, el Tribunal Federal del Tercer Circuito de Pensilvania determinó que la Ordenanza violaba o era contraria a varios puntos de la Constitución de los Estados Unidos²¹. No obstante, la Ordenanza no fue formalmente derogada y, en el año 2020, las autoridades del Estado de Pensilvania revocaron un permiso para la realización de actividades de *fracking* basándose en ella.

21. *Pennsylvania Gen. Energy (PGE) v. Grant Twp.*, Case No. 1:14-cv-00209-JFM (W.D. Pa., Aug. 8, 2014); *Pennsylvania Gen. Energy (PGE) v. Grant Twp.*, 139 F.Supp.3d 706 (W.D. Pa., Oct.14, 2015).

Como puede colegirse, al igual que ocurrían en el caso de *Tamaqua Borough*, el reconocimiento de una personalidad jurídica ambiental – o natural – viene dado como respuesta al ejercicio de determinadas prácticas, las cuales son especialmente nocivas para el medio natural y para las comunidades humanas que habitan en él.

En tercer lugar, nos encontramos con la normativa local de la ciudad de Santa Mónica (California), donde destaca la *Ordinance of the City Council of the City of Santa Monica Establishing Sustainability Rights*, que dispone en su sección 4.75.040 letra b), lo siguiente:

“La naturaleza y los ecosistemas poseen derechos fundamentales e inalienables para existir y desarrollarse en la ciudad de Santa Mónica. Para hacer efectivos estos derechos en nombre del medio ambiente, los residentes en la ciudad pueden ejercer acciones para proteger a la naturaleza y ecosistemas, definidos como: acuíferos subterráneos, sistemas atmosféricos, aguas marinas y especies nativas dentro de los límites de la ciudad”²².

Es opinión de Iors que esta norma no establece una personalidad jurídica autónoma para la naturaleza, sino que se limita a otorgarle una serie de derechos y a encomendar a los seres humanos la protección de estos, estableciendo un tipo de responsabilidad colectiva (Iors, 2019).

Sin embargo, de ser esto cierto, no se explica cómo es posible – sin dotar a la naturaleza de personalidad jurídica – reconocerle determinados derechos concretos ¿sobre qué estructura jurídica descansarían dichos derechos? Como diremos

infra, la protección de la naturaleza se estaría consiguiendo mediante dos vías: la primera, es aceptar que es útil para el ser humano y, por consiguiente, establecer una serie de modelos de protección y garantía que, si bien protegen el medio ambiente, no participan de la naturaleza jurídica del derecho subjetivo; la segunda, sería reconocer que la naturaleza – el medio natural, el ecosistema – tiene valor en sí mismo, con independencia de su valor instrumental y, por consiguiente, dotarla de personalidad jurídica a fin de que sobre ella puedan descansar los derechos subjetivos que se le reconocen.

A esta tendencia se ha sumado, en cuarto lugar, la ciudad de Pittsburg que, en 2010 promulgó una Ordenanza en la que se reconocía que las comunidades naturales poseen derechos inalienables cuya defensa corresponde a los residentes en la ciudad.

Junto a las normas citadas, podemos añadir a la lista, las normativas locales de Lafayette (Colorado) que en 2017 declaró que la propia naturaleza tenía derecho a un clima saludable, por lo que se prohíben las extracciones de petróleo o gas y, finalmente, la Carta de Derechos (*Bill of Rights*) del Lago Erie, promulgada en el año 2014 por la ciudad de Toledo, la cual tras la realización de un referéndum entre todos sus habitantes, emanó dicha Carta de derechos que, no obstante, fue declarada inaplicable por parte de los tribunales, por ser supuestamente contraria a la Constitución.

5.2 República Federal de Brasil

Los municipios de Bonito, Paudalho y Florianópolis, han redactado sendas normas en las que reconocen los derechos

22. El texto íntegro de la Ordenanza puede encontrarse en <https://www.smgov.net/departments/council/agendas/2013/20130312/s2013031207-C-1.htm> [Consultado: 15 de septiembre de 2021].

de la naturaleza a existir, a prosperar y a evolucionar, en una relación equilibrada con los seres humanos. Asimismo, recaen sobre los municipios y las comunidades, las obligaciones de defenderla y preservarla.

En el caso de Bonito, Estado de Pernambuco, la norma local fue modificada en 2017 para incluir la siguiente disposición:

“El Municipio reconoce el derecho de la naturaleza a existir, prosperar y evolucionar, y debe actuar para asegurar a todos los miembros de la comunidad natural, humanos y no humanos, del Municipio de Bonito, el derecho a un medio ambiente ecológicamente sano y equilibrado y al mantenimiento de los procesos ecosistémicos necesarios para la buena calidad de vida, siendo el Poder Público, así como la colectividad, los encargados de defenderlo y preservarlo para las generaciones presentes y futuras de los miembros de la comunidad de la tierra”²³.

La técnica legislativa se basó en la experiencia y en las cosmovisiones de los pueblos originarios e inspirada en la mística de la escucha de la Tierra, que consistiría en una conexión, inspiración y acción. A su vez, se motivó en la constatación de que el Derecho Ambiental tradicional no respondía a las necesidades de preservación para las presentes y futuras generaciones (Hasson de Oliveira, 2019).

En el año 2018, la Cámara Municipal de Paudalho, Pernambuco, modificó el artículo 181 de la Ley Orgánica de ese Municipio²⁴ en términos idénticos que la norma antes citada, lo que responde a la inten-

23. Artículo 1 de la Ley Orgánica 1/2017 que modifica el artículo 236 de la Ley Orgánica de la Municipalidad de Bonito.

24. Vid. Artículo 1 de la Ley Orgánica 3/2018 que modifica el artículo 181 de la Municipalidad de Paudalho.

ción de mantener la idea fundamental de cambiar el paradigma antropocéntrico por uno ecocéntrico, en el cual las expresiones “bueno” y “uso común” buscan demostrar la superación del utilitarismo (Hasson de Oliveira, 2019).

Finalmente, en el caso de Florianópolis, la modificación normativa se produjo en 2019 y el texto nuevo varía en algunos elementos de los textos anteriores:

“Corresponde al Municipio promover la diversidad y la armonía con la naturaleza y preservar, recuperar, restaurar y expandir los procesos ecosistémicos naturales, a fin de brindar resiliencia socioecológica de los ambientes urbanos y rurales, considerando que la planificación y gestión de los recursos naturales deberá fomentar el manejo sostenible de los recursos de uso común y las prácticas agroecológicas, con el fin de asegurar la calidad de vida de las poblaciones humanas y no humanas, respetar los principios del buen vivir y conferir a la naturaleza la titularidad de los derechos”²⁵.

En la misma norma, se dispone que el Poder Público deberá promover las políticas públicas para que la naturaleza adquiera la titularidad de sus derechos y sea considerada en los presupuestos municipales.

6. Jurisprudencia

Sin duda, el estudio de la jurisprudencia aporta otros antecedentes que no se han visto en la parte del análisis normativo, puesto que en ellas los jueces de los altos tribunales desarrollan sus argumentos con detalle, permitiendo así al investigador poder conocer elementos muy inte-

25. Artículo 1 de la Ley Orgánica 47/2019.16 que modifica el artículo 133 de la Ley Orgánica de la Municipalidad de Florianópolis.

resantes. A continuación, se expondrán aspectos más relevantes para este estudio de sentencias de Colombia, Ecuador, India y Bangladesh.

6.1 Colombia

El caso colombiano se estudia con cierto detenimiento por su especial particularidad: sin base en el Derecho positivo interno, los altos tribunales del país han establecido una jurisprudencia garantista de los derechos de la naturaleza, que llega incluso a ser más fuerte que la de algunos Estados que sí reconocen expresamente estos derechos en sus textos normativos.

Esta protección la inició la Corte Constitucional colombiana, que el 10 de noviembre de 2016, en una sentencia histórica (la Sentencia T-622 de 2016, expediente T-5.016.242), por medio de la cual se reconoció la personalidad jurídica del Río Atrato, incluyendo su cuenca y sus afluentes²⁶.

A lo largo de la cuenca del mencionado río se habían venido realizando – con la complicidad de las autoridades locales – actividades extractivas ilegales, principalmente mineras, que desembocaron en un amplio y marcado deterioro tanto del río y como de su cuenca.

En este contexto, diferentes Organizaciones No Gubernamentales ejercieron una acción de tutela con el objetivo de proteger determinados derechos constitucionales. Justificaban en su escrito de demanda que la contaminación existente en el río aumentaría en caso de continuar

con la actividad minera, la cual vulneraría, entre otros, los derechos a la vida y al medio ambiente.

El caso fue rechazado en la primera y en la segunda instancia, siendo admitido a trámite, por la Corte Constitucional, que resolvió el litigio en la Resolución aludida (Iors, 2019). En ella, el Tribunal reconoció tres tipos de derechos:

En primer lugar, el derecho de las comunidades locales a la vida, al agua y a los alimentos. Estos derechos fueron considerados por los Magistrados como la base o el sustrato de todos los demás derechos reconocidos en los textos constitucionales y legales.

Además, los derechos culturales y territoriales, entre los que se incluye el derecho – de toda persona o comunidad – a no ser desplazados de su entorno natural y el de poder mantener su ancestral forma de vida.

Finalmente, los derechos bioculturales y de personalidad jurídica, que vendrían siendo los más relevantes para el objeto de estudio. En realidad, el Tribunal señaló la imbricación e interrelación que existe entre la naturaleza y los pueblos indígenas oriundos de la cuenca del río. De este modo, el órgano jurisdiccional reconoció que los derechos bioculturales y los derechos de los que son titulares los pueblos indígenas se conjugan.

Por consiguiente, la Corte hizo una interpretación amplia y extensiva de los derechos humanos, reconociendo como tales, la seguridad alimentaria y el derecho a un medio ambiente sano. Del mismo modo, reconoció como un derecho humano básico el derecho al agua que, según su argumentación, estaría implícito en el sistema constitucional colombiano.

26. El texto de la sentencia puede consultarse en <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm> [Consultado: 22 de septiembre de 2021].

Esta interpretación extensiva es tanto más significativa en cuanto que en Colombia – a diferencia de lo que ocurre en otros Estados ya citados – no existe norma de rango constitucional o legal que reconozca los derechos de la naturaleza o de los entes naturales.

El máximo intérprete de la Constitución colombiana va más allá y reconoce como conculcados no solo los derechos de las personas humanas, sino también del propio río. En efecto, reconoce que el río es una persona jurídica, un sujeto de derechos, puesto en pie de igualdad con las demás personas.

En esta resolución, el Tribunal abandona una interpretación clásica y antropocéntrica de los derechos para abrir el camino a una de corte ecocéntrico, ya no basada en la utilidad de la naturaleza para el hombre, sino en el valor intrínseco de los diferentes entes naturales, cuyo valor se reconoce más allá de la relación con el ser humano.

La sentencia del río Atrato marcó un importante precedente en el sistema jurisprudencial colombiano, pues permitió que los órganos jurisdiccionales pudieran resolver con base en un criterio ecocéntrico.

Un ejemplo de lo dicho puede encontrarse en la sentencia de la Corte Suprema de Colombia de 5 de abril de 2018 (STC-4360-2018)²⁷. En este caso y, tomando como fundamento la jurisprudencia sentada por la sentencia del río Atrato, los demandantes solicitaron al Tribunal que obligara al Gobierno colombiano a adoptar medidas para evitar el deterioro y deforestación de la selva amazónica.

27. Cuyo texto íntegro puede consultarse en <https://cortesuprema.gov.co/corte/index.php/2018/04/05/corte-suprema-ordena-proteccion-inmediata-de-la-amazonia-%20colombiana/> [Consultado: 5 de septiembre de 2021].

En este caso, La Corte Suprema se basó expresamente en el precedente ya citado, adoptó la perspectiva ecocéntrica abierta por la Corte Constitucional y reconoció que la protección de la naturaleza no debe basarse en su supuesto valor instrumental, sino en la salvaguarda de los derechos que son inherentes a ella misma y que se sustentan en su valor intrínseco.

La línea jurisprudencial abierta por estos dos órganos jurisdiccionales ha sido seguida por los Tribunales inferiores. Pueden tomarse como ejemplo, los siguientes casos:

- a) Sentencia que puso fin al caso del río Cauca, que fue dictada por el Tribunal Superior de Medellín el 17 de junio de 2019²⁸. En ella, con base en los antecedentes emanados de los dos órganos jurisdiccionales más importantes del país y, adoptando sus razonamientos, el Tribunal reconoció los derechos del río Cauca y profundizó la perspectiva ecocéntrica abierta por la Corte Constitucional.
- b) Otro supuesto de aplicación de este nuevo paradigma, lo encontramos en la Resolución que resolvió el caso del río Magdalena (The Cyrus R. Vance Center, 2020). Lo más interesante de este caso – y lo que marca su diferencia con los anteriores – es que la protección se adoptó u otorgó sobre el supuesto de una potencial vulneración de los derechos de la naturaleza.
- c) Un caso similar es el de los ríos Coello, Combeima y Cocora, impulsado por el municipio de Ibagué, que impugnó la extracción de oro por parte de la Agencia Estatal sobre la base de que las ac-

28. Sentencia que puede descargarse en <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload837.pdf>. [Consultado: 5 de agosto de 2021].

tividades mineras deterioraban el agua y la cuenca de los mentados ríos. En esta resolución, el Tribunal entendió que de una interpretación ecocéntrica del ordenamiento jurídico colombiano podía colegirse la existencia de graves e importantes deberes que el Gobierno debía cumplir en su relación con el medio natural.

d) Cerramos el capítulo jurisprudencial colombiano con el caso del pueblo Awá (caso nº 02/2018), que se desarrolló ante la Jurisdicción Especial para la Paz, surgida de las negociaciones de paz entre el Gobierno de esta nación y las FARC-EP. Los representantes del pueblo Awá señalaron que, durante el desarrollo del conflicto, tanto los miembros de la tribu como el propio territorio habían sufrido toda una serie de violaciones sistemáticas de sus derechos fundamentales. Asimismo, pidieron que se reconocieran los derechos no solo de la tribu, sino también del territorio que habitaba, con el que tenían una especial y tradicional relación. La Jurisdicción Especial para la Paz asumió estos razonamientos y reconoció los derechos del entorno natural del pueblo Awá²⁹.

6.2 Ecuador

El caso de Ecuador difiere del colombiano, principalmente y como ya hemos señalado, por el hecho de que su Constitución

29. Caso No. 02 de 2018. Auto SRVBIT – 079, de 12 de noviembre de 2019. Especialmente, para el asunto que nos ocupa, los números 76 y 86 de la Sentencia citada, que, además, recogen y se hacen eco de la visión animista propia de los pueblos indígenas.

(del año 2008) reconoce en sus artículos 71 a 74, los derechos de la naturaleza.

En este contexto constitucional es donde deben incardinarse los dos casos que se citan a continuación: el del río Vilcamba y el de los mineros del oro.

En el primero, la Corte Provincial de Justicia de Loja se pronunció sobre una acción de protección, interpuesta ante ella con la intención de evitar el uso de maquinaria pesada en la construcción de una carretera adyacente al río. La Corte estimó la acción sobre la base de que la Constitución reconoce, respalda y protege expresamente los derechos de la naturaleza (The Cyrus R. Vance Center, 2020).

En el segundo, el Tribunal entendió que la actividad de extracción de oro en los distritos de San Lorenzo y Eloy Alfaro había vulnerado, por la contaminación producida en ellos, los derechos de los ríos cercanos.

6.3 India

Aquí se pueden mencionar dos casos paradigmáticos: El primero es el de los ríos Ganges y Yamuna, que principia por demanda presentada en 2014. En este caso fue un particular – Mohammed Sahim – quien, ante la contaminación y el deterioro general de ambos ríos, solicitó la protección del Tribunal.

En el seno del proceso aludido, el Tribunal Superior de Uttarakhand – órgano que conoció del litigio – dictó varias órdenes de protección que, sin embargo, no fueron cumplidas por los órganos gubernativos. Ante el incumplimiento sistemático, se inicia el período de ejecución, en el que el Tribunal profundiza su reflexión e inicia un debate más profundo.

Fruto de este debate, el 20 de marzo de 2017, el Tribunal Superior de Uttarakhand – tomando como modelo la protección jurídica ya dada a los ídolos hinduistas – otorgó personalidad jurídica a los ríos Ganges y Yamuna. A su vez, se ordenó que dos funcionarios del Gobierno fuesen los encargados de velar por su limpieza y mantenimiento. Por otra parte, se nombró al Abogado General de Uttarakhand como “progenitor jurídico” de los dos ríos sagrados.

A diferencia de casos anteriormente estudiados de iniciativas legislativas o sentencias judiciales en las que se consideran elementos culturales y la cosmovisión indígena, en el presente caso se esgrimen motivos religiosos, toda vez que los jueces argumentaron a favor de los derechos de las diosas de los ríos, las cuales también formarían parte de la naturaleza (Alley, 2019).

La segunda sentencia se pronunció pocos días después, el 30 de marzo del mismo año, el mismo Tribunal reconoció personalidad jurídica a los glaciares del Himalaya Gangotri y Yamunotri, acogiendo de esta manera la petición presentada por el abogado Lalit Miglani.

En esta oportunidad, fue la Corte la que señaló explícitamente que los derechos de estas personas jurídicas son equivalentes a los derechos de las personas físicas, por lo que la lesión o daño causado a estos entes debe ser tratada del mismo modo que una agresión a un ser humano. En este sentido, el concepto de protección de la naturaleza difiere sustancialmente del contenido en las leyes medioambientales tradicionales (O’Donell, 2018).

Asimismo, en ejercicio de su competencia *parens patriae*, el tribunal de alzada declaró que los funcionarios que designa el Gobierno, los tribunales inferiores y

las autoridades locales, actuarían como apoderados del ecosistema del Himalaya. Asimismo, emitió una orden de cumplimiento de esta sentencia y de la anterior (The Cyrus R. Vance Center, 2020).

6.4 Bangladesh

En 2009, la *High Court of Bangladesh* ordenó la creación de la *National Rivers Protection Commission* (NRPC), que se estableció permanentemente por la Ley del mismo nombre de 2013.

En 2019, La Sección de Apelaciones de esa misma Corte (en la petición escrita N° 13989) declaró que el río Turag y todos los demás ríos del país son entidades vivientes con derechos como personas jurídicas. En esta decisión histórica, la NRPC fue declarada *in loco parentis* para los ríos de Bangladesh, con la finalidad de protegerlos y conservarlos, así como prevenir la contaminación y la invasión.

La solicitud fue presentada por el abogado Manzill Murshid de la Organización *Human Rights and Peace for Bangladesh* y su pretensión principal era la de eliminar los acaparamientos ilegales de agua y las estructuras ilegales utilizadas para tales fines³⁰.

Por ello, el tribunal de alzada de ese país dispuso que La NRPC debe actuar como guardiana de los ríos, para garantizar sus derechos y la protección de los ecosistemas ribereños. Además, ordenó el cese de

30. Dhaka Tribune. “Turag given legal person status to save it from encroachment”. Publicado el 30 de enero de 2019. Recurso electrónico disponible en <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/court/2019/01/30/turag-given-legal-person-status-to-save-it-from-encroachment>. (Fecha del último acceso: 10 de agosto de 2021).

todas las perturbaciones o acaparamientos de los ríos, así como confeccionar una lista de todas aquellas personas invasoras para posteriormente publicarla y todas aquellas personas allí incluidas quedan inhabilitadas para presentarse a cargos electos (The Cyrus R. Vance Center, 2020).

En cuanto a la argumentación desarrollada por la Corte, estos fueron principalmente los siguientes: la doctrina de la confianza pública y los derechos humanos constitucionalmente consagrados, incluido el derecho a un medio ambiente sano. Si bien ambos principios no se encuentran recogidos en normas de carácter obligatorio o judicialmente exigibles, estas tienen valor interpretativo³¹. Por ello, la Corte conectó estas normas con los derechos exigibles garantizados en la misma, como es el caso del derecho a la salud. Sobre esta base, el tribunal de alzada desarrolló su opinión sobre la interdependencia entre la humanidad y la naturaleza. Así, al colocar al ser humano dentro de la naturaleza y no separado de ella, cobran relevancia los derechos de esta, reconociéndose, por tanto, que las entidades naturales como ríos, lagos, mares, bosques, montañas y fauna, acatan las leyes de la naturaleza que son leyes supremas y, toda norma contraria a la naturaleza sería nula (Islam y O'Donnell, 2020).

7. Conclusiones

La motivación de las normas y jurisprudencia citadas es clara: mediante la incorporación de factores culturales, filosóficos y religiosos en los distintos Ordenamientos Jurídicos estudiados, se busca proteger a los ecosistemas de las devastadoras

31. Vid. Artículos 44.1 y 102.1 de la Constitución de Bangladesh.

actividades extractivistas propiciadas por la ambición de un crecimiento económico ilimitado. Destaca entre ellas, la visión ecocéntrica, que contrasta abiertamente con la predominante construcción jurídica antropocéntrica propia de la cultura occidental, en la cual la protección del medio ambiente se establece en función de las necesidades y beneficios humanos (Bedón, 2016). Se trata de una materia que está aún en ciernes y cuyos desarrollos ulteriores son difíciles de barruntar.

Así las cosas, en las normas analizadas pueden identificarse dos corrientes diferenciadas en su origen y en sus consecuencias jurídicas últimas. La primera, que denominaremos antropocentrismo moderado, se caracteriza porque otorga personalidad jurídica al ente natural por el valor que este tiene para la comunidad humana. La naturaleza se protege, esencialmente, porque es útil para la supervivencia del grupo³². En estos casos puede apreciarse una clara influencia del ecocentrismo y encuadraría en lo que Bryan Norton califica de antropocentrismo débil, en cuanto se plantea una visión más amplia del mundo y se tienen en cuenta otro tipo de consideraciones, pero no se niega ni contradice la centralidad axiológica humana (Salazar y Lariz, 2017). Esta protección la despliega mediante el otorgamiento de personalidad jurídica, lo que deriva en ventajas e inconvenientes.

Dentro de las ventajas, destaca que el otorgamiento de personalidad jurídica traerá como consecuencia inevitable la imputación – al ente natural o a la naturaleza en general – de determinados dere-

32. Si tal como señaló Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, entonces las mencionadas cosas solo serán en la medida en que tengan valor para el hombre.

chos, que habrán de ser ejercitados por el tutor o representante (sea este unipersonal o colegiado).

El inconveniente viene derivado del método del otorgamiento. Es decir, el paradigma antropocéntrico no reconoce valor intrínseco a la naturaleza. Le otorga personalidad jurídica al ente natural en la medida en que es útil para él. Dicha personalidad no le pertenece al ente *per se*, sino que es una concesión graciosa del Derecho Positivo. Esto lleva a que la protección pueda retirarse en cualquier momento y, sobre todo, cuando el ente natural pierda utilidad para la comunidad.

Una segunda, a la que calificaremos de no-antropocéntrica, tiene una notoria influencia del animismo que practican las tribus y comunidades indígenas de distintas regiones del planeta, se centra en el valor *per se* de la naturaleza y en el ente natural, por lo que no otorga personalidad jurídica, sino que la reconoce. Es decir, al ente natural se le atribuye una voluntad vital, que es el centro o sustrato de su personalidad jurídica. Es por ello por lo que el legislador o el tribunal se limitan en estos casos a reconocer el valor de esa realidad preexistente. En definitiva, no se le otorga instrumentalmente la personalidad jurídica, sino que se reconoce el valor intrínseco que tiene el ente natural en sí mismo.

Es aquí donde radica la gran diferencia – que no es de instrumento jurídico – entre los dos sistemas aludidos. En el no-antropocentrismo no se puede privar arbitrariamente de personalidad jurídica al ente natural. Y esto porque no se otorga dicha personalidad con base en el criterio de la utilidad para el grupo, por cuanto cualquier intento por limitar o desconocer sus derechos, generaría un conflicto jurídico de mayor envergadura.

La corriente no-antropocéntrica de corte animista ha ido ganando fuerza en los últimos años, como se advierte de la descripción legislativa y jurisprudencial aquí realizada. La misma se asienta en un cambio de perspectiva y, también de paradigma, que deja de considerar a la naturaleza como un mero instrumento para la consecución de los fines humanos.

Del mismo modo, la corriente antropocéntrica moderada también forma parte de este nuevo paradigma de protección jurídica ambiental, mediante la fórmula de otorgamiento de personalidad jurídica, en tanto se atribuyen derechos a la naturaleza/ecosistema y se imponen deberes a las comunidades y al Estado.

Finalmente, pese a que no es objetivo de este artículo valorar qué modelo de protección es más eficaz, no puede dejar de destacarse el valor pionero que el no-antropocentrismo animista está teniendo en los últimos años, toda vez que va abriendo nuevos caminos y nuevas vías de protección, que rompen, poco a poco, el egoísmo subyacente del antropocentrismo utilitarista.

Bibliografía

Alcivar Toala, M. (2018). Los derechos de la naturaleza: una legitimación de derechos a la Pacha Mama dentro del Estado". *Revista San Gregorio*, N° 26 extra, pp. 30-37.

Alley, K. (2019). River Goddesses, Personhood and Rights of Nature: Implications for Spiritual Ecology. *Religions*, Vol. 10 (9), pp. 1-17. <https://doi.org/10.3390/rel10090502>

Attfeld, R. (2016). Voz Biocentrism. *The International Encyclopedia of Ethics*, Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley>.

com/doi/book/10.1002/9781444367072 [Consultado el 20 de octubre de 2021].

Bedón Garzón, R. (2016) Contenido y aplicación de los derechos de la naturaleza. *Ius Humani, Revista de Derecho*, N°5, 2016, pp. 133-148. 10.31207/ih.v5i0.124

Boslaugh, S. E. (2016) Voz Anthropocentrism en Encyclopaedia Britannica. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/anthropocentrism> [Consultado: 10 de octubre de 2021].

Brennan A.; Yeuk-Sze, L. (2016) Voz *Environmental Ethics* en Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> [Consultado: 1 de octubre de 2021]

Charpleix, L. (2018). The Whanganui River as Te Awa Tupua: Place-based law in a legally pluralistic society. *The Geographical Journal*, N° 184, Issue 1, pp. 19-30. DOI:10.1111/geoj.12238

Deckha, M. (2020). Unsettling anthropocentric Legal Systems: Reconciliation, Indigenous Laws and Animal Personhood. *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 41, Issue 1, pp. 77-97. <https://doi.org/10.1080/07256868.2019.1704229>

Erdős L. (2019) *Green Heroes. From Buddha to Leonardo DiCaprio*. Springer International Publishing, Suiza.

Gobierno de Nueva Zelanda. Voz Te Ara en *The Encyclopedia of New Zealand*. Disponible en: <https://teara.govt.nz/en/teao-marama-the-natural-world/page-5> [Consultado: 2 de octubre de 2021].

Gudynas, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica.

Tabula Rasa, N° 13, pp. 45-72. DOI:10.25058/20112742.404

Hasson de Oliveira, V. (2020) Direitos da Natureza no Brasil: o caso de Bonito- PE en LACERDA, L. (Coordinador) *Direitos da Natureza, marcos para a construção de uma teoria geral*. Sao Leopoldo, Casa Leiria, pp. 131-146.

Hogan, M. (2007) Standing for nonhuman animals: Developing a Guardianship Model from dissents in Sierra Club. Vs. Morton. *California Law Review*, Vol. 95 (513), pp. 513-534. <https://doi.org/10.2307/20439100>

Horta, O. (2009) El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Revista de Bioética y Derecho*, N° 16, pp. 36-39.

Huanacuni, F. (2016) Los derechos de la Madre Tierra. *Revista Jurídica Derecho*, Vol. 3, N° 4, pp. 157-169.

Iors, C. (2019) From Rights to Responsibilities using Legal Personhood and Guardianship for Rivers. En: MARTIN, B; TE AHO, L; M HUMPHRIES-KIL, M. (Editores). *ResponsAbility: Law and Governance for Living Well with the Earth*. Londres y Nueva York: Editorial Routledge, pp 216-239.

Islam, M; O'Donnell, E. (2020) Legal rights for the Turag: rivers as living entities in Bangladesh. *Asia Pacific Journal of Environmental Law*, Vol.23 (2), pp. 160-177. DOI:<https://doi.org/10.4337/apjel.2020.02.03>

Kaufmann, C; Martin, P. (2018) Constructing Rights of Nature Norms in the US, Ecuador and New Zealand. *Global Environmental Politics*, Vol. 18 (4), pp. 43-62. doi:10.1162/glep_a_00481

- McKeown, M. (2019) The trees are still standing: The backstory of Sierra Club. V. Morton. *Journal of Supreme Court History*, Vol. 44 (2), pp. 189-214.
- Madjarian, G. (2009) El derecho del hombre a disponer del mundo. *Gazeta de Antropología*, Nº 25/2.
- Mattar, S. (2012) "Yeats, Fairies and the New Animism". *New Literary History*, Vol. 43, Nº 1, pp. 137-157. DOI:10.1353/nlh.2012.0006
- Megías Quirós, J.J. (2014). El dominio sobre la naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano. *Persona y Derecho*, Nº 70, pp. 147-169. <https://doi.org/10.15581/011.70.147-169>
- O'Bryan, K. (2019) The changing face of river management in Victoria: The Yarra River Protection (Wilip-gin birrarung murrn) Act 2017 (Vic). *Water International*, Vol. 4 (6-7), pp. 769-785. <https://doi.org/10.1080/02508060.2019.1616370>
- O'Donell, E; Talbot-Jones, J. (2018) Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand and India. *Ecology and Society*, Vol. 23 (1), Art. 7. <https://doi.org/10.5751/ES-09854-230107>
- O'Donell, E. (2018) At the Intersection of the Sacred and the Legal: Rights for Nature in Uttarakhand, India. *Journal of Environmental Law*, Issue 30, pp. 135-144. <https://doi.org/10.1093/jel/eqx026>
- Prada Cadavid, A. (2012) Antropocentrismo jurídico: Perspectivas desde la filosofía del derecho ambiental. *Criterio Libre Jurídico*, Vol. 9 (1), pp. 29-43.
- Rodgers, C. (2017). A new approach to protecting ecosystems: The Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017. *Environmental Law Review* Vol. 19 (4), pp. 266-279. <https://doi.org/10.1177/1461452917744909>
- Salazar Ortiz, V; Láriz Durón, J. (2017). Una crítica al antropocentrismo desde la ética ambiental. *Euphyía*, Vol. 11 (20), pp. 107-130. <https://doi.org/10.33064/20euph1363>
- Strack, M. (2017). Land and rivers can own themselves. *International Journal of Law in the Built Environment*, Vol. 9 (1) pp. 4-17. DOI:10.1108/IJLBE-10-2016-0016
- Tanasescu, M. (2016) *Environment, Political Representation and the Challenge of Rights*. Palgrave MacMillan, London.
- Tepper, E; Whitehead, C. (2018). Moon Inc.: The New Zealand model of granting legal personality to natural resources applied to space. *New Space*, 6 (4), pp. 288-298. <https://doi.org/10.1089/space.2018.0025>
- The Cyrus R. Vance Center. (2020). *Rights of Rivers. A global survey of the rapidly developing Rights of Nature jurisprudence pertaining to rivers*. Oakland: The Cyrus R. Vance Center, Earth Law Center, International Rivers.
- Viaene, L. (2021). Indigenous Water Ontologies, Hydro-Development and the Human/ More Than Human Right to Water: A Call for Critical Engagement with Plurilegal Water Realities. *Water*, Vol. 13 (1660), pp. 1-22. <https://doi.org/10.3390/w13121660>
- Yu, M; Yi, L. (2009) Biocentric Ethical Theories. Teng y Ding (Editores) *Environment and development*, Vol. II. EOLSS, UNESCO, Oxford, Reino Unido.

APUNTES PARA UNA REFUNDAMENTACIÓN DE LA DEMOCRACIA

NOTES FOR A REGROUNDING OF DEMOCRACY

Guillem Compte Nunes

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México
guillemcn@gmail.com

Recibido: junio de 2021
Aceptado: septiembre de 2021

Palabras clave: Democracia, Constituyente, Autodeterminación, Republicanismo, Deliberacionismo.
Keywords: Democracy, Constituent, Self-determination, Republicanism, Deliberationism.

Resumen: Desde un enfoque normativo e interdisciplinario se realiza una crítica a la democracia liberal-representativa a partir del modelo principal-agente, lo cual supone identificar un conflicto de interés político que vicia el gobierno representativo. Se muestra, a continuación, cómo ese conflicto, en distintas versiones, aparece en teorías de la ciencia política, la administración pública y el derecho, y que su resolución reiteradamente implica cierta separación de poderes. Con base en este análisis, se propone un nuevo fundamento para la democracia, consistente en la propiedad popular directa del sistema político, que puede institucionalizarse en un Poder Ciudadano.

Abstract: From a normative and interdisciplinary approach, a critique of liberal-representative democracy is made based on the principal-agent model, which entails identifying a conflict of political interest that vitiates representative government. It is then shown how this conflict, in different versions, appears in theories of political science, public administration and law, and that its resolution repeatedly implies a certain separation of powers. Based on this analysis, a new foundation for democracy is proposed, consisting of direct popular ownership of the political system, which can be institutionalized in a Citizens' Power.

1. Introducción

La democracia liberal-representativa integra dos contradicciones. Por un lado, su alianza con el capitalismo enfrenta el interés económico particular al bienestar colectivo (Piketty, 2014). Por otro lado, ella se fundamenta en el proceso electoral, un mecanismo de selección aristocrático (Manin, 1997). Este trabajo aborda la segunda incoherencia; argumenta que la identificación del gobierno democrático con un go-

bierno votado configura un conflicto de interés político para la clase gobernante, que mutila la soberanía popular y tiende a degenerar en oligarquía. Este conflicto de interés político ha sido identificado desde distintas disciplinas y teorías, y para corregirlo repetidamente se aconseja cierta separación de poderes. Aquí me propongo recoger este hilo interdisciplinario, clarificarlo conceptualmente y, con ello, fundamentar la democracia no en el consentimiento ciudadano a que gobierne una élite, por votada que sea, sino en la posesión popular directa del sistema político. Esto implica una separación de poderes entre soberano y gobernante que asegure que el segundo gobierna para el primero y no para sí mismo.¹ (Y quizás esta ruta incentive romper la complicidad entre democracia y capital.)

En la primera sección del trabajo cuestiono el vínculo gobernante-gobernado en la democracia representativa a partir de una crítica a la rendición de cuentas política-electoral. A continuación, presento el modelo principal-agente, habitualmente empleado para caracterizar la relación representante-representado. Me fijo en uno de sus supuestos teóricos, la iniciativa del principal para estructurar los incentivos del agente, que resulta ser ficticio, lo cual apunta a una ausencia efectiva del soberano en la democracia existente. En la segunda parte, realizo un recorrido por diversas corrientes teóricas; muestro la preocupación en cada una por el conflicto de interés político y cómo se propugna cierta separación de poderes. Este análisis prepara el camino para una síntesis normativa sobre la democracia, que expongo

1. Hace unos años escribí un documento de trabajo en el que propongo esta misma separación de poderes, aunque sin profundizar en la raíz del problema (Compte, 2008).

en la siguiente sección. Fruto de esta reflexión teórica, planteo la instauración de un Poder Ciudadano que, como delegado del soberano, se ocupa de diseñar el sistema político. Cierro con una conclusión.

2. La ausencia efectiva del soberano

La condición *sine qua non* del régimen político o sistema de gobierno conocido como democracia representativa es, como indica su calificativo, la elección popular de representantes políticos, específicamente a los poderes ejecutivo y legislativo (Sartori, 2002: 30). La extendida insatisfacción popular con el funcionamiento de la democracia y la consecuente formulación de una ‘crisis de representación política’ (Salazar, 2014) han conducido, entre otros debates, a una discusión sobre qué tanto el proceso electoral, que instituye la relación de representación, permite sujetar los representantes políticos a una rendición de cuentas política.

La rendición de cuentas goza de consenso conceptual (Bovens et al., 2014: 3-4). A decir de Schedler (1999: 17), “A rinde cuentas a B cuando A está obligado a informar a B sobre las (pasadas o futuras) acciones y decisiones de A, justificarlas y padecer castigo en caso de una eventual mala conducta.” La rendición de cuentas política supone que el representante se justifique ante el votante y se someta al juicio de las urnas. En el marco democrático, la rendición de cuentas presenta dos caras (Bovens et al., 2014: 7-11): se puede entender como norma o virtud, o como mecanismo institucional. Así, en la rendición de cuentas política el representante debe rendir cuentas ante el representado y ello ocurre mediante la elección.

La rendición de cuentas política se encuadra en un proyecto más ambicioso de rendición de cuentas gubernamental, predicado en la creciente complejidad del aparato político-administrativo (Bovens et al., 2014: 17; Heidelberg, 2020: 18), que ha generado una constelación de dispositivos estatales de rendición de cuentas (Jenkins, 2007: 136; Philp, 2009: 43). Estos mecanismos buscan tanto legitimar la democracia representativa –ya que, supuestamente, a mayor rendición de cuentas más y mejor democracia– como mejorar la calidad de la representación política y, en general, del funcionamiento del Estado.

Regresando al dispositivo electoral, ¿garantiza suficiente rendición de cuentas política? La literatura especializada en esta cuestión responde que no, por diversos motivos. Aún en condiciones ideales (p. ej. información sobre desempeño disponible, ciudadanía informada), que no se cumplen en la práctica (Maravall, 1999; Fung, 2006: 672; Warren, 2008: 54; Murakami, 2008; Guerrero, 2014), las elecciones son un mecanismo sumamente impreciso, porque un único voto juzga un sinfín de actores y acciones gubernamentales (Manin et al., 1999: 50). Además, el voto es infrecuente y persigue dos fines no necesariamente compatibles: por un lado, seleccionar políticas y políticos deseables (rendición *ex ante*); por otro lado, sancionar la conducta política (*ex post*) (Manin et al., 1999: 45). Finalmente, rendir cuentas supone establecer un intercambio discursivo entre representantes y representados (Philp, 2009: 44); la campaña electoral, sin embargo, constituye un ejercicio de márketing político unilateral.

La rendición de cuentas política o administrativa usualmente se ha modelado, siguiendo la teoría económica contractual,

como relación entre principal y agente (Brennan y Hamlin, 2000: 101; Gailmard, 2014; Bovens et al., 2014). El modelo principal-agente insta la delegación, por parte de un principal, de una tarea a un agente, cuya rendición de cuentas al principal se refleja en un contrato. En otras palabras, el contrato, diseñado por el principal, estructura los incentivos para que el agente cumpla con la tarea encomendada satisfactoriamente (a juicio del principal). El modelo, asimismo, asume asimetría informacional y divergencia de intereses. Al delegar, el principal renuncia al conocimiento completo de lo que la tarea implica. De otra parte, el interés propio del agente no necesariamente coincide con el del principal; por ejemplo, le puede interesar más perpetuarse como agente que cumplir cabalmente con la tarea encomendada (Miller, 2005). Por ello, de nuevo, el contrato debe incentivar al agente a atender suficientemente el interés del principal. En términos políticos, el pueblo (principal) delega a los representantes (agente) la tarea de gobernar por medio del ‘contrato’ electoral (Stempien, 2012: 106). En concordancia con los dos supuestos, la ciudadanía posee menor información que los gobernantes sobre la acción gubernamental y los intereses de sendos bandos pueden discrepar.

Pese a su aparente coherencia y aplicabilidad, el modelo ha sido cuestionado a nivel teórico, por estos y otros supuestos (Waterman y Meier, 1998; Miller, 2005; Philp, 2009: 42; Gailmard, 2014; Katz, 2014), y a nivel empírico, por sus resultados mixtos (Bovens et al., 2014: 15; Malloy, 2014; Warren, 2014: 46). Aquí no incumbe examinar todas estas críticas, sino solamente destacar una carencia teórica significativa. Se trata de la iniciativa del principal, que implica que éste estructure

los incentivos o, dicho de otra forma, diseña el contrato (Gailmard, 2014: 92). Entre los supuestos del modelo principal-agente Gary Miller (2005: 206) señala la “iniciativa que recae en un principal unificado. El principal actúa racionalmente con base en un conjunto coherente de preferencias y puede iniciar [la relación con el agente] ofreciendo un contrato.”

En realidad, que la ciudadanía ofrezca un contrato electoral es una ficción (Manin et al. 1999: 43). Estos autores la justifican apelando a una delegación total de la tarea gubernamental. Ello implica que cada elección sería una encarnación coyuntural del contrato original, recogido en la constitución política, que especifica la entrega completa de la actividad gubernamental a representantes políticos. Pero este argumento se abre a dos críticas: que el contrato constitucional responda a intereses de las élites, y no del pueblo llano, ya sea en la primera redacción de la carta magna o en subsecuentes enmiendas; y que, con el paso del tiempo, el contrato constitucional quede obsoleto, es decir, que no refleje el mejor interés común. En todo caso, el pueblo no estructura los incentivos de sus representantes, como indican Richard Katz (2014: 183), de pasada, y Eoin Carolan (2009: 65) en relación con la provisión de servicios estatales.

Igualmente, John Ferejohn (1999: 136) afirma que el supuesto de iniciativa contractual es una “historia inofensiva,” en tanto que ficción, pero también porque “con suficiente competencia entre agentes potenciales, da igual si el agente es quien diseña el contrato. La competencia entre agentes potenciales inducirá que cada uno ofrezca contratos que son óptimos desde el punto de vista del principal.” Este razonamiento, propio de Adam Smith, resulta inverosímil. No hay eviden-

cia alguna de que la ‘mano invisible’ garantice la optimización del contrato político para el principal; más bien, se trata de una doctrina sobre las bondades del mercado económico trasladada a la política. Además, constituye un razonamiento paternalista, porque asume que la teoría económica puede dictar que el agente tome la iniciativa contractual, en lugar de dejar que el principal decida si eso le conviene. Además, Ferejohn alega que en realidad el principal está fragmentado en grupos con intereses en conflicto; por tanto, tiene un “problema de coordinación” que “parecería conducir a un problema de acción colectiva potencialmente intratable” (1999: 150). Ello haría inevitable entregar la iniciativa al agente. Pero éste es un argumento circular, porque cualquier actor social responde precisamente a la estructura de incentivos que lo atraviesa.

Dicho esto, en la práctica los agentes políticos estructuran sus propios incentivos, tanto a nivel coyuntural, en cada elección, como a nivel estructural, al incidir directamente sobre el marco constitucional-legal. Ello supone un continuo conflicto de interés que beneficia al agente y perjudica al principal; básicamente, ocurre un traspaso de principalidad del principal al agente, aunque el primero conserva su título de forma honorífica, para legitimar el sistema político mediante el mito de la democracia como gobierno del pueblo. Esta ausencia efectiva del soberano popular conduce a un ahuecamiento del régimen democrático (Mair, 2013).

La tesis que elaboraré en este trabajo es que la violación del supuesto de iniciativa contractual del principal no es sólo una falla teórica del modelo principal-agente, sino, sobre todo, la cardinal deficiencia de la democracia existente, que relega la ciudadanía a un papel político marginal,

dado que el contrato político, coyuntural y estructural, está establecido por la élite política. Si bien es cierto que las elecciones extraen cierta rendición de cuentas, el agente controla la relación con el principal (Ferejohn, 1999: 132). Cuando J. S. Malloy (2015: 79) afirma, en relación con los incentivos para la rendición de cuentas electoral, que “los políticos deben sentirse inducidos por potenciales recompensas y disuadidos por potenciales castigos,” omite que son los mismos políticos, no la ciudadanía, quienes establecen esas recompensas y castigos.

Si la delegación de la tarea de gobierno al agente no debe ser completa, ¿qué poder retiene el principal? ¿De qué manera puede el principal ejercer iniciativa en el contrato político? ¿Qué significa que establezca la estructura de incentivos para el agente? A grandes rasgos, el trabajo de gobernar un Estado puede dividirse en dos rubros, el diseño y la operación del sistema político. El primero incluye definir procesos estructurales o sistémicos que condicionan fundamentalmente la operación del sistema político, como por ejemplo la ley electoral, las condiciones laborales de los servidores públicos, el sistema anticorrupción, o cómo medir el desempeño gubernamental, pero también la gestión de enmiendas constitucionales de corte estructural e incluso la misma refundación del orden constitucional. El segundo implica la producción e implementación del marco legal con base en el diseño político-institucional, es decir, la creación y ejecución de políticas públicas en distintas esferas de la actividad humana (salud, educación, economía, medio ambiente, cultura, etc.). La demarcación de estos dominios, diseño y operación (polity y policy, en inglés), no pivota en la distinción entre constitución política y

ley, porque las constituciones incluyen disposiciones no estructurales y ciertas leyes tienen carácter estructural; radica, más bien, en la identificación de lo que se puede denominar el conflicto de interés político fundamental.

Michael Davis (1982: 21) define: “una persona tiene un conflicto de interés si a) tiene una relación con otra persona que requiere que ejercite su juicio al servicio de esa otra persona y b) tiene un interés que tiende a interferir con el ejercicio adecuado de su juicio en esa relación.” El conflicto de interés político fundamental implica dos niveles. Por un lado, ocurre cuando el agente político especifica (o evita especificar) cualquier norma jurídica que condiciona de forma directa su propia carrera política, como profesional de la política, o el estatus de la clase política, como élite especializada. Por otro lado, en un nivel de abstracción superior, el conflicto fundamental opera de forma indirecta cuando el agente político define cualquier norma jurídica en el marco de un sistema político que no resuelve el conflicto de interés en el primer nivel; o sea, las políticas públicas de salud, educación, etc. están indirectamente condicionadas por el conflicto de interés relativo a la ley electoral, las retribuciones de los servidores públicos, etc. si el agente determina este segundo tipo de normas. Hablo, pues, de conflicto fundamental en tanto que concierne al agente como tal y no como fulanito o menganita.

3. El conflicto de interés político como patrón teórico

En adelante, argumentaré que la deficiencia normativa principal –que no única– de la democracia representativa consiste en

su inatención al conflicto de interés político fundamental. El modelo principal-agente me ha permitido introducir este diagnóstico; en esta sección reviso diversas teorías que apuntan en la misma dirección. Adelanto que, bajo esta conceptualización de confusión de intereses, los remedios abogan por su separación, y que ello apunta a una concepción de democracia fundamentada en la propiedad o posesión popular del diseño del sistema político.

3.1 Teoría política-administrativa liberal

La teoría política-administrativa liberal proporciona un primer ángulo de reflexión acerca del conflicto fundamental, en relación con la separación clásica de poderes y, recientemente, la autonomización de órganos gubernamentales. El gobierno representativo surge de las revoluciones estadounidense y francesa, pero sus bases teóricas se sientan en el pensamiento liberal, particularmente de Locke y Montesquieu. Locke (2000 [1689]) teoriza sobre la necesidad de un gobierno limitado (Segundo Tratado, cap. 11, no. 135), en oposición al absolutismo. Aunque, como Rousseau más adelante, enfatiza la supremacía del poder legislativo (cap. 10, no. 132), deja entrever la separación de poderes (cap. 11, no. 136) que luego Montesquieu (1989 [1748]) canoniza en la división tripartita de las ramas ejecutiva, legislativa y judicial (Espíritu de las leyes, lib. 11, no. 6).

Según esta doctrina, una rama de gobierno no puede invadir las competencias de otras (separación de funciones), los agentes de cada rama no pueden participar en otras (separación de personas) y cada

rama limita el poder de las demás (gobierno limitado). En realidad, como apunta M. J. C. Vile (1998: 349; también Carolan, 2009: 19), la separación estricta de poderes nunca fue viable por la descoordinación político-administrativa que supondría; el sistema de gobierno, siguiendo la estela americana, ha asumido la interpenetración de personas y funciones en un esquema institucional de denominados pesos y contrapesos (Vile, 1998: 20). En todo caso, el constitucionalismo moderno ha mantenido hasta hoy la división tripartita del pensador francés.

Lo interesante para nuestros propósitos es que, de origen, la democracia representativa integra la resolución institucional del conflicto de interés político que preocupaba en la época, a saber, la confusión de poderes propia del despotismo. Ahora bien, la separación de poderes se realiza en el marco de una división entre gobernantes y gobernados, representantes y pueblo. Los poderes se reparten entre las élites, y no entre gobernantes y gobernados, como sí ocurre en la democracia ateniense, por rotación, o en el gobierno mixto de la República romana, en que la clase plebeya cuenta con sus órganos de gobierno. Este arreglo responde a que, en ambos lados del Atlántico, el gobierno representativo fue diseñado para establecer un gobierno aristocrático, no democrático (Manin, 1997).

El canon de los tres poderes persiste, pero las realidades de gobierno han cambiado significativamente desde el siglo XVIII. En concreto, el papel gubernamental en la dirección de los asuntos públicos ha crecido de forma exponencial, con el correspondiente desarrollo del aparato burocrático. Ello implica, además, que el margen discrecional del poder ejecutivo se ha incrementado sustantivamente,

adquiriendo un papel preponderante en la administración del Estado (Vile, 1998: 373-374; Carolan, 2009: 39-42).

Esta tendencia hacia la complejidad y ampliación de la esfera gubernamental, junto a la erosión pública de la representación política, han generado una nueva ola de separación de poderes, esta vez de una parte del campo burocrático, aunque todavía no se formule como tal en las constituciones políticas (Vibert, 2007: 80; Carolan, 2009: 42-43). Se trata del surgimiento y proliferación de autoridades u órganos/organismos autónomos (o agencias reguladoras independientes, o instituciones no-mayoritarias), encargados de dirigir o regular ciertas políticas públicas con relativa autonomía respecto a los poderes políticos (Vibert, 2007; Lancaster y Abdalla, 2018). Estos órganos han sido motivados por la filosofía de los pesos y contrapesos, específicamente, para resolver conflictos de interés de los poderes políticos.²

Siguiendo el modelo principal-agente, Frank Vibert (2007: 86-92) conceptualiza el conflicto de interés político como asimetría informacional respecto al principal, que el agente explota a su favor; las autoridades autónomas servirían para reducir esa asimetría, transparentando información al público (cf. Majone, 2001:

2. En la literatura se asume que existen una serie de bienes públicos que guían la actividad de estos órganos; su protección y promoción ameritaría un tratamiento técnico, desligado del vaivén ideológico. Ello desmiente la crítica al supuesto de unificación del principal ciudadano, en el modelo principal-agente, en aras del pluralismo. Si bien es cierto que las sociedades democráticas contemporáneas se integran desde y hacia la autonomía individual y la pluralidad social, no cabe concluir la inexistencia de un principal ciudadano con cierto interés general (históricamente construido, ciertamente).

105-106, sobre asimetría temporal.) Esta interpretación, sin embargo, peca de ingenuidad, porque la iniciativa en el establecimiento de dichas autoridades proviene del agente, lo cual debería advertirnos de que no es un movimiento inocente, sino que forma parte del cálculo político del propio agente. Éste terceriza ámbitos de política que: (i) han sido entronizados como apolíticos por las élites, por ejemplo, agencias reguladoras en sintonía con el capitalismo trasnacional (McNamara, 2002; Danisor, 2018: 15 y 22); (ii) son políticamente problemáticos para el agente; o (iii) confieren eficiencia o legitimidad al sistema político, como por ejemplo la organización de elecciones (Thatcher y Sweet, 2002: 4 y 19).

La cooptación política de los órganos autónomos evidencia su construcción política interesada (p. ej. Jenkins 2007: 160-161). Al respecto, este autor avisa que “una alteración sustancial de los marcos legales y constitucionales es necesaria para producir una responsividad [answerability, en inglés] más directa de políticos a ciudadanos.” Por otro lado, la transferencia de agencialidad política a estos órganos tecnocráticos, que no están sujetos a una rendición de cuentas política a la ciudadanía (pero ver Damgaard y Lewis, 2014), incrementa el riesgo de su captura por parte de intereses particulares o, si más no, intereses no representativos de la voluntad ciudadana. Con todo, estas autoridades conforman espacios de construcción de política pública que, por su orientación técnica, se apartan de la lógica partidista de la política tradicional, que favorece el regateo e intercambio de favores, acercándose a un proceso deliberativo, con mayor credibilidad pública (Landwehr, 2015: 43). Su poder decisivo sirve de contrapeso al poder político y,

aunque no rinden cuentas directamente a la ciudadanía, incrementan la rendición de cuentas del sistema político (Manin et al., 1999: 50; Lancaster y Abdalla, 2018).

3.2 Teoría jurídica

Las dos separaciones planteadas por la teoría política-administrativa liberal atienden a conflictos de interés entre agentes políticos, más que la relación con el principal ciudadano, ya que ignoran la posibilidad de que la ciudadanía diseñe o estructure los incentivos del régimen político. En cambio, el campo jurídico aporta dos teorías que permiten identificar y problematizar el conflicto fundamental: la relación entre los poderes constituyente y constituido (ver Carretero, 2008, en clave sociológica), y el derecho a la autodeterminación de los pueblos.

Según Martin Loughlin y Neil Walker (2007: 1), la “paradoja del constitucionalismo moderno” radica en que el poder popular constituyente, que legitima el orden constitucional, no ejerce su poder sino a través de dicho orden. En otras palabras, pese a su titularidad de la soberanía, el pueblo no gobierna; las instituciones políticas, sí. (No obstante, tal paradoja sólo resulta problemática cuando se distingue entre gobernante y gobernado, como en la democracia representativa. En la democracia ateniense el pueblo gobernaba en las instituciones políticas.) Estos autores tipifican la relación constituyente-constituido en cuatro posiciones, que a su vez se pueden dividir según el equilibrio o desequilibrio entre poderes. La tesis liberal, de contención jurídica, argumenta un agotamiento del poder constituyente en la forma constitucional, la cual dispone de mecanismos de enmienda que permiten

su actualización. De este modo, el constituido –la ley– absorbe y anula al constituyente –al pueblo–, que únicamente permanece como mito, retórica o ficción fundacional con función legitimadora. En contraste, la posición radical aboga por la supremacía del poder constituyente, que fundamenta el orden constitucional y puede revolucionarlo (Negri, 1999). Por otro lado, las posturas de equilibrio entre poderes implican una coexistencia armónica, de coarticulación (Tully, 2007), o irritable, de desestabilización recíproca (Christodoulidis, 2007).

Estas opciones teóricas contrastan con la práctica habitual del Estado constitucional, inscrita en la posición liberal (Spang, 2014: 66-68; Azzellini, 2016: 35). Pese a que las constituciones integran mecanismos de reforma constitucional, su activación es marginal. El constitucionalismo convencional teme al poder constituyente, percibiéndolo como potencial fuente de desorden social e inestabilidad política (Colón-Ríos, 2012: 18-21). Lejos de permitir “innovación y ruptura” constitucionales, como afirma Hans Lindahl (2007: 23), los regímenes democráticos existentes en general despliegan un pronunciado conservadurismo constitucional, que ignora demandas populares de cambio político sustantivo y favorece intereses de las élites (Carrozza, 2007: 175-176; Colón-Ríos, 2012: 29).

La capacidad histórica del poder constituyente de irrumpir en determinadas circunstancias, quebrando el orden constituido (aunque no necesariamente con resultado emancipador), muestra lo erróneo de la pretensión de relegar la soberanía popular al mito. Tampoco resulta convincente una posición puramente radical, afincada en la simple superioridad del poder constituyente, porque cualquier con-

vivencia social viable supone la asunción de formas institucionales. De ahí la necesidad de reconocer que ambos poderes cohabitan. Qué tan armoniosa o irritable sea esa coexistencia puede debatirse, pero lo relevante es cómo establecer una tensión productiva que mantenga ambos polos, sin tender al inmovilismo liberal o a la inestabilidad política.

Parece haber acuerdo en que la relación constituyente-constituido requiere cierta apertura al primero por parte del segundo, pero no emerge todavía una propuesta de consenso. Parte del problema es determinar el grado de copresencia institucional del poder constituyente; si es continuo o intermitente. Para Emiliós Christodoulidis (2007: 194) el constituyente aporta la “ruptura” del orden constituido, “que no puede, por definición, extenderse en el tiempo continuo de ‘la negociación democrática’ y la práctica constitucional.” Por el contrario, James Tully (2007: 335) aconseja explotar al máximo las oportunidades de contestación política previstas por el orden constitucional, con el fin de democratizarlo; no asume, pues, la distinción entre política ordinaria y extraordinaria. En todo caso, ambos autores concuerdan en la necesidad de “actuar para crear la posibilidad de actuar en una forma previamente cerrada” (Christodoulidis, 2007: 206).

La teoría del constitucionalismo débil de Joel Colón-Ríos (2012) da un paso adelante en la concreción institucional de la relación entre estos poderes. Colón-Ríos fundamenta y legitima la democracia en el doble pilar de participación ciudadana y apertura constitucional. El constitucionalismo débil contempla un orden constitucional subordinado a la soberanía popular, en tanto que abierto a ser reformulado parcial o totalmente si así lo

desea la ciudadanía. Además del procedimiento ordinario para enmendar el texto constitucional, sin cambiar su estructura fundamental, este autor propone introducir cláusulas que permitan la activación extraordinaria de mecanismos para reformas constitucionales sustantivas. Distingue, en este sentido, entre leyes fundamentales y ordinarias: las primeras establecen la estructura constitucional y las segundas conciernen su aplicación. Así, Colón-Ríos diferencia dos dominios políticos, fundamental y ordinario, y los asigna a cada poder. Esta separación entre soberano y gobierno (Rubinelli, 2020: 227) corresponde a la distinción entre principal y agente. Sin embargo, a mi parecer, el autor no explica satisfactoriamente el alcance del dominio popular, centrado en la ley fundamental, porque no identifica el conflicto de interés político fundamental –valga la redundancia– que permea la democracia representativa. Una ley no es fundamental por ser constitucional, sino porque –estando o no en la constitución– condiciona de forma directa la carrera política del agente, como profesional de la política, o el estatus de la clase política, como élite especializada; luego el cometido primordial de una constitución liberal-representativa de carácter democrático sería establecer claramente los dominios del principal ciudadano y del agente político, y su relación. Como apunta Colón-Ríos (p. 36), la democracia esencialmente implica que el pueblo ejerza su poder constituyente (directamente, diseñando el sistema político, o indirectamente, gobernando a través del agente); pero la delimitación del autor de ese ejercicio a momentos extraordinarios, en línea con Christodoulidis (2007), reduce su relevancia práctica e incentiva su supresión o cooptación por parte del poder constituido, el cual argumentará, en ge-

neral, que no se dan las condiciones para su activación, que el orden constitucional vigente puede lidiar con todo reto político, o que, en última instancia, las élites deben guiar cualquier proceso constituyente (Tully, 2007: 327; Negretto, 2017: 26; Rubinelli, 2020: 11).

En consecuencia, debe pensarse en una coexistencia continua, específicamente, una relación dialéctica (Spang, 2014, cap. 6; Azzellini, 2016: 16). Sin tal retroalimentación el pueblo se aliena, adoptando los intereses que promueve el poder constituido (Christodoulidis, 2007: 190), que tiende al elitismo y conservadurismo político-institucional. La democracia sólo puede existir verdaderamente si está comprometida con su propia renovación; ello en gran parte depende de su apertura continua al poder constituyente, cuya razón de ser estriba en cuestionar y finalmente re-formar o re-normar la sociedad (Spang, 2014: 177).

La autodeterminación, por su parte, está vinculada a la autonomía y la dignidad de las personas (Philpott, 1995: 356). Alude a su capacidad de decidir qué les conviene, sin infringir en la autodeterminación de los demás (Abulof, 2015: 490-491). En el derecho internacional ha sido asociada, tras la primera guerra mundial y gracias al impulso del presidente estadounidense Woodrow Wilson, al proceso de descolonización (Franck, 1992: 53-54). Se trata de un concepto clave para fundamentar la democracia y el Estado democrático (Valadez, 2001; Fan, 2008; Church, 2012). Por un lado, autodeterminarse implica autogobernarse en sentido amplio, tanto a nivel individual como colectivo. Por otro lado, la autodeterminación colectiva obtiene significación plena cuando hay igualdad política entre quienes se autodeterminan (Dahl, 1992, cap. 7), lo cual exige

cierta igualdad socioeconómica (Philpott, 1995: 358; Valadez, 2001: 181-182). De este modo, el régimen democrático –es decir, el autogobierno colectivo basado en la igualdad política entre personas– maximiza la autodeterminación a nivel político (Warren, 2010: 50). “La democracia es, por tanto, un ideal de autodeterminación en que los términos de autogobierno están hechos por los ciudadanos y no otros,” afirma James Bohman (2007: 45). Asimismo, la democracia facilita la autodeterminación individual, garantizando derechos individuales en el marco del gobierno colectivo (Valadez, 2001: 135-138). En consecuencia, la democracia no se justifica apelando a un contrato o consentimiento ficticios, como sostiene la tradición liberal (Valadez, 2001: 109-122; Abizadeh, 2020: 4), sino porque potencia la autodeterminación en ambos planos. Debe cuestionarse, por tanto, qué tanta autodeterminación colectiva se ejerce en la fundación de un Estado no democrático, donde hay una clara separación entre gobernantes y gobernados; o en un Estado que se dice democrático, pero que se caracteriza por la desigualdad política.

Dicho esto, ¿qué significa autodeterminarse en sentido político? Bohman (2007) proporciona varias pistas. De entrada, supone separar el concepto de autodeterminación democrática de la forma histórica que ha adquirido desde el siglo XVIII. Esto relativiza la democracia liberal-representativa y permite imaginar alternativas. En ese sentido, segundo, Bohman enfatiza la capacidad de la ciudadanía de (re)definir el sistema político-institucional: “La democracia es ese conjunto de instituciones por las cuales los individuos son empoderados como ciudadanos libres e iguales para juntos formar y cambiar los términos de su vida en común, inclu-

yendo la misma democracia” (p. 2). Esto implica distinguir, como hace la teoría constituyente-constituido, entre soberano y gobierno, principal y agente, atribuyéndole a cada uno su propio ámbito de actuación directa; la ciudadanía diseña el sistema y el gobierno lo opera. Tercero, para orientar normativamente cómo democratizar la democracia existente, Bohman prioriza la concepción republicana de no-dominación sobre el ideal liberal de no-interferencia, ya que éste es compatible (como ha sido demostrado históricamente) con situaciones de opresión social y, por ende, de desigualdad política, mientras que aquel, no. Para este autor la no-dominación entraña que la ciudadanía tenga “poder normativo sobre la distribución de poder normativo” (p. 9), lo cual, de nuevo, puede interpretarse como la posesión del diseño político-institucional.

En fin, las teorías constituyente-constituido y de autodeterminación no terminan de formular una solución para institucionalizar la relación entre el poder constituyente o de autodeterminación del principal y el poder constituido o de representación del agente. Este avance se ha dado recientemente en la teoría democrática, republicana y deliberativa.

3.3 Teoría democrática

Comenzando con John McCormick (2011), el republicanismo contemporáneo ha desarrollado una propuesta institucional para contrarrestar la dominación actual de las élites políticas sobre la ciudadanía. McCormick recupera la preocupación republicana clásica de Maquiavelo (2011 [1531]: 271) –y, en cierta manera, de Platón y Aristóteles– de que “si se considera la índole de nobles y plebeyos, se

verá en aquéllos gran deseo de dominación; en éstos, de no ser dominados, y, por tanto, mayor voluntad de vivir libres, porque en ellos cabe menos que en los grandes la esperanza de usurpar la libertad” (Discursos sobre la primera década de Tito Livio, lib. 1, cap. 5). Como otros autores, McCormick entiende que el proceso electoral no extrae suficiente rendición de cuentas política para evitar la dominación del agente sobre el principal, lo cual, además, tiene ramificaciones económicas (McCormick, 2011: 178-179). El discurso público de ciudadanía universal y homogénea enmascara intencionalmente la desigualdad político-económica; el sistema vocifera democracia e igualdad, pero ejecuta oligarquía y asimetría (McCormick, 2007). Siguiendo a Maquiavelo (que se inspira en la República romana), McCormick (2011: 183-185) propone establecer un Tribunado de la Plebe, órgano popular que se encargaría de controlar el poder político, esto mediante tres atribuciones: el veto a decisiones de las otras tres ramas de gobierno, la convocatoria de referéndums y la iniciativa de enjuiciamiento a cargos públicos. Detalles aparte, destaca el concepto de poder popular autónomo facultado para supervisar el funcionamiento del agente político. El tribunado actuaría de contrapeso democrático al aristocrático mecanismo electoral. Así, McCormick rescata la noción de constitución mixta de la Antigüedad (p. ej. Aristóteles, Política, libro IV, cap. 9).

Lawrence Hamilton (2014) y Camila Vergara (2020) concuerdan con el diagnóstico de dominación y la propuesta conceptual de McCormick. Hamilton, no obstante, critica que el tribunado tenga un rol reactivo a la actividad gubernamental (p. 62). Apuesta por complejizar el control ciudadano en diversos arreglos institucionales

(pp. 201-205): asambleas distritales que identifican necesidades locales (una idea de Condorcet [ver Urbinati, 2004]); un consejo nacional formado por delegados de las asambleas, que defiende el agregado de intereses, como órgano independiente de la sociedad civil; un tribunalado con poderes legislativos, que representa a la plebe y, por tanto, excluye a quienes forman parte de las clases acomodadas; la reserva de un cuarto del poder legislativo tradicional para representantes votados por las clases subalternas; y medidas para asegurar la identificación y abordaje de necesidades populares, y enmendar la constitución de manera consecuyente.

Por su parte, Vergara aboga por un “constitucionalismo material” que, atendiendo a la incidencia constitucional en las condiciones materiales de vida, institucionalice el ejercicio del poder constituyente (pp. 106-107). Coincide con Hamilton en la pasividad y finalmente subordinación del tribunalado popular de McCormick respecto al gobierno representativo (pp. 232-233), pero le critica que fragmente la plasmación institucional del pueblo en varios cuerpos: “En una república plebeya, la autoridad de los plebeyos, como parte del pueblo que se opone a la élite gobernante, debe ser unitaria y debe ser final” (p. 239). La propuesta de Vergara consiste en una Rama Plebeya, que integra un tribunalado de corte maquiaveliano y una red de asambleas locales, siguiendo a Condorcet (pp. 250-264). El tribunalado “aplica las mociones aprobadas por la red de asambleas y combate la corrupción política” (p. 251). Las mociones incluyen “a) iniciar, vetar, o revocar leyes, políticas públicas, decretos del ejecutivo, decisiones judiciales y nombramientos a cargos públicos; b) iniciar un proceso constituyente; c) proponer enmiendas

constitucionales; d) aceptar o rechazar un borrador de constitución” (p. 252). El tribunalado puede investigar y enjuiciar a cargos públicos por corrupción política, de acuerdo con McCormick.

El poder popular de Vergara recapitula la discusión sobre el conflicto de interés político. Por un lado, aunque acepta la relación de representación entre pueblo y élites, critica la colusión de la clase gobernante (que tampoco se resuelve por medio de órganos autónomos ideados y gestionados con cálculo político). Por otro lado, reconoce la necesidad de institucionalizar el poder constituyente y la autoterminación popular para democratizar el régimen liberal-representativo, rechazando el dualismo ley/política ordinaria versus extraordinaria de Colón-Ríos.

Ahora bien, me parece que estos autores republicanos no identifican adecuadamente el origen de la dominación política. Vergara, por ejemplo, entiende que el sistema político liberal-representativo se ha “corrompido” porque se ha “oligarquizado,” lo cual implica “la promoción de intereses individuales o seccionales, contra aquellos de la mayoría” (pp. 40-41). Sin embargo, esta caracterización no es suficiente; no indica qué hace que un interés particular, del agente, genere dominación política sobre el principal. El conflicto de interés político fundamental ocurre cuando el agente político especifica cualquier norma jurídica que condiciona de forma directa su propia carrera política, como profesional de la política, o el estatus de la clase política, como élite especializada; o sea, cuando el agente estructura sus propios incentivos. La dominación política se origina en la capacidad ilegítima del agente de establecer tales normas; y se elimina devolviendo esa facultad al principal. De esta manera, no es preciso que

un poder popular legisle indiscriminadamente; puede ceñirse a diseñar el sistema político. Otorgar al pueblo un poder legislativo abierto en sí mismo no resuelve la dominación política.

Si el republicanismo se centra en la libertad como no-dominación, la democracia deliberativa enfatiza el valor del intercambio de posturas entre pares para la toma de decisiones democráticas. Se juzga que la racionalidad dialógica (Habermas, 1996) puede fundamentar el orden político de manera más adecuada que la lógica política partidista, basada en la lucha no-deliberativa de intereses (Dryzek, 2010: 159-161; Setala, 2017: 850; Niemeyer y Jennstal, 2018: 336; Smith y Setala, 2018: 311). Tres corrientes disputan el encaje con la democracia existente. Un grupo propugna la colonización del régimen liberal-representativo por la práctica deliberativa, con el fin de evolucionarlo hacia un “sistema deliberativo” (Parkinson y Mansbridge, 2012). Otro, entiende que determinados mecanismos deliberativos pueden complementar, aunque no discutir, la primacía de las instituciones representativas (Gastil, 2000; Lafont, 2020). Por último, hay quienes claramente apuestan por una transición a un sistema político controlado por foros deliberativos con poder decisorio (Warren y Pearse, 2008; Schulson y Bagg, 2019). Aquí me centraré en esta tercera escuela, que comparte con la teoría republicana el diagnóstico de agotamiento de la actual democracia y busca renovarla. A decir de Donald Bello (2018), esta corriente aporta la forma institucional al fondo republicano. En concreto, examino la literatura sobre los denominados minipúblicos y su empleo con fines democratizadores.

Un minipúblico es un foro deliberativo formado por un grupo reducido de perso-

nas, seleccionadas (cuasi-)aleatoriamente, que, con el apoyo de un facilitador y el testimonio de expertos, aborda cierta política pública con el objetivo de formular un posicionamiento, que puede o no incidir en la acción gubernamental dependiendo del papel que se asigne al minipúblico.³ Usualmente estos foros han sido convocados por las autoridades para asesorarlas, sin carácter vinculante; constituyen instrumentos de los poderes políticos, no un poder decisorio alternativo (Smith y Setala, 2018: 307); por ello, sus partidarios ‘fuertes’ sugieren que a futuro se les dote de autonomía político-administrativa (Setala, 2017: 851-853).

La corroboración empírica de la calidad deliberativa de los minipúblicos (Dryzek, 2010: 158-161; Smith y Setala, 2018: 305-306) ha dado pie a propuestas de democratización con base en estos foros. En esta discusión sobresalen los temas de escala y uso. John Parkinson (2003: 181) llama problema de escala a que “las decisiones deliberativas parecen ser ilegítimas para quienes se quedan fuera del foro, pero [que] sumar más que unas pocas personas al foro rápidamente lo convertiría en un evento de discursos, no deliberación.” Aunque algunos autores han hecho de este razonamiento un caballo

3. Los formatos de minipúblico más estudiados y con más recorrido son el jurado ciudadano, la célula de planificación, la conferencia de consenso y la encuesta deliberativa (Smith, 2009: 76-79). Sus ventajas incluyen: inclusividad y representatividad mediante selección (cuasi-)aleatoria de participantes, imparcialidad ideológica (apartidismo), proceso deliberativo motivado por el bien común, incidencia popular directa sobre los asuntos públicos, desarrollo del interés ciudadano en la política, legitimidad procedimental (incluyendo transparencia), y versatilidad en cuanto a objeto de deliberación y nivel jurisdiccional (Smith, 2000 y 2009; Buchstein, 2010).

de batalla (Saward, 2000; Lafont, 2020), se trata de una dificultad más aparente que real. Quienes critican la legitimidad democrática de las decisiones de los minipúblicos no advierten que la práctica política habitual incluye ‘minipúblicos’ no elegidos por las urnas (Sintomer, 2010: 482), como las cúpulas de partido (que determinan la actividad electoral, legislativa y ejecutiva), los tribunales colegiados (que frecuentemente toman decisiones con implicaciones políticas), o los consejos de órganos autónomos (banco central, etc.). El desdén a los minipúblicos por su supuesta ilegitimidad refleja, pues, un condicionamiento cultural acerca de qué califica como democrático o no, y por qué. Los principios de rotación, sorteo y deliberación que configuran estos foros los acercan a la democracia ateniense mucho más que lo que actualmente pasa por democracia (Bouricius, 2013). Por otro lado, Nadia Urbinati (2006: 57-58) ha señalado una distinción clave entre representación y delegación en relación con los procesos constituyentes: “A diferencia de los legisladores, ‘los constituyentes’ son representantes sólo en un sentido simbólico o ético, y no político. Como delegados puros (...) son y deben ser neutrales y desinteresados, no representativos [de intereses de votantes o facciones sociales].” Si se interpreta que los minipúblicos pueden vehicular el poder constituyente, entonces sus integrantes no actúan como representantes políticos, sino como delegados del principal (en el sentido apuntado por Urbinati, no en que deban seguir instrucciones). Aunque es cierto que sería riesgoso confiar en el juicio de un único minipúblico, entiendo que se puede considerar como democráticamente legítima la convergencia de posicionamientos de múltiples foros realizados en paralelo sobre una misma política pública, como

sugiere Robert Goodin (2012: 809) en relación con el establecimiento de normas internacionales de carácter obligatorio para los Estados. Además, para gestionar estos minipúblicos coyunturales convendría ubicarlos adentro de un ecosistema institucional de foros especializados en las distintas partes del proceso político-administrativo (Bouricius, 2013 y 2018). Retomaré este punto más adelante.

En cuanto al uso, Maija Setälä (2017: 849-850) estima que los minipúblicos pueden abordar: problemas complejos, asuntos constitucionales, cuestiones de derechos humanos, problemáticas de largo plazo, conflictos de interés político, situaciones de polarización partidista y búsquedas de información relevante para mejorar la calidad del voto. Esta lista sin priorizar revela cierta confusión sobre qué fundamento normativo debe orientar la actividad de estos foros. En todo caso, la mayoría de propuestas de reforma estructural de la democracia liberal-representativa para integrar un componente deliberativo-popular, que restituya cierto control sobre el sistema político a la ciudadanía, se centran en la faceta legislativa, ya sea para generar o mejorar la calidad de iniciativas legislativas populares y referendums mediante minipúblicos (Leib, 2004; Gastil y Richards, 2013), supervisar a los representantes políticos (Hartz-Karp y Briand, 2009; Schulson y Bagg, 2019), o establecer un poder legislativo ciudadano complementario (Buchstein, 2010; MacKenzie, 2016; Van Reybrouck, 2016; Vandamme y Verret-Hamelin, 2017; Gastil y Wright, 2018; Owen y Smith, 2018; Abizadeh, 2020) o incluso sustitutivo (Burnheim, 2006; Bouricius, 2013 y 2018; Guerrero, 2014). Como ya he comentado en relación con el republicanismo, este enfoque es inadecuado, porque plantea una solución institucional sin clarificar la

raíz del problema, el conflicto de interés político fundamental. Dicho esto, las propuestas enfatizan una ventaja determinante de estos foros ciudadanos respecto a los representantes políticos; en palabras de Michael MacKenzie (2016: 8), “los miembros de una cámara [legislativa] seleccionada aleatoriamente enfrentarían pocos incentivos políticos para activamente favorecer consideraciones de corto plazo por delante de las de largo plazo (...) a menos que piensan que eso sería lo correcto.” Es decir, el mecanismo minipúblico puede, con el diseño pertinente, estructurar incentivos para hacer presente (no representar) al principal –en tanto que voluntad general atemporal fijada en el bien común (Rousseau)– y corregir al agente político. Sólo falta esclarecer que el ciclo temporal del agente no es un problema en sí mismo, ya que la distorsión radica en que éste estructure sus propios incentivos.

Unos pocos estudiosos sí subrayan el conflicto político como objeto de atención prioritaria de los minipúblicos. Un evento detonante de este interés fue la Asamblea Ciudadana de British Columbia, Canadá, que se reunió a lo largo de 2004 para deliberar sobre una reforma al sistema electoral de ese estado (Warren y Pearse, 2008). Esta experiencia, pionera a nivel mundial en “el empoderamiento [gubernamental] de un cuerpo ciudadano para rediseñar las instituciones políticas con el fin de abordar déficits democráticos” (Warren y Pearse, 2008: 7), muestra que los minipúblicos pueden abordar la resolución del conflicto de interés político fundamental que plaga la democracia existente. A raíz de la Asamblea, Dennis Thompson (2008: 21) argumenta que “si los ciudadanos tienen el derecho de escoger representantes, entonces tienen el derecho de escoger el sistema [electoral]

mediante el cual escogen representantes.” En este sentido, “el interés [de los participantes en la Asamblea] no debe ser igual al de legisladores y líderes de partido. Eso crearía un conflicto de interés” (p. 26). Concluye Thompson que las democracias, en general, deberían instaurar una institución ciudadana-deliberativa que elija y supervise el mecanismo electoral. A su vez, John Ferejohn (2008: 211) sugiere que el “modelo de Asamblea Ciudadana” puede tratar cualquier asunto que suponga un conflicto de interés político; y, significativamente, que en “casos ordinarios,” sin conflicto, ese modelo pierde relevancia. En otras palabras, incumbe recobrar la principalidad del principal mediante la gestión del conflicto de interés del agente –no vaciar al agente incorporando su agencia.

Para Yves Sintomer (2018: 352-353) una cámara ciudadana por sorteo cobra valor cuando aborda asuntos que requieren imparcialidad; en consecuencia, recomienda que se ocupe de tres tareas: “definir las reglas del juego político; proponer soluciones a cuestiones muy controvertidas (...); y legislar con miras a largo plazo.” En realidad, el primer encargo engloba los otros dos, porque el foro puede determinar que una regla sea adjudicarse temas controvertidos o de largo plazo. De hecho, Sintomer (2018: 352) justifica estas tareas apelando a la falta de conflicto de interés político de los delegados ciudadanos: “el poder legislativo por sorteo tenderá a reclutar personas no-partidistas sin intereses de carrera [política] que defender, animados por las reglas procedimentales deliberativas para alcanzar un juicio que tienda al interés público.” Sólo queda concluir que el principal ciudadano debe gestionar su relación con el agente político con base en la separación de los domi-

nios “definir las reglas del juego político” y aplicarlas.

Por su parte, Hubertus Buchstein (2019: 372) aconseja que el foro ciudadano atienda asuntos caracterizados por un “déficit de voluntad democrática” por parte de la ciudadanía, cuando ésta carezca de preferencias políticas informadas; y cuestiones de “déficit de neutralidad” por parte de los representantes políticos por razón de conflicto de interés, por ejemplo, la ley electoral o los salarios de los mismos representantes. En cuanto a la primera tarea, parece un encargo demasiado amplio, porque generalmente la ciudadanía está desinformada a nivel político (Olsen, 2013: 456). La segunda concuerda con el planteamiento de Sintomer.

En suma, desde las teorías republicana y deliberativa se escuchan voces que plantean la necesidad de instituir un poder ciudadano que remedie el carácter oligárquico de la democracia liberal-representativa; ello con cierta atención al conflicto de interés político fundamental, aunque el grado de identificación de este problema varía.

4. El Poder Ciudadano

Para criticar la democracia existente, en las secciones anteriores he problematizado la relación entre ciudadanía y gobierno representativo, inicialmente con la ayuda del modelo principal-agente y luego revisando teorías de varias disciplinas. La constante de este análisis ha sido la preocupación por determinado conflicto de interés político y la recomendación de resolver dicha confusión mediante cierta separación de poderes (legislativo vs. ejecutivo vs. judicial; órganos autónomos vs. poderes políticos; poder constituyente vs. poder constituido; autodeterminación

vs. forma de gobierno; poder plebeyo vs. poderes gubernamentales; poder popular deliberativo vs. poderes gubernamentales). Este patrón –diagnóstico: confusión; remedio: separación– conduce a una reformulación del fundamento normativo del régimen democrático.

La democracia supone un autogobierno en sentido efectivo; si implica representación política, ésta debe estar sujeta al pueblo. Contra la creencia liberal-representativa, sostengo que la democracia no se fundamenta en el consentimiento popular al gobierno votado, sino en la posesión popular directa del sistema de gobierno. Posesión directa significa que el pueblo, a través de delegados (como en cualquier proceso constituyente), define continuamente cómo quiere gobernarse, es decir, cuáles son las reglas del juego democrático (sin que se puedan eliminar reglas que lo facilitan). Esto significa que los poderes constituyente y constituido coexisten y mantienen una relación dialéctica productiva. Hasta ahora, sin embargo, el poder constituyente, propio del principal ciudadano, ha sido absorbido por el constituido, del agente político; se debe corregir esta amputación del autogobierno instaurando un poder popular autónomo (con autosuficiencia presupuestal y administrativa) que recobre la titularidad popular de la democracia. Lo denominaré Poder Ciudadano.

El Poder Ciudadano se encarga de diseñar el sistema político o, en otras palabras, establecer los incentivos para sí mismo, como delegado del principal, y para todos los cargos públicos, en su condición de agente. Esto incluye cualquier asunto que genere un conflicto de interés político fundamental, o sea, cuando el agente político específica (o evita especificar) cualquier norma jurídica que condiciona de forma

directa su propia carrera política, como profesional de la política, o el estatus de la clase política, como élite especializada. El autogobierno, pues, consiste en distinguir los dominios políticos de principal y agente, y en que el primero sujete al segundo mediante los incentivos que considere adecuados. De este modo, se transita de un gobierno unipolar, de dominación de la élite gobernante sobre la multitud gobernada, a un gobierno mixto, pero también asimétrico, en que el gobernante es dominado. El Poder Ciudadano no recibe instrucción alguna de los poderes legislativo y ejecutivo; sus decisiones solamente están sujetas a revisión judicial en materia de derechos humanos.

El minipúblico es, metafóricamente, el ladrillo que facilita la construcción del Poder Ciudadano. Constituye una herramienta robusta, versátil y afín a los valores democráticos. Respetando la naturaleza efímera del minipúblico, que permite la rotación ciudadana, es preciso configurar dicho Poder como ecosistema de estos foros, incluyendo un apoyo administrativo estable. Esta configuración multicuerpo no es una propuesta original, sino que nos remite a la democracia ateniense (Bouricius, 2013). Atendiendo a la propuesta de este autor, con algún matiz, el Poder Ciudadano incluye foros para: (a) vincular el Poder a la ciudadanía, (b) establecer la agenda legislativa, (c) impulsar una determinada propuesta legislativa, (d) juzgar una determinada propuesta legislativa, (e) revisar la implementación de propuestas legislativas aprobadas, (f) supervisar el funcionamiento del Poder. Esta separación de funciones evita conflictos de interés adentro de esta rama popular. No entraré en más detalles, pero quiero hacer hincapié en dos facetas; primero, que las propuestas legislativas deben ser

aprobadas por la convergencia de posicionamientos afirmativos de múltiples minipúblicos realizados en paralelo y no por un solo minipúblico. Ello incrementa sustantivamente la validez deliberativa de la decisión. Por otro lado, hay numerosas formas en que el Poder Ciudadano puede y debe relacionarse con la ciudadanía, entre ellas: (i) recoger inquietudes e intereses de propuestas legislativas, (ii) capacitar a la ciudadanía para participar en el Poder, (iii) reclutar (por sorteo) ciudadanos para participar en los distintos foros, (iv) educar a la ciudadanía sobre el Poder y, en general, sobre la democracia.

5. Conclusión

Para inferir su famosa teoría de las revoluciones científicas, dice Thomas Kuhn (1971: 149) que “Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, (...) de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear.” En este sentido, cabe preguntar qué tantas personas en cualquier régimen liberal-representativo creen en ese tipo de democracia, o si creen que eso es democracia. He argumentado que se trata de una democracia mutilada, con ausencia efectiva del soberano popular y secuestrada por la representación política, que con demasiada frecuencia se comporta como oligarquía (Crouch, 2004). Pero mi interés no es solamente desacreditar la política tradicional; sobre todo, he propuesto el Poder Ciudadano, en línea con otras contribuciones, para reimaginar la democracia y fundamentarla en algo mucho más democrático que el permiso a ser gobernado. Las revoluciones políticas requieren nue-

vas ideas, otras representaciones sociales sobre cómo debe funcionar la sociedad. La cuestión de la implementación, que no he abordado aquí, resulta ineludible, pero no obvia la necesidad de creer en aquello que debe sustituir lo que se piensa agotado. A la construcción de la descreencia en el presente político y de la creencia en otra democracia a futuro es que se ha orientado este trabajo.

Bibliografía

Abizadeh, A. (2020). "Representation, bicameralism, political equality, and sortition: reconstituting the second chamber as a randomly selected assembly", *Perspectives on Politics*, 1-16.

Abulof, U. (2015). "The confused compass: from self-determination to state-determination", *Ethnopolitics*, vol. 14, no. 5, 488-497.

Aristóteles (1988 [s. IV a. C.]). *Política*, Madrid, Gredos.

Azzellini, D. (2016). "Constituent and constituted power: reading social transformation in Latin America", en E. Betances y C. Figueroa Ibarra (eds.) *Popular sovereignty and constituent power in Latin America: democracy from below*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 15-40.

Bello Hutt, D. (2018). "Republicanism, deliberative democracy, and equality of access and deliberation", *Theoria*, vol. 84, 83-111.

Bohman, J. (2007). *Democracy across borders: from demos to demoi*, Cambridge, MIT.

Bouricius, T. (2018). "Why hybrid bicameralism is not right for sortition", *Politics & Society*, vol. 46, no. 3, 435-451.

Bouricius, T. G. (2013). "Democracy through multi-body sortition: Athenian lessons for the modern day", *Journal of Public Deliberation*, vol. 9, no. 1, 1-19.

Bovens, M., Schillemans, T. y Goodin, R. E. (2014). "Public accountability", en M. Bovens, R. E. Goodin y T. Schillemans (eds.) *The Oxford handbook of public accountability*, Nueva York, Oxford, 1-21.

Brennan, G. y Hamlin, A. (2000). *Democratic devices and desires*, Nueva York, Cambridge.

Buchstein, H. (2019). "Democracy and lottery: revisited", *Constellations*, vol. 26, 361-377.

Buchstein, H. (2010). "Reviving randomness for political rationality: elements of a theory of aleatory democracy", *Constellations*, vol. 17, no. 3, 435-454.

Burnheim, J. (2006). *Is democracy possible? The alternative to electoral democracy*, Sidney, Sidney University.

Carolan, E. (2009). *The new separation of powers: a theory for the modern state*, Nueva York, Oxford.

Carretero Pasin, E. (2008). "Religiosidades instituyentes/religiones instituidas", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 18, no. 2, 65-81.

Carrozza, P. (2007). "Constitutionalism's post-modern opening", en M. Loughlin y N. Walker (eds.) *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Nueva York, Oxford, 169-187.

Christodoulidis, E. (2007). "Against substitution: the constitutional thinking of dissensus", en M. Loughlin y N. Walker (eds.) *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Nueva York, Oxford, 189-208.

- Church, J. (2012). "G.W.F. Hegel on self-determination and democratic theory", *American Journal of Political Science*, vol. 56, no. 4, 1021-1039.
- Colón-Ríos, J. I. (2012). *Weak constitutionalism: democratic legitimacy and the question of constituent power*, Nueva York, Routledge.
- Compte Nunes, G. (2008). "Accountable democracy: citizens as the 4th power of government", *SSRN Electronic Journal*, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1168289.
- Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*, México DF, Santillana.
- Dahl, R. A. (1992). *La democracia y sus críticos*, Rubí, Paidós.
- Damgaard, B. y Lewis, J. M. (2014). "Accountability and citizen participation", en M. Bovens, R. E. Goodin y T. Schillemans (eds.) *The Oxford handbook of public accountability*, Nueva York, Oxford, 259-273.
- Danisor, D. C. (2018). "The Expert or the People? On the justification of the autonomous authorities", *Revista de Științe Politice*, vol. 57, 13-24.
- Davis, M. (1982). "Conflict of interest", *Business & Professional Ethics Journal*, vol. 1, no. 4, 17-27.
- Dryzek, J. S. (2010). "Mini-publics and their macro consequences", En J. S. Dryzek y S. Niemeyer *Foundations and frontiers of deliberative governance*, Bodmin y King's Lynn, Oxford, 155-176.
- Fan, H. (2008). "The missing link between self-determination and democracy: the case of East Timor", *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 6, no. 1, 176-195.
- Ferejohn, J. (2008). "Conclusion: the Citizens' Assembly model", en M. E. Warren y H. Pearse (eds.) *Designing deliberative democracy: the British Columbia citizens' assembly*, Nueva York, Cambridge, 192-213.
- Ferejohn, J. (1999). "Accountability and authority: toward a theory of political accountability", en A. Przeworski, S. C. Stokes y B. Manin (eds.) *Democracy, accountability, and representation*, Nueva York, Cambridge, 131-153.
- Franck, T. M. (1992). "The emerging right to democratic governance", *The American Journal of International Law*, vol. 86, no. 1, 46-91.
- Fung, A. (2006). "Democratizing the policy process", en M. Moran, M. Rein y R. E. Goodin (eds.) *The Oxford handbook of public policy*, Nueva York, Oxford, 669-685.
- Gailmard, S. (2014). "Accountability and principal-agent models", en M. Bovens, R. E. Goodin y T. Schillemans (eds.) *The Oxford handbook of public accountability*, Nueva York, Oxford, 91-106.
- Gastil, J. (2000). *By popular demand: revitalizing representative democracy through deliberative elections*, Berkeley y Los Angeles, University of California.
- Gastil, J. y Richards, R. (2013). "Making direct democracy deliberative through random assemblies", *Politics & Society*, vol. 41, no. 2, 253-281.
- Gastil, J. y Wright, E. O. (2018). "Legislature by lot: envisioning sortition within a bicameral system", *Politics & Society*, vol. 46, no. 3, 303-330.
- Goodin, R. E. (2012). "How can deliberative democracy get a grip?", *The Political Quarterly*, vol. 83, no. 4, 806-811.

- Guerrero, A. A. (2014). "Against elections: the lottocratic alternative", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, no. 2, 135-178.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*, Cambridge, MIT.
- Hamilton, L. (2014). *Freedom is power: liberty through political representation*, Cambridge, Cambridge.
- Hartz-Karp, J. y Briand, M. K. (2009). "Institutionalizing deliberative democracy", *Journal of Public Affairs*, vol. 9, 125-141.
- Heidelberg, R. L. (2020). "Ten theses on accountability", *Administrative Theory & Praxis*, vol. 42, no. 1, 6-26.
- Jenkins, R. (2007). "The role of political institutions in promoting accountability", en A. Shah (ed.) *Performance, accountability and combating corruption*, Washington DC, The World Bank, 135-181.
- Katz, R. S. (2014). "No man can serve two masters: Party politicians, party members, citizens and principal-agent models of democracy", *Party Politics*, vo. 20, no. 2, 183-193.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*, México DF, FCE.
- Lafont, C. (2020). *Democracy without shortcuts: a participatory conception of deliberative democracy*, Nueva York, Oxford.
- Lancaster, T. D. y Abdalla, R. (2018). "Independent regulatory authorities as mechanisms of political monitoring", *Indian Journal of Public Administration*, vol. 64, no. 3, 331-348.
- Landwehr, C. (2015). "Democratic meta-deliberation: towards reflective institutional design", *Political Studies*, vol. 63, no. S1, 38-54.
- Leib, E. J. (2004). *Deliberative democracy in America: a proposal for a popular branch of government*, University Park, Pennsylvania State University.
- Lindahl, H. (2007). "Constituent power and reflexive identity: towards an ontology of collective selfhood", en M. Loughlin y N. Walker (eds.) *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Nueva York, Oxford, 9-24.
- Locke (2000 [1689]). *Locke: political essays*, Nueva York, Cambridge.
- Loughlin, M. y Walker, N. (2007). "Introduction", en M. Loughlin y N. Walker (eds.) *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Nueva York, Oxford, 1-8.
- MacKenzie, M. K. (2016). "A general-purpose, randomly selected chamber", en Iñigo González-Ricoy y Axel Gosseries (eds.) *Institutions for future generations*, Nueva York, Oxford, 283-299.
- Mair, P. (2013). *Ruling the void: the hollowing of Western democracy*, Nueva York: Verso.
- Majone, G. (2001). "Two logics of delegation. Agency and fiduciary relations in EU governance", *European Union Politics*, vol. 2, no. 1, 103-122.
- Maloy, J. S. (2015). "Intermediate conditions of democratic accountability: a response to electoral skepticism", *Politics and Governance*, vol. 3, no. 2, 76-89.
- Maloy, J. S. (2014). "Linkages of electoral accountability: empirical results and methodological lessons", *Politics and Governance*, vol. 2, no. 2, 13-27.
- Manin, B. (1997). *The principles of representative government*, Nueva York, Cambridge.

- Manin, B., Przeworski, A. y Stokes, S. C. (1999). "Elections and representation", en A. Przeworski, S. C. Stokes y B. Manin (eds.) *Democracy, accountability, and representation*, Nueva York, Cambridge, 29-54.
- Maquiavelo (2011 [1531]). "Discursos sobre la primera década de Tito Livio", en *Maquiavelo*, Madrid, Gredos, 245-633.
- Maravall, J. M. (1999). "Accountability and manipulation", en A. Przeworski, S. C. Stokes y B. Manin (eds.) *Democracy, accountability, and representation*, Nueva York, Cambridge, 154-196.
- McCormick, J. P. (2011). *Machiavellian democracy*, Nueva York, Cambridge.
- McCormick, J. P. (2007). "People and elites in republican constitutions, traditional and modern", en M. Loughlin y N. Walker (eds.) *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Nueva York, Oxford, 107-125.
- McNamara, K. R. (2002). "Rational fictions: central bank independence and the social logic of delegation", *West European Politics*, vol. 25, no. 1, 47-76.
- Miller, G. J. (2005). "The political evolution of principal-agent models", *Annual Review of Political Science*, vol. 8, 203-225.
- Montesquieu (1989 [1748]). *The spirit of the laws*, Nueva York, Cambridge.
- Murakami, M. H. (2008). "Paradoxes of democratic accountability: polarized parties, hard decisions, and no despot veto", *Critical Review*, vol. 20, no. 1-2, 91-113.
- Negretto, G. L. (2017). "Constitution making in democratic constitutional orders: the challenge of citizen participation", en S. P. Ruth, Y. Welp y L. Whitehead (eds.) *Let the people rule? Direct democracy in the twenty-first century*, Colchester, ECPR, 21-39.
- Negri, A. (1999). *Insurgencias: constituent power and the modern state*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Niemeyer, S. y Jennstal, J. (2018). "Scaling up deliberative effects – applying lessons of mini-publics", en A. Bachtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge y M. E. Warren (eds.) *The Oxford handbook of deliberative democracy*, Nueva York, Oxford, 330-348.
- Olsen, J. P. (2013). "The institutional basis of democratic accountability", *West European Politics*, vol. 36, no. 3, 447-473.
- Owen, D. y Smith, G. (2018). "Sortition, rotation, and mandate: conditions for political equality and deliberative reasoning", *Politics & Society*, vol. 46, no. 3, 419-434.
- Parkinson, J. (2003). "Legitimacy problems in deliberative democracy", *Political Studies*, vol. 51, 180-196.
- Parkinson, J. y Mansbridge, J. (2012). *Deliberative systems: deliberative democracy at the large scale*, Nueva York, Cambridge.
- Philp, M. (2009). "Delimiting democratic accountability", *Political Studies*, vol. 57, 28-53.
- Philpott, D. (1995). "In defense of self-determination", *Ethics*, vol. 105, no. 2, 352-385.
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*, México DF, FCE.
- Rubinelli, L. (2020). *Constituent power: a history*, Padstow, Cambridge.
- Salazar Carrión, L. (coord.) (2014). *¿Democracia o posdemocracia? Proble-*

mas de la representación política en las democracias contemporáneas, México DF, Fontamara.

Sartori, G. (2002). *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza.

Saward, M. (2000). "Less than meets the eye: democratic legitimacy and deliberative theory", en M. Saward (ed.) *Democratic innovation: deliberation, representation and association*, Nueva York, Routledge, 66-77.

Schedler, A. (1999). "Conceptualizing accountability", en A. Schedler, L. Diamond y M. F. Plattner (eds.) *The self-restraining state*, Londres, Lynne Rienner, 13-28.

Schulson, M. y S. Bagg (2019, 19 julio). "Give political power to ordinary people", *Dissent*, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/give-political-power-to-ordinary-people-sortition.

Setala, M. (2017). "Connecting deliberative mini-publics to representative decision making", *European Journal of Political Research*, vol. 56, 846-863.

Sintomer, Y. (2018). "From deliberative to radical democracy? Sortition and politics in the twenty-first century", *Politics & Society*, vol. 46, no. 3, 337-357.

Sintomer, Y. (2010). "Random selection, republican self-government, and deliberative democracy", *Constellations*, vol. 17, no. 3, 472-487.

Smith, G. (2009). *Democratic innovations: designing institutions for citizen participation*, Nueva York, Cambridge.

Smith, G. (2000). "Toward deliberative institutions", en M. Saward (ed.) *Democratic innovation: deliberation, representation and association*, Nueva York, Routledge, 29-39.

Smith, G. y Setala, M. (2018). "Mini-publics and deliberative democracy", en A. Bachtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge y M. E. Warren (eds.) *The Oxford handbook of deliberative democracy*, Nueva York, Oxford, 301-315.

Spang, M. (2014). *Constituent power and constitutional order: above, within and beside the constitution*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Stempien, J. R. (2012). "Use of the 'principal-agent' model in the process of investigating and analyzing representative democratic systems", *Przegląd Socjologiczny*, vol. 61, no. 4, 99-121.

Thatcher, M. y Sweet, A. S. (2002). "Theory and practice of delegation to non-majoritarian institutions", *West European Politics*, vol. 25, no. 1, 1-22.

Thompson, D. F. (2008). "Who should govern who governs? The role of citizens in reforming the electoral system", en M. E. Warren y H. Pearse (eds.) *Designing deliberative democracy: the British Columbia citizens' assembly*, Nueva York, Cambridge, 20-49.

Tully, J. (2007). "The imperialism of modern constitutional democracy", en M. Loughlin y N. Walker (eds.) *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*, Nueva York, Oxford, 315-338.

Urbinati, N. (2006). *Representative democracy: principles and genealogy*, Chicago, University of Chicago.

Urbinati, N. (2004). "Condorcet's democratic theory of representative government", *European Journal of Political Theory*, vol. 3, no. 1, 53-75.

Valadez, J. M. (2001). *Deliberative democracy, political legitimacy, and self-*

- determination in multicultural societies*, Boulder, Westview.
- Vandamme, P-E. y Verret-Hamelin, A. (2017). "A randomly selected chamber: promises and challenges", *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 8, no. 2, 173-202.
- Vandamme, P-E. y Verret-Hamelin, A. (2017). "A randomly selected chamber: promises and challenges", *Journal of Public Deliberation*, vol. 13, no. 1, 1-24.
- Van Reybrouck, D. (2016). *Against elections: the case for democracy*, Londres, The Bodley Head.
- Vergara, C. (2020). *Systemic corruption: constitutional ideas for an anti-oligarchic republic*, Princeton, Princeton.
- Vibert, F. (2007). *The rise of the unelected: democracy and the new separation of powers*, Nueva York, Cambridge.
- Vile, M. J. C. (1998). *Constitutionalism and the separation of powers*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Warren, M. E. (2014). "Accountability and democracy", en M. Bovens, R. E. Goodin y T. Schillemans (eds.) *The Oxford handbook of public accountability*, Nueva York, Oxford, 40-55.
- Warren, M. E. (2010). "Beyond the self-legislation model of democracy", *Ethics & Global Politics*, vol. 3, no. 1, 47-54.
- Warren, M. E. (2008). "Citizen representatives", en M. E. Warren y H. Pearse (eds.) *Designing deliberative democracy: the British Columbia citizens' assembly*, Nueva York, Cambridge, 50-69.
- Warren, M. E. y Pearse, H. (2008). "Introduction: democratic renewal and deliberative democracy", en M. E. Warren y H. Pearse (eds.) *Designing deliberative democracy: the British Columbia citizens' assembly*, Nueva York, Cambridge, 1-19.
- Waterman, R. W. y Meier, K. J. (1998). "Principal-agent models: an expansion?",

LOS NEOCONS ESPAÑOLES: SUS IDEAS Y SU INFLUENCIA EN LA POLÍTICA EXTERIOR DE JOSÉ MARÍA AZNAR. UN PENSAMIENTO VICARIO

THE SPANISH NEOCONS: THEIR IDEAS AND THEIR INFLUENCE EN THE FOREIGN POLICY FOR JOSÉ MARÍA AZNAR. A VICARIOUS THOUGHT

Luis de Castro Redondo

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España

luis-documentos@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7114-359X>

Recibido: septiembre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Neoconservador, José María Aznar, política exterior, ruptura, think tank, pensamiento estratégico.

Keywords: Neoconservative, José María Aznar, foreign policy, breaking off, think tank, strategic thinking.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo explicar el hecho político de los neoconservadores españoles que siguiendo a los neocons estadounidenses importaron sus doctrinas sobre política exterior, en especial la teoría de la Hegemonía Benevolente que justifica en virtud del poder norteamericano y de sus ideales democráticos: la subordinación de los Estados Occidentales ante los Estados Unidos. En el artículo se hace consideraciones genéricas sobre el fenómeno neocon en España. Se estudian los principales escritos de los neocons españoles más reconocidos, en particular los que tienen relación con la Guerra de Irak. Su influencia en la opinión pública y sus críticas a la Política Exterior de Rodríguez Zapatero. El artículo termina negando la opinión de reputados profesores como Celestino del Arenal, José Antonio Sanahuja y Manuel Iglesias Cavicchioli que mantiene que fueron los neocons españoles los responsables del giro de la política exterior de José María Aznar en su segunda legislatura entre los años 2002 y 2004.

Abstract: This article aims to explain the political fact of the Spanish neoconservatives who, following the American neoconservatives, imported their doctrines on foreign policy, especially the Benevolent Hegemony theory that justifies by virtue of North American power and its democratic ideals: the subordination of the states Westerners to the United States. The article makes generic considerations about the neoconservative phenomenon in Spain. The main writings of the most recognized Spanish neoconservatives are studied, especially those related to the Iraq War. His influence on public opinion and

his critical opinions on Rodríguez Zapatero's Foreign Policy. The article ends by denying the opinion of renowned professors such as Celestino del Arenal, José Antonio Sanahuja and Manuel Iglesias Cavicchioli, who argue that the Spanish neoconservatives were responsible for the turn in foreign policy of José María Aznar in his second term between 2002 and 2004.

1. Introducción

No se puede mantener que los neocons influyeran en la implementación de la Política Exterior de los gobiernos del Partido Popular porque la Política Exterior que proponen los neocons y las ideas en la que se basa son distintas (salvo en determinados momentos y por motivos circunstanciales) de la Política Exterior que implementa José María Aznar y de sus argumentaciones; lo que ocurrió es que los neocons fueron utilizados por José María Aznar para dar un barniz intelectual a su apoyo a la Política Exterior de George W. Bush en su "guerra global contra el terror". Las publicaciones de este grupo, liderado principalmente por Rafael Bardají y Florentino Portero constituyen el mayor ejemplo de una identificación "sin complejos" con los neoconservadores estadounidenses, su guerra "civilizatoria" y su plena solidaridad con el Estado de Israel: la influencia de los neocons norteamericanos sobre nuestros *neocons* patrios es a través de la lectura de la literatura neocon, aunque con el paso del tiempo van tendiendo relaciones de con importantes think tanks de los Estados Unidos e incluso relaciones de amistad con algunos neocons.

Con la derrota del Partido Popular en 2004 los *neocons* españoles pierden toda

su influencia en el nuevo equipo dirigente del Partido Popular encabezado por Mariano Rajoy y a partir del Congreso de Valencia que refuerza el liderazgo de Rajoy arrecian las críticas contra él y su equipo por parte de los *neocons*.

2. Los Neoconservadores y la Hegemonía Benevolente

En España se ha usado el calificativo neoconservador para englobar a diversas fuerzas políticas de la derecha radical que eclosionaron durante el gobierno de Rodríguez Zapatero intentando crear un clima de opinión en contra de su gestión política: entre otras las plataformas en contra de la conocida como ley de matrimonio homosexual (la Ley 13/2005 que reforma el Código Civil en lo concerniente al derecho a contraer matrimonio), en contra de la enseñanza de la asignatura de Educación para la Ciudadanía, las organizaciones Provida, las organizaciones de víctimas del terrorismo, los medios de comunicación que difundieron las teorías conspirativas del 11-M y los defensores extremos del Mercado. El objetivo de estos actores fue:

Como en el caso de los Estados Unidos, el objetivo no era tanto movilizar votos, como socializar mecanismos de pensamiento que arruinasen las bases del modelo social y político del centro-izquierda, apostar por una hegemonía a largo plazo –un nuevo siglo neocon– alimentada por un estado de ánimo capaz de defender y sustentar a pie de calle, en el día a día, los valores neoconservadores¹.

1. Carmona Pascual, P., García Dorado, B. y Sánchez Moya, A. (2012). *Spanish Neocon. La vuelta neoconservadora en la derecha española*, Madrid, Traficantes de Sueños, 121.

En esta amalgama de grupos derechistas es donde Pablo Carmona y sus compañeras del Observatorio Metropolitano de Madrid incluyen a los neocons. Dentro de este totum revolutum los neocons pierden su identidad y quedan convertidos en unos peones más de la revolución neoconservadora. Los neoconservadores aunque coincidan en los fines últimos con otras fuerzas de la derecha radical tienen unos objetivos propios en política exterior, que a veces son distintos de los objetivos de las otras facciones de la derecha y a los que los politólogos del Observatorio Metropolitano de Madrid les atribuyen haber aportado el corpus teórico de la Política Exterior de José María Aznar:

La posición de Aznar y el PP antes y durante la Guerra de Iraq ha resultado inconcebible para muchos. Sus fundamentos se encontraban, sin embargo, en todo un corpus político promovido fundamentalmente por los neocons. La idea principal de este corpus parte de una situación de guerra que se cierne sobre Occidente, siempre amenazado por distintos agentes externos².

Los neocons españoles importaron de los Estados Unidos la teorías de la Tercera Edad del neoconservadurismo estadounidense³: ésta corriente ideológica es una

más de las que componen la Derecha Norteamericana y sólo se diferencia de las otras en posiciones de política exterior. Los neoconservadores norteamericanos ocuparon cargos importantes en la Administración de George W. Bush y llegaron (junto con actores de otras sensibilidades nacionalistas) a conformar Política Exterior norteamericana desde el Departamento de Defensa y el Consejo de Seguridad Nacional⁴ y a partir del 11 de septiembre del 2001 tuvieron responsabilidad en la gestación y la conducción de la Guerra de Irak⁵.

Los neoconservadores parten de la equivalencia entre los conceptos de *Pax Americana* y *Pax Democrática* de manera que resulten intercambiables⁶; la *Pax Democrática* es la *Pax Americana*, porque son los Estados Unidos quienes la extienden por el mundo a través del fomento de las democracias:

Asimismo, a diferente forma que los pasados poderes imperiales, si los Estados Unidos han creado una Pax americana, esta no viene apuntalada por la conquista colonial o por el engrandecimiento económico. “Norteamérica no tiene imperio que extender o utopía que establecer” dijo el Presidente Bush en su discurso en West Point. Es más, lo que hoy sostiene el orden internacional es la benéfica influencia de los Estados Unidos, alimentada, con seguridad por el poder estadounidense,

Estados Unidos en defender y difundir la democracia en el mundo

2. Carmona Pascual, P., García Dorado, B. y Sánchez Moya, A., *op. cit.*, p. 28.

3. Justin Vaïsse en *Historie du néoconservatisme aux États-Unis: Le triomphe de l'idéologie* señala que después de la Guerra Fría parecía que el movimiento neocon había muerto, pero una Tercera Edad neoconservadora aflora a partir de 1995. Tienen un origen distinto de los miembros de las anteriores edades porque los neoconservadores de la Tercera Edad vienen en su totalidad de las filas republicanas, son hombres de derechas que en política interior no tienen una sensibilidad distinta a las otras corrientes neoconservadoras, y su interés se centra exclusivamente en la política exterior: reivindican la misión de los

4. Mann, J. (2004). *Los Vulcanos. El gabinete de Guerra de Bush*, Granada, Almed, 354.

5. Torres-Soriano, M. R. (2007). “La influencia de la ideología neoconservadora en la gestación y conducción de la guerra de Irak”. *Revista UNIS-CI*, 15, 293-312.

6. Soriano, R y Mora, J.J. (2006). *Los neoconservadores y la doctrina Bush. Diccionario ideológico crítico*, Sevilla, Aconcagua libros, 86.

pero también por la emulación y el reconocimiento en todo el mundo de que los ideales norteamericanos son genuinamente universales⁷.

Robert Kagan insiste en que una de las funciones más beneficiosas que ha cumplido la Hegemonía Benevolente ha sido la de moderar y frenar las tendencias normales de las otras grandes potencias que, en la ausencia de tal poder se hubieran enfrentados en las formas que históricamente han conducido a las guerras y que a esta Hegemonía Benevolente Europa debe su prosperidad⁸. Insistiendo en esta idea escribe uno de los más preeminentes neocon, Rafael Bardají⁹ que la estabilidad del mundo, la libertad de mercado y la democracia dependen de los americanos; ya que no hay alternativa alguna al poder americano. Insiste en que donde Estados Unidos ha intervenido la situación posterior a su intervención siempre ha sido mejor que la que había antes e infinitamente mejor que si no hubieran hecho nada; según Rafael Bardají lo grave hubiera sido que Estados Unidos no quisiera ser un Imperio, porque el mundo se enfrenta a una serie de amenazas, riesgos y problemas cuya solución sólo puede venir de la mano de los americanos¹⁰. Este Imperio

7. Kristol, W. y Kaplan, L. F. (2004). *La Guerra de Irak. En defensa de la democracia y la libertad*, Córdoba, Almuzara, 179-180.

8. Kagan, R. (2003). *Poder y debilidad: Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Madrid. Taurus, 117: “El nuevo orden kantiano de Europa sólo podía prosperar bajo el paraguas del poder estadounidense ejercido según las reglas del viejo orden hobbesiano”.

9. Bardají, R. (2003) “Pax americana”, *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 18, 3-12.

10. Bardají, R. (2003) “La virtud de la hegemonía americana”, *Cuadernos de pensamiento político*, 1, 161-174.

Americano no es una entidad construida sobre la coerción y la ocupación del territorio, sino que se fundamenta en valores, actitudes y en una visión concreta del futuro del mundo: teniendo en cuenta que España no cuenta con muchas opciones lo mejor que puede hacer, aconseja Rafael Bardají, es continuar estrechamente vinculado a los Estados Unidos porque son quienes nos pueden ayudar en todo lo que nos interesa¹¹.

Florentino Portero (otro de los neocon más conocido) asegura que no se puede contar con la ONU para nuestra Defensa y Seguridad porque El Tercer Mundo y el Mundo Árabe han hecho de ella un baluarte contra la globalización liberal, la expansión de la democracia y el respeto a los derechos humanos, y parte de la izquierda occidental la ha convertido en un instrumento desde donde controlar a los Estados Unidos¹². Según Florentino Portero¹³ el Consejo de Seguridad es incapaz de llegar a acuerdos sobre las graves situaciones que afectan a la Seguridad Internacional y el uso del veto bloquea cualquier solución y condena a la ONU a la inoperancia, mientras tanto, los grandes problemas se discuten fuera del ámbito del Consejo de Seguridad y la Asamblea General de las Naciones Unidas se ha convertido en la tribuna desde donde gobiernos dictatoriales dan lecciones de democracia y respeto a los derechos humanos: según Florentino Portero en la

11. Portero, F y Bardají, R. (2004) “España y la reconfiguración del orden mundial”, en vol. col. J. García y G. González de Castejón (coords.) *Perspectivas exteriores 2004: los intereses de España en el mundo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 61-70.

12. Portero, F. ¿Para qué la ONU?. *La Razón*, 5/09/2005.

13. Portero, F. “La imposible reforma de Naciones Unidas”, *Libertad Digital*, 28/03/2005.

Asamblea General se protege a grupos terroristas bajo la excusa de que defienden causas nacionales.

Naciones Unidas había nacido sobre los escombros de la II Guerra Mundial y en la idea de que el acuerdo entre las grandes naciones que habían formado la coalición de guerra – EE UU., la URSS y el Reino Unido– se mantuviera. El proyecto inicial se pudo desarrollar muy limitadamente, al proclamarse en Marzo de 1947 la Guerra Fría, la crisis prebélica entre el mundo liberal-democrático y el bloque soviético. El derecho de veto ejercido por los grandes en el Consejo de Seguridad convirtió a este Directorio en un espectador de la política internacional, sin capacidad real para intervenir. La Asamblea General recogía la representación de los estados, en toda su plena realidad: gobiernos títeres de grandes potencias, regímenes corruptos, estados fallidos... dando lecciones de derechos humanos o de cómo afrontar la proliferación de armas de destrucción masiva¹⁴.

Florentino Portero justifica esta necesidad del paraguas de los Estados Unidos en su conferencia, La crisis de las relaciones transatlánticas: algunas reflexiones sobre la perspectiva europea¹⁵ también asegura que la política exterior de Europa no existe porque los Estados Europeos mantiene posiciones irreconciliables: como vemos en la crisis de Irak donde Francia y Alemania han constituido una alianza junto

14. El nuevo Orden internacional de la década de los noventa: la situación de la ONU y el papel de los EEUU en un mundo globalizado: <http://gees.org/articulos/el-nuevo-orden-internacional-de-la-decada-de-los-noventa-la-situacion-de-la-onu-y-el-papel-de-los-eeuu-en-un-mundo-globalizado> (15/07/2018).

15. La crisis de las relaciones trasatlánticas: algunas reflexiones sobre la perspectiva europea : <http://gees.org/articulos/la-tesis-de-las-relaciones-trasatlanticas-algunas-reflexiones-sobre-la-perspectiva-europea> (19/04/2018).

con Bélgica con el objetivo de impedir que la Alianza Atlántica se sume a las tesis estratégicas de Washington, y por otra parte otros países se han sumado a la tesis estadounidenses de que el terrorismo junto a las armas de destrucción masiva y los estados fallidos son el mayor riesgo para la Seguridad Internacional.

Desde estos puntos de vista se entiende las ventajas que para España supone ponerse bajo el paraguas americano:

¿Cuál puede y debe ser el papel de España en este orden unipolar y cuáles son sus cartas para jugar provechosamente en el mismo? (...) En primer lugar, porque hay una clara conjunción de intereses con Estados Unidos. España sabe por experiencia propia lo que es el azote del terrorismo. Por eso y por el convencimiento de que hay que frustrar la conjunción de armas de destrucción masiva y grupos terroristas, España participa en la operación Libertad Duradera. (...). Todos aquellos que lucharon junto a los Estados Unidos en las dos guerras mundiales salieron beneficiados con ello. España, ausente de esos conflictos, no debería permitirse esta vez quedarse al margen y dejar de ir al lado de los americanos porque sólo con ellos podremos alcanzar los objetivos globales que compartimos a la vez que obtener mayor resonancia y espacio en el tablero internacional: siendo más importante para América, España será más influyente en Europa, Norte de África y donde quiera actuar¹⁶.

3. Los neocons españoles

Rafael Bardají reconoce la rareza de los neocons en un artículo del año 2003 que lleva por título, Ser Wolfowitz en España, pero se congratula que los neocons espa-

16. Bardají, R. Más allá de Irak: España en un orden unipolar. *ABC*, 10/03/2003.

ñoles que los hay, según él, han sido capaces de ofrecer a José María Aznar una política coherente para las circunstancias del momento:

No es fácil ser neoconservador en España. Aquí el término neocon se utiliza como un insulto o como una forma de descalificación y desprestigio (...) Por razones obvias de nuestra cultura política ningún cargo arriesgaría su futuro reconociéndose públicamente como un neocon. Sería crucificado rápida e implacablemente por extremista, aventurero, militarista, desestabilizador y visionario (...) con estos supuestos se puede entender por qué los neocons son vistos con preocupación tanto en la derecha, nada acostumbrada a otra cosa que no fuera la defensa del pasado, y en la izquierda, quien siempre se ha presentado como la detentadora del futuro y de la ética y que no puede admitirse desbancada como supuesta fuerza motora del progreso y el bienestar sin distinciones geográficas, religiosos o culturales¹⁷.

Rafael Bardají encuadra a José María Aznar entre los neocons porque está dispuesto a actuar por defender los intereses nacionales y a usar la fuerza si es necesaria¹⁸. Aznar, años después, le responde con ironía en la presentación del libro, ¿Qué piensan los neocons españoles? Veinte años de análisis estratégico:

Y ahora es el momento de decir que yo tampoco, para decepción de muchos, soy neoconservador. Quizá porque entre mis muchos defectos está en de no haber sido nunca trotskista o maoísta, algo de lo que (...) Soy, más bien un liberal clásico. Sin

embargo, considero que hoy en día es importante saber qué es lo que piensan los neoconservadores, los de España y los de fuera de España¹⁹.

Ignacio Cosidó²⁰ en la presentación del citado libro, resume el ideario neocon español:

1. La democracia tiene una validez universal y en un mundo globalizado su pervivencia depende en gran medida de nuestra capacidad para expandir la libertad en el mundo.
2. La creencia en la superioridad de los valores de verdad, justicia y respeto a la dignidad humana que han fundado nuestra civilización occidental.
3. La certeza de que la libertad está hoy amenazada por el terrorismo yihadista que busca la destrucción de nuestra civilización. Esta amenaza requiere una actuación firme porque el apaciguamiento sólo conduce al suicidio de la democracia.
4. La creencia de que Europa padece hoy una profunda crisis como consecuencia del relativismo moral que la invade, de la pérdida de los valores esenciales que la han forjado a lo largo de siglos de historia y de su incapacidad para hacer frente a sus enemigos.
5. La certeza de que la libertad se encuentra hoy especialmente amenazada en España como consecuencia de un gobierno débil y radical que se arrodi-

17. Bardají R. *Ser Wolfowitz en España*. *La Vanguardia*, 26/11/2003.

18. Bardají, R (2007). “Una visión neoconservadora del mundo de hoy”, en vol. col. GEES (coord.) *¿Qué piensan los neocons españoles? Veinte años de análisis estratégico*, Madrid, Ciudadela, 229-241.

19. Palabras de D. José María Aznar en el acto de presentación del libro: <http://gees.org/articulos/palabras-de-d-jose-maria-aznar-en-el-acto-de-presentacion-del-libro> (21/07/2017).

20. Palabras de D. Ignacio Cosidó en el acto de presentación del libro: <http://www.gees.org/articulos/palabras-de-d-ignacio-cosido-en-el-acto-de-presentacion-del-libro> (22/05/2018).

lla ante el chantaje del terror, que se alinea con quienes pretenden destruir nuestra libertad, nuestra Constitución, nuestra nación y que conduce a España a la marginalidad internacional, al aislamiento y al enfrentamiento con las grandes democracias del mundo.

Florentino Portero antiguo director del Área Política Exterior, Seguridad y Defensa española del Grupo de Estudios Estratégicos (GEES) explica su ideología:

En una sociedad globalizada, la dimensión internacional es capital. (...) La idea *realista* de que los estados sólo tienen *intereses* resulta incompatible con la experiencia democrática, en la que los ciudadanos tienen que avalar políticas. En primer lugar, la catalogación de algo como *interés* tiene, en muchas ocasiones, un importante componente de subjetividad, y no resulta fácil resolver el espinoso tema de quién decide si lo es o no. En segundo lugar, los ciudadanos necesitan dotar a la acción exterior de un componente moral, exigen ver reflejados sus valores en el conjunto de sus actos, salvo causa mayor perfectamente justificada (...) Los liberales, siguiendo a Kant, siempre hemos creído que hay una relación entre libertad y paz, porque la historia nos muestra que las sociedades democráticas tratan de evitar la guerra. La promoción de la democracia tiene, por lo tanto, dos vertientes: garantizar la paz en el plano internacional y defender la dignidad y el bienestar de las personas en el nacional. Quedarse de brazos cruzados no sólo es inmoral ²¹.

Óscar Elía Mañu en una entrevista que se publicó en 2016 con el título, No es ningún misterio que Obama deja un mundo

21. Portero, F (2011). “¿Por qué soy liberal conservador?”, *La ilustración liberal: revista española y americana*, 48, 5.

peor que el que heredó, sigue mantenido su adscripción neocon:

Los primeros artículos “neoconservadores” escritos por Irving Kristol y los textos “fundacionales”, sí es que existe algo así, se remontan a los ochenta: dos décadas antes de la administración Bush y casi tres antes de la de Obama. Sus ideas encontraron acomodo tras el 11S por la claridad moral e intelectual en un momento difícil. Pero esas ideas eran válidas antes que nadie pensase en la existencia de Obama o de la guerra de Irak, y creo que sigue siendo válidas a día de hoy²².

4. Los think tanks neocons españoles

El pensamiento neocon español se ha creado en los think tanks neoconservadores españoles y a través de ellos se ha difundido, éstos son el Grupo de Estudios Estratégico (GEES), la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) y el *Real Instituto Elcano* desde su fundación hasta la salida de Rafael Bardají como Subdirector de Investigación y Análisis en 2004.

El Grupo de Estudios Estratégicos (GEES) es el think tank español más claramente identificado con el pensamiento neocon. Según Carlos Morales:

En España, el ideario del GEES, por su parte, refleja –un conjunto de principios y valores liberal conservadores–, los cuales se han ido reforzando como consecuencia del entorno estratégico cambiante y, particularmente, propósito de la –Guerra contra el Terror–, cuyas posiciones adquirieron un compromiso ideológico y manifestaron

22. <http://fxbonet.com>, 27 de febrero de 2016 (03/10/2017).

voluntad para –definir una posición liberal conservadores en el debate público– auspiciada, sobre todo, por las contribuciones financieras efectuadas por sus donantes, lo que les permite poder continuar luchando por los ideales de libertad –en los que creen firmemente–²³.

El GEES mantiene relaciones con numerosos think tanks neoconservadores de los Estados Unidos entre otros: el Shalom Center Hudson Institute, el Manhattan Institute Center for Security, el Policy Foundation for the Defense of Democracy, el Project for a New American Century, el David Horowitz Freedom Center, el Center for Islamic Pluralism, el Middle East Medai Research Institute, el American Enterprise Institute.

Sergio Guerra Heredia²⁴ estudió los *think tanks* españoles, analizando sus estrategias de comunicación, planteando entre otras las siguientes preguntas: ¿Qué es necesario para que las actividades de los *think tanks* tengan más repercusión? ¿Cuáles son sus acciones de comunicación más prioritarias? ¿Qué presencia tienen los *think tanks* en los medios de comunicación? Sobre el *Grupo de Estudios Estratégicos* a partir de una entrevista a Carmen Calero (Gerente del Grupo de Estudios Estratégicos) concluye que sus trabajos se dirigen a responsables y miembros de los Ministerios de Asuntos Exteriores, Defensa, Economía, Ciencia y Tecnología, a representantes cualificados

de las formaciones políticas, a parlamentarios y a medios de comunicación social.

Sobre el valor intelectual de la producción del GEES Juan Pablo Serra insinúa que los trabajos del GEES carecen de valor científico:

Es cierto que el objetivo final de las fábricas de ideas no es tanto el fomento de la investigación y discusión sino la influencia en la toma de decisión por parte de altos cargos que, habitualmente, no tienen demasiado tiempo para leer o pensar. Pero precisamente por ello les compete que los textos producidos vengan precedidos de una dilatada exposición²⁵.

Afirma Rafael Bardají *que* los investigadores que formarían el GEES se conocieron en la Fundación Ortega y Gasset, en los seminarios sobre Política de Seguridad y Defensa y que todo comenzó como una tertulia para intercambiar ideas y opiniones en la que participaban Manuel Coma, Florentino Portero, Jesús Pascual, Jesús Núñez, Román David Ortiz, Ignacio Cosidó y Rafael L. Bardají. Meses más tarde Javier Tussel siguiendo el consejo de Manuel Coma y Juan Avilés creó en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Educación a Distancia un curso de Estudios Estratégico impartido por miembros de este grupo que en 1987 constituyen el Grupo de Estudios Estratégicos (GEES) como una iniciativa completamente privada sin apoyo institucional, sin dependencia ni de gobiernos ni de fondos públicos²⁶. Carlos Taibo pone en duda esta independencia económica del Grupo de Estudios Estratégicos:

23. San-Juan, J. C. M. (2015). "Independencia e ideología de los centros de pensamiento e investigación en política internacional y de seguridad: una perspectiva comparada". *Analecta política*, 5(9), 347-370.

24. San-Juan, M., & Carlos, J. (2017). Los centros de pensamiento y su influencia en la política exterior y de seguridad

25. Serra, J. P (2012). "Neoconservadurismo y Geopolítica: un caso autóctono", *Revista de Estudios Políticos*, 155, 277-289.

26. Ayuda al GEES: www.gees.org/ayuda-al-gees (03/12/2018).

No hay muchos motivos para dar crédito a la independencia con respecto a las arcas del Estado, y los de otras instancias, de la que se presume el GEES, muy bien relacionado con el gobierno español, con el ministro de Defensa, con el Centro Superior de la Información de la Defensa (CESID), con la Embajada de Estados Unidos y con la organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en la época de las presidencias de José María Aznar. La estrecha relación posterior de quien acaso es el muñidor principal del grupo Rafael Bardají con el propio José María Aznar sirve para emplazar ideológicamente, hoy en día, la apuesta del GEES, que opera, por lo que parece, en fluida y productiva colaboración con personas por completo desinteresadas²⁷.

La Guerra del Golfo en el año 1991 les facilitó acceder a las televisiones privadas a la vez que organizaban conferencias incluyendo ponentes neocons norteamericanos: a partir de ahí comenzaron a llegar las consultorías.

La Fundación Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos (RIE) se constituye el 26 de noviembre de 2001 por los Ministerios de Asuntos Exteriores, Economía, Defensa y Educación, Cultura y Deporte y la Red Nacional de Ferrocarriles Españoles (Renfe), con su creación se pretende que nuestro país tenga un centro de investigación en temas internacionales con prestigio similar a los think tanks europeos. Se financia con aportaciones de empresas públicas y privadas: Renfe, Prisa, CASA, Cepsa, Seat, Indra Sistemas, SGAE, Telefónica y Zeltia... El Real Instituto Elcano nace con el propósito de ser neutral e independiente de las

27. Taibo, C. (2008). *Neoliberales, neoconservadores, aznarianos. Ensayos sobre el pensamiento de la derecha languaraz*, Madrid, Los libros de la Catarata, 67-68.

fuerzas políticas. Esta neutralidad (al menos durante los dos primeros años entre 2002 y 2004 en los que Rafael Bardají fue Subdirector de Investigación y Análisis) es puesta en duda por Manuel Iglesias Cavicchioli:

Si bien sería inexacto afirmar que durante ese período el Real Instituto se convirtió en un *think tank* neoconservador dada la pluralidad existente en su organigrama en todo momento, si es posible, a nuestro juicio, constatar la proximidad y el apoyo de esta institución a la política exterior del Gobierno de Aznar y especialmente en su posición en torno al conflicto de Irak. En efecto durante los meses que duró la crisis de iraquí las muchas y autorizadas voces contrarias a la participación de España en el conflicto se vieron delegadas a un segundo plano. Ello se evidenció en el hecho de que dominaran claramente los análisis politológicos a favor de la necesidad de la intervención o que el único análisis jurídico *in extenso* del conflicto de Irak lo realizara, para avalar la tesis del Gobierno español, Carlos Ruiz Miguel, catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Santiago de Compostela, próximo, como hemos visto, a las ideas neoconservadoras y el GEES. No hay que olvidar que esta posición jurídica era absolutamente minoritaria en la doctrina española²⁸.

La preponderancia neocon en el Real Instituto Elcano, sea poca o sea mucha, sólo dura hasta el cese de Rafael Bardají y su equipo en 2004, cese al que él denomina decapitación²⁹. Rafael Bardají critica tras la publicación de la Memoria del Real Instituto Elcano del año 2005 con acritud la gestión del nuevo equipo directivo:

28. Iglesias Cavicchioli, M. (2017). *Aznar y los "neocons": el impacto del neoconservadurismo en la política exterior de España*, Barcelona, Huygens Editorial, 37-38.

29. Bardají, R. L. Instituto Elcano: nada que celebrar. *Expansión*, 20/07/2006.

El Real Instituto Elcano pasó por una crisis tras la salida forzada de su anterior dirección de la que todavía no se ha recuperado en términos de audiencia (...) Lo vivimos durante la crisis de Irak y el chantaje a que nos sometió la izquierda del Instituto. Pero el problema actual, cuando el gobierno prefiere cualquier otro socio antes que pactar con el PP, ya no es ese, sino el sectarismo. Y cuando prima el sectarismo interno y externo –como se ha puesto de manifiesto en el reguero de despidos de personal del Elcano– es la credibilidad de la institución lo que se resiente³⁰.

Unos meses más tarde Rafael Bardají³¹ se reitera en la crítica a la mala gestión (según él) de la nueva dirección del Real Instituto Elcano. La acusa de que la producción científica del (RIE) es cada vez menor: disminuyen los análisis breves (análisis del Real Instituto Elcano, ARI) de 200 en el año 2004 a 160 en el año 2005, para acabar en 123 ARI en el año 2006; los Documentos de Trabajo fueron 61 en el año 2004, 53 en el año 2005 y 30 en el año 2006. Se suprimen los puestos de analistas en las áreas de Defensa y Seguridad y Diálogo Transatlántico y en el área de África de Norte apenas hay actividad. El nuevo equipo directivo tampoco encargó una auditoria de la labor del Instituto según Rafael Bardají porque certificaría la escasa independencia política del Real Instituto Elcano, por otra parte la proyección internacional disminuye progresivamente a tenor de las clasificaciones que circulan por la Red.

José María Aznar alcanza la cumbre del Partido Popular en septiembre de 1989 como candidato del Partido Popular a la Presidencia del Gobierno de España (sólo cinco meses antes era Presidente de Cas-

tilla y León) y a la vez que gira el Partido Popular hacia el Centro se ve en la necesidad de proveerse de ideas y de proyectos políticos por lo que decide crear un think tank a imagen de los anglosajones, la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) . Tiene como modelos de think tanks, el Adam Smith Institute (que nace en 1977 en el entorno de Margaret Thatcher) y el Centre for Policy Studies, ambos muy cercanos a los think tanks estadounidenses , la Heritage Foundation, desde donde se elaboró el Contrato por América de Newt Gingrich y el American Enterprise Institute, del que fueron cooptados por la Administración de George W. Bush: Paul H. O'Neill, como Secretario del Tesoro, y Dick Cheney, como Vicepresidente. Todos estos think tanks tienen como objetivos la defensa a ultranza del mercado, el odio a los sindicatos, la reducción del Estado del Bienestar, la desregulación y la política de privatizaciones. La FAES se constituye en Valladolid en 1989³² bajo la dirección de Miguel Ángel Cortes con un patronato constituido por Antonio Fontán, Jaime Lamo de Espinosa, Pérez Llorca, Aldo Olcese , Miguel Blesa y Juan Villalonga y en 1991 amplía su ámbito de regional a nacional trasladándose a Madrid, a un piso cercano al Congreso de los Diputados donde crea un servicio de publicaciones y allí organiza seminarios con profesionales de prestigio para debatir, para conocerse y ampliar el círculo de conocidos: la FAES se acaba constituyendo en un poder en la sombra que provee al Partido Popular de ideas, proyectos y también, de dirigentes, durante los años de la oposición³³.

30. Bardají, R. L. Elcano: viraje a ninguna parte. *La Gaceta de los Negocios*, 2/03/2006.

31. Bardají, R. L. Real restaurante Elcano. *La Gaceta de los Negocios*. 18/12/2006.

32. <https://www.fundacionfae.org> (12/07/2016).

33. De la Hoz, C. (2002). *Pacto de Caballeros. La clave de la sucesión de Aznar*, Barcelona, Belacqva.

El 1 de enero de 2003 se unifica en la FAES cinco de las seis fundaciones que tenía el Partido Popular, la Fundación para los Análisis y los Estudios Sociales, la Fundación Cánovas del Castillo, la Fundación Popular Iberoamericana, el Instituto de Formación Política y la Fundación de Estudios Europeos y al frente de la FAES José María Aznar pone a Miguel Ángel Cortes, a Carlos Aragonés, a Alfredo Tímermans, a Fernando Becker, a Pilar del Castillo, a Gabriel Elorriaga, a Baudilio Tomé y a Arturo Moreno, casi todos miembros del conocido como Clan de Valladolid: el referente ideológico de este equipo es Friedrich Von Hayek, el teórico de la política económica monetarista de Thatcher y Reagan que se resume en la desregulación. La FAES refuerza su ideología neoliberal con fuertes vínculos con varias fundaciones de carácter neocon, vinculadas al Partido Republicano de los EEUU: American Enterprise Institute, American Foreign Policy Council, Atlantic Council of the United States, The Brookings Institution, Carnegie Endowment for International Peace.

Para las Elecciones Generales de 1996 el Partido Popular es incapaz de elaborar un programa electoral de acuerdo con los intereses de José María Aznar por lo que éste encarga a la FAES que elabore un borrador en el que participan Miguel Ángel Cortés, Eugenio Nasarre, Gabriel Elorriaga y José Luis González Quirós, y elige el programa de las FAES:

El programa del equipo del partido es un calco de las tesis tradicionales de la CEOE, sus viejas aspiraciones. Todo se articula en torno a la bajada de las cotizaciones sociales de las empresas como impulso a la creación de empleo y a la recuperación económica. Las recetas de las FAES pasan por el saneamiento presupuestario, preservar el

saldo de la seguridad social y, en la medida de lo posible, ir a la bajada de impuestos para incrementar la capacidad de ahorro, inversión y consumo de los ciudadanos y así crear empleo. Los destinatarios de cada propuesta están claros. El equipo de Génova se está dirigiendo a los empresarios, el de la FAES, a las clases medias³⁴.

Y tras el triunfo electoral y la conformación de su gobierno premia a los miembros de la FAES con ministerios, secretarías de Estado y cargos en empresas públicas, mientras el núcleo duro copa el Gabinete del Presidente: será su unidad de apoyo político.

En febrero de 1997 llega a la FAES como director Alejo Vidal-Quadras que ha sido sacrificado por José María Aznar como Secretario General del Partido Popular en Cataluña para facilitar los pactos con Jordi Pujol en la investidura del año 1996 (aunque Aznar desconfía de él) y en 1999 deja la dirección de la FAES para encabezar la candidatura popular a las Elecciones Europeas de 1999 siendo sustituido por Alfredo Tímermans que convierte a la FAES en un simple anexo del Gabinete de José María Aznar. Tras la derrota del Partido Popular en las Elecciones Generales de 2004 y la llegada de Mariano Rajoy a la Presidencia del Partido, José María Aznar cesa a Baudilio Tomé como director de la FAES que había sido coordinador del programa electoral de Mariano Rajoy y nombra un equipo de dirección de su confianza. Rafael L. Bardají llevó la dirección del área de política internacional desde mayo de 2004 hasta 2012:

Una especie de pequeño laboratorio de ideas dentro de una estructura más grande,

34. De Diego, E (2004). *Pretorianos. De dónde vienen y adónde van los fontaneros de la Moncloa*, Madrid, Martínez Roca, 249.

que, gracias a su experiencia dentro de la comunidad estratégica internacional, le permitía relacionarse esencialmente con otros think tanks del mundo y sirviendo esencialmente como un inspirador de innovación ideológica, esencialmente, para el expresidente Aznar y, en la medida de lo posible para el partido.³⁵

En las FAES trabajan otros analistas en temas internacionales y de seguridad que no tienen adscripción neocon como Alberto Carnero que en el año 2000 fue Director General de Política Exterior para Iberoamérica y que siendo director del área de internacional de la FAES codirigió un informe en el que despliega una estrategia para América Latina, Informe estratégico América Latina. Una agenda de libertad 2012³⁶, y un informe sobre el futuro de Europa que llevó el título, Europa, propuestas de libertad³⁷. Como bien escribe Óscar Elía Mañu:

Muchos de los miembros del GEES, como Rafael Bardají o yo mismo colaboramos con FAES o procedemos de allí y las relaciones son estrechas. Pero efectivamente se trata de organismos diferentes. Yo diría que las diferencias fundamentales son tres: en primer lugar el GEES es un think tank privado, el primero en crearse en España, allá por 1986, lo que le proporciona libertad de acción y de pensamiento, que ha sabido mantener. En segundo lugar FAES es ante todo un think tank del Partido Popular, partido al que lógicamente se debe y al que hasta ahora ha rendido un servicio impagable. El GEES es primero conservador, después

español y sólo después cercano al Partido Popular³⁸.

La FAES deja de ser una factoría de ideas y una cantera de gente para llegar al Gobierno y se convierte en la plataforma política de José María Aznar y de su proyección en América Latina³⁹ y acaba rompiendo con el PP tras más de 25 años vinculada al partido, renunciando a las subvenciones públicas que recibía por esa relación.⁴⁰

5. La producción teórica de los neocons españoles y su influencia social

En este capítulo sólo voy a analizar las publicaciones más relevantes de los neocons españoles; pero es conveniente indicar que la producción teórica de los neocons es muy extensa y prolija y la podemos clasificar en las siguientes categorías: a) informes científicos propios del ámbito de competencia de estos investigadores, como los solicitados por los think tanks e instituciones pública; b) artículos de opinión: aquellos escritos cuya vertiente publicista se hace evidente en su forma de emisión (medio de publicación) o cuándo su sentido está determinado por motivos de índole coyuntural o por el sesgo ideológico de los escritos; c) obras de teoría política considerando a aquellas que se aproximen a un corpus conceptual coherente en torno a los fenómenos políticos y cuya elaboración y exposición

35. San-Juan, M., & Carlos, J., op. cit.,2017, p. 278.

36. Carnero, A. y Cortés M.A (2012). *Informe estratégico América Latina. Una agenda de libertad 2012*, Madrid, FAES.

37. Carnero A. (2009). *Europa, propuestas de libertad*, Madrid, FAES.

38. <http://fxbonet.com> (14/02/2018).

39. Roitman, Marcos: Aznar y la FAES en América Latina – Rebelión: <https://rebellion.org/aznar-y-la-faes-en-america-latina/>

40. Junquera, N. La fundación de Aznar se desvincula del PP. *El País*, 03/09/2016.

guarde sistematicidad; d) obras científicas aquellas susceptibles de un control epistemológico, es decir del intercambio generalizado de críticas por parte de la Comunidad Científica, con sus instituciones de control, de presión y formación autorizadas, tribunales críticos e instancias de control que determinan el valor de las investigaciones.

En España los neocons no consiguieron hacer llegar sus ideas ni a la clase política ni a las élites ni a la opinión pública: es verdad que es un pensamiento vicario del neoconservadurismo norteamericano; que los neocons españoles no tienen el prestigio intelectual de los neoconservadores estadounidenses; que España carece de una red de thinks tanks neoconservadores y que los neocons españoles no ocuparon cargos como en Estados Unidos en la Administración Exterior y de Defensa donde detentaron muchas parcelas de poder. No es el momento de discutir el valor intelectual o teórico de la producción neocon española, lo que, si hay que comentar es que los libros que podemos considerar más señeros de los neocons españoles como, *La Guerra de las Galaxias. Problemas y perspectivas de la nueva doctrina militar de la Administración Reagan*, de Rafael Bardají; *El gasto militar. El Presupuesto de Defensa en España (1982-1992)*, de Ignacio Cossido y *La OTAN: una alianza por la libertad*, de Rafael Bardají y Florentino Portero no causaron ningún impacto en la opinión pública y mucho menos influyeron en la implementación de la Política de Defensa ni tampoco en la Política Exterior española e incluso las ideas de los neocons recogidas en el libro, *Irak: reflexiones sobre una guerra*, publicado por el Real Instituto Elcano no fueron tenidas en cuenta por José María Aznar que hasta el último momento

estuvo a favor de una segunda resolución del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas: el 5 de febrero de 2003, José María Aznar compareció ante el Pleno del Congreso de los Diputados para explicar a petición propia y de los grupos parlamentarios del PSOE, Izquierda Unida y Mixto la posición de su gobierno en la crisis de Irak y afirmó que España es partidaria decidida de que la resolución de la Crisis se resolviera en el seno de la ONU ⁴¹.

Los neocons españoles están próximos a la doctrina que Albert Wohlstetter expuso en su artículo, *The Delicate Balance of Terror* ⁴², que fue muy influyente en la configuración del pensamiento estratégico de la Política Exterior de los Estados Unidos. Albert Wohlstetter escribió en dicho artículo sobre el carácter problemático del equilibrio del terror en el sentido de que no bastaba la capacidad de infringir un daño extremo para disuadir al estado agresor de actuar si las fuerzas de represalia, en este caso, de los Estados Unidos eran vulnerables a un primer ataque. Aseguraba que lo había que hacer era garantizar que una parte de la fuerza militar de los Estados Unidos saliera indemne del primer golpe para tras haber sobrevivido tuviera la posibilidad de causar un daño de grandes dimensiones al estado agresor: opinaba que si el Estado agresor está convencido de que los Estados Unidos tienen esa posibilidad su intención de lanzar un ataque se descartará ante las perspectivas de los daños que iba sufrir en el contraataque. De las ideas de Albert Wohlstetter nació una nueva escuela de pensamiento estratégico, la llamada Es-

41. Gómez de Alba, S. (2020). *Los años de Aznar. Una crónica histórica de quien estuvo allí para contarlo*, Córdoba, Almuzara, 2020, 148.

42. *The Delicate Balance of Terror*. www.rand.org/pubs/papers/P1472.html (11/03/2017).

cuela de Wohlstetter que según, Andrew J. Bacevich para sus miembros:

El advenimiento de la Doctrina Bush representó la culminación de un proyecto que habían perseguido durante décadas. Mucho antes de los acontecimientos de septiembre de 2001, las ideas que ellos habían desarrollado establecieron el escenario para que Estados Unidos abrazara la idea de la guerra preventiva⁴³.

Carlos Coma Canella, que fue presidente del Grupo de Estudios Estratégicos (GEES) en su artículo, *¿Disuasión, divino tesoro o ¿qué es la disuasión?*,⁴⁴ manifiesta su cercanía a las ideas de Albert Wohlstetter e incluso a igual que los neoconservadores norteamericanos a las alturas del año 1988 (el año de la caída del muro de Berlín) creía en la “amenaza soviética”:

En los últimos años, sin embargo, se ha producido un acercamiento de las posiciones europeas a las españolas, la percepción de la amenaza se ha debilitado o ha desaparecido en algunos sectores importantes, que, con todo, no llegan a ser mayoritarios. Es curioso que esta evolución se produzca en el momento en el que aparato militar soviético alcanza la cumbre de su poderío y adopta estrategias ofensivas en el frente europeo⁴⁵.

Ronald Reagan en su campaña presidencial de 1980 utilizó demagógicamente documentos del Comité sobre el Peligro Presente que informaban que las fuerzas armadas de los Estados Unidos estaban decrepitas, que la Unión Soviética había superado en armamento a los Estados

Unidos y que en cualquier momento podía atacar a los Estados Unidos con misiles antibalísticos. Estas informaciones falsas impactaron en la opinión pública americana que tuvo miedo a un conflicto nuclear y respondió no en el sentido que esperaban los neocons del Comité sobre el Peligro Presente, sino adhiriéndose al movimiento pacifista Freeze⁴⁶ lo que obligó a Ronald Reagan a contrarrestar estas movilizaciones con la promesa de acabar con la amenaza nuclear a través de la Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI), que era un sistema de defensa que permitiría interceptar y destruir misiles intercontinentales en pleno vuelo antes de que éstos alcancen su objetivo y el 23 de marzo de 1983 anunció en un discurso televisado su voluntad de patrocinar una investigación que garantizara la defensa espacial. Para E.P. Thompson y B. Thompson:

Está claro que la Guerra de las Galaxias fue un invento del propio presidente. No surgió del Pentágono, ni siquiera del complejo militar-industrial (aunque sí tenían ciertos intereses que defender). En ese momento, el 23 de marzo de 1983, salió de improviso de la cabeza del presidente Reagan⁴⁷.

Esta iniciativa según Rafael Bardají se debía al optimismo de la sociedad americana que había superado la crisis a la que dio lugar la contracultura:

Apoyándose en un decidido retorno a la voluntad de potencia, se aprovecha del optimismo movilizador, producto de un clima general de confianza en el valor de la sociedad americana, en reacción a la crisis moral

43. Bacevich, A. (2011). “Sastres para el Emperador”, *New left review*, 69, 92-113.

44. Coma, M. (1987). “¿Disuasión, divino tesoro o ¿qué es la disuasión?”, *Revista de Occidente*, 78, 7-22.

45. Coma, M. (1988). “En torno al concepto de -amenaza soviética”, *Cuenta y Razón*, 38, 35-42.

46. Álvarez Cotos, S. El freeze Movement. Un nuevo pacifismo, *El País*, 13/06/1982.

47. Thompson, E.P. y Thompson, B. (2003). *La Guerra de las Galaxias: autodestrucción incluida*, Madrid, Comisión Anti-Otan, 6.

de los setenta, para mostrar su rechazo al personal del orden nuclear establecido⁴⁸.

En opinión de Isidro Sepúlveda:

SDI se reiteraba que era un sistema que no pretendía arrasar ciudades sino salvar vidas. Aunque el argumento era falaz –lo que realmente se buscaba era preservar la máxima capacidad de reacción para lanzar un ataque de repuesta–, el principio táctico en que se basaba era real. Tan real como lo era el enemigo y el peligro que suponía su gigantesco, variado y efectivo arsenal nuclear⁴⁹.

En pocos meses la Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI) logró convencer a una buena parte de los estadounidenses (incluso a los sectores más radicales, aquellos que afirmaban que el sistema espacial dibujado por la SDI nunca funcionaría) de su posibilidad, venciendo los fuertes escepticismos iniciales. En abril de 1984 se acuerda implementar la Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI) en un programa presupuestario de 26 billones de dólares que duraría hasta 1989.

Como escribe Rafael Bardají la Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI) influyó en la actitud soviética :

En cualquier caso se esté o no de acuerdo con que la SDI ha sido la generadora de cambio de rumbo y de la actitud soviética en cuestión de limitación de armamentos, es innegable que las últimas propuestas de Moscú encuentran su justificación en la voluntad de hacer aparecer la opción americana como innecesaria. Si la principal causa del programa defendido por arsenales, y por tanto, la

48. Bardají, R. (1986). "SDI 1983-1986: del mito al logo", *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 9, 5-17.

49. Sepúlveda, I. (2006). Promesa o peligro: la materialización de la Iniciativa de Defensa Estratégica. *Boletín Elcano*, (83), 9.

razón estadounidense caerá por su propio peso, parece decir los líderes soviéticos⁵⁰.

En enero de 1986 Rafael Bardají edita el libro, *La Guerra de las Galaxias. Problemas y perspectivas de la nueva doctrina militar de la Administración Reagan*, que junto, a *La verdadera Guerra de las Galaxias*⁵¹, que es una investigación periodística sobre los científicos e ingenieros que participaron en el programa de investigación de la SDI y el libro de Edward P. Thompson y Ben Thompson, *La Guerra de las Galaxias*⁵² (hay otra edición del libro editado por la Comisión Anti-OTAN) son los únicos tres libros editados en España en aquellos años sobre la Iniciativa de Defensa Estratégica, (SDI) cuyo escasa audiencia en nuestro país (incluido su libro) reconoce el mismo Rafael Bardají: " En realidad la Iniciativa de Defensa Estratégica, la SDI, ha tenido escasa relevancia como sujeto de discusión pública en nuestro país, incluso entre expertos y personas directamente conectadas con los asuntos internacionales o de defensa"⁵³.

William Kristol y Robert Kagan critican que durante la administración republicana de George H. W. Bush y la administración demócrata de Bill Clinton entre 1989 y 1999 se redujera el Presupuesto de Defensa. En España esta preocupación por el gasto militar es asumida por Rafael Bardají y por

50. Bardají R. (1986). *La Guerra de las Galaxias. Problemas y perspectivas de la nueva doctrina militar de la Administración Reagan*, Madrid, INAPPS y Rafael Bardají López, 132.

51. Broad, W.J. (1986). *La verdadera Guerra de las Galaxia*, Barcelona, Planeta.

52. Thompson, E.P y Thompson, B. (1986). *La Guerra de las Galaxia*, Barcelona, Crítica.

53. Bardají, R.L. (1986) "España y la SDI: la carrera hacia el cielo", en vol. col. M. Aguirre (coord.) *Anuario sobre el armamentismo español*, Barcelona, Editorial Fontamara, 235-245.

Ignacio Cosidó, que defiende que España como aliada de los EE. UU debe aumentar su gasto militar: Todo esto significa que la solidaridad interaliada ha de manifestarse, en primer término, asumiendo cada nación su cuota en el esfuerzo colectivo si es que quiere protección para sus intereses e influencia en las decisiones⁵⁴.

Ignacio Cosidó publica en 1994, *El gasto militar: el presupuesto de defensa en España (1982-1992)*, basado en su tesis doctoral, *La economía de la Defensa en España 1982-1992*, dirigida por Manuel Coma. Su libro es un trabajo de investigación realizado de acuerdo con las reglas del trabajo científico en el que estudia los Presupuestos de Defensa en España entre 1982-1992, pero parte de las conclusiones que infiere de su investigación tienen un sesgo neocon. Afirma que España ha gastado siempre poco en defensa en relación con su demografía, su poder económico y su importancia en el tablero internacional; que el gasto militar español se ha reducido durante la primera década del gobierno socialista (1982-1992), donde con un crecimiento del PIB del 43% , un aumento de los Presupuestos del Estado del 210% el gasto en Defensa se redujo en un 3,5% en términos reales. Sí se compara el gasto de España en Defensa con el gasto de los países de la OTAN, España es el país que menos esfuerzo realiza en relación con su PIB, siendo casi la mitad que el resto de los países de la OTAN.:

La drástica reducción del gasto militar en relación con el PIB evidencia una importante disminución del esfuerzo global en defensa realizado por el País. La aún más

54. Cosidó Gutiérrez, I. (1996). “Los recursos presupuestarios para la defensa”, en vol. col. F.J. Bautista (coord.) *España y su Defensa. Una propuesta para el futuro*, Madrid, FAES, 347-362.

drástica caída en relación con el conjunto del Gasto Público demuestra que esa caída del esfuerzo en defensa se debe fundamentalmente a una pérdida de prioridad de la función Defensa en relación con las otras actividades del Estado⁵⁵.

Y en la conclusión declara cual fue su intención al escribir el libro:

En cualquier caso no ha sido el interés de este libro hacer futurología, sino únicamente destacar un hecho histórico: la política presupuestaria para la Defensa de los sucesivos gobiernos que han dirigido nuestro país entre 1982 y 1992 está convirtiendo a nuestros ejércitos en meros elementos decorativos sin ninguna capacidad real de actuación⁵⁶.

Carlos Ruiz Miguel se plantea: ¿Es jurídicamente necesaria una nueva resolución para atacar Irak?⁵⁷ y afirma que existen tres argumentaciones:

- a) La primera mantiene que es suficiente la Resolución 1441 y demás resoluciones existentes sobre Irak sin necesidad de una segunda resolución en base a las resoluciones anteriores dictadas por el Consejo de Seguridad; la Resolución 678 del año 1990 (establece el alto el fuego siempre que Irak acepte declarar y eliminar sus armas nucleares, biológicas y químicas) autoriza a los Estados miembros el uso de todos los medios necesarios para conseguir dos fines: el primero, hacer cumplir la Resolución

55. Cosidó Gutiérrez, I. (1994). *El gasto militar. El Presupuesto de Defensa en España (1982-1992)*, Madrid, Eudema, 286.

56. Cosidó Gutiérrez, I., op. cit., p. 295.

57. Ruiz Miguel, C. (2003). “¿Es jurídicamente necesaria una nueva resolución para atacar a Irak?”, en vol. col. R.L Bardají (coord.) *Irak: reflexiones sobre una guerra*, Madrid, Real Instituto Elcano, 147-155.

660, la retirada de Irak, y segundo, para restaurar la paz y la seguridad en el área; de acuerdo a esta resolución se implementó la operación Tormenta del Desierto que forzó a Irak a retirarse de Kuwait. Según Carlos Ruiz Miguel el incumplimiento por Irak de las obligaciones impuestas por la resolución 1441 en relación con las inspecciones supone una infracción de la resolución 687. Al incumplirse la resolución 687 se viola una las condiciones bajo las que se impuso el alto el fuego; en consecuencia la autorización para el uso de todos los medios necesarios para restaurar la paz y la seguridad prevista en la Resolución 678 vuelve a tener plena eficacia: el inconveniente de esta argumentación es que permite deducir implícitamente la legalidad de la guerra y se estaría introduciendo un factor de inseguridad en las relaciones internacionales.

- b) La segunda asegura que es necesaria una nueva resolución pero tiene el inconveniente de que su interpretación en su sentido literal paralizaría la eficacia de las resoluciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y su desgaste político, porque se entendería que la interpretación jurídica se subordinaba a la política.
- c) La tercera argumentación considera la posibilidad de una intervención militar que no sea en legítima defensa cuando se haga para defender los principios consagrados por la Carta de las Naciones Unidas, como ocurrió con la intervención en Yugoslavia por la OTAN en 1999.

Antes estas argumentaciones Carlos Ruiz Miguel acepta la postura de Estados Unidos que ante la ausencia de un ataque armado consumado defiende la legítima

defensa preventiva porque si no se defiende preventivamente, después no será posible hacerlo al tratarse de una guerra con armas de destrucción masiva. Para Carlos Ruiz Miguel esta opción exime de las complicaciones de conseguir la mayoría necesaria en el Consejo de Seguridad y de esquivar eventuales vetos.

Sobre este derecho a la legítima defensa preventiva escribe Phyllis Bennis:

Según la Carta de Naciones Unidas, ninguna nación tiene derecho a atacar a otra. Las únicas excepciones son: 1) si el Consejo de Seguridad autoriza expresamente un ataque militar o 2) en legítima defensa. La *legítima defensa* tiene una definición muy estricta. Según el artículo 51 de la Carta, un país tiene derecho a la legítima defensa únicamente *en caso de ataque armado*. Irak no ha atacado a los Estados Unidos por lo que no es aplicable la legítima defensa. Estados Unidos reivindica su derecho a *la defensa preventiva* para ir a la guerra contra Irak, sin ninguna autorización adicional de Naciones Unidas. Pero la Carta de NN. UU no autoriza dicha reivindicación. Algunos expertos creen que detener un ataque inminente también daría a un país el derecho a usar la fuerza militar en una suerte de legítima defensa. Pero ni siquiera este argumento es válido, porque nadie, ni los superhombres de Bush, dice que sea *inminente* un ataque iraquí de ningún tipo, especialmente contra Estados Unidos⁵⁸.

Rafael Bardají y Florentino Portero en el marco del debate sobre la reforma de la OTAN elaboran un informe bajo el paraguas del think tank, Fundación para el

58. Bennis, P. (2003). "La crisis Estados Unidos-Irak", en vol. col. M. Aguirre y P. Bennis. (coord.) *La ideología neoimperial. La crisis de los Estados Unidos con Irak*. Madrid, Icaria, 69-122.

Análisis y los Estudios Sociales (FAES) titulado, *La OTAN: una alianza por la libertad. Cómo transformar la Alianza para defender efectivamente nuestra libertad y nuestras democracias*⁵⁹, que tiene como objetivo la reforma de la OTAN en el sentido de:

Despojar a los Estados miembros de su autoridad nacional e integrarlos al imperio estadounidense que controlaría al mismo tiempo su defensa externa y su orden interno. Al perder toda definición geográfica, la OTAN se transformaría en un sistema de vasallaje y sus Estados miembros se convertirían en tropas auxiliares de la expansión imperial hasta lograr el dominio global. Estamos ante un informe que tiene un gran mérito: la claridad⁶⁰.

El Informe insiste en que lo peor de la actual crisis de la OTAN no está en las diferencias de capacidades militares entre los miembros europeos y Estados Unidos sino en la dificultad de encontrar un objetivo compartido por todos para justificar su existencia; reconoce que la OTAN tiene graves problemas de funcionamiento que ralentizan su eficacia y plantea la reforma o la transformación de la OTAN. Para los autores del Informe la OTAN debe centrar su actividad en la lucha contra el terrorismo islamista que quiere imponer al mundo su visión teocrática y acabar con la libertad y la democracia en Occidente. Proponen que el nuevo diseño de la OTAN debe quedar reflejado en un nuevo concepto estratégico que implemente una estrategia de seguridad interna o Homeland Security debido a que la amenaza terroris-

ta, aunque externa, está en el propio seno de los Estados miembros; una revisión del régimen de no proliferación nuclear porque el régimen de no-proliferación se encuentra en crisis debido a que el tratamiento de la no-proliferación ya no es una cuestión de Estados porque hoy sabemos que individuos aislados o con una mínima infraestructura han traficado con componentes nucleares y grupos terroristas han intentado adquirir conocimientos y tecnología con los que elaborar y utilizar armamento nuclear para provocar atentados que produzcan un enorme daño material y un grave impacto psicológico en la población. Otro objetivo de la reforma de la OTAN es la Democracy Building (construcción de la democracia transformando los regímenes dictatoriales en democráticos): a través de una nueva estructura de mando operativo.

El gran número de actores y la colaboración entre gobiernos y grupos terroristas obliga a la OTAN a reconsiderar su estructura en el sentido de reunir al más alto nivel no sólo a los ministros de Relaciones Exteriores y de Defensa de los diferentes Estados miembros sino también a los ministros de Interior: la OTAN debe constituir un Estado Mayor del contraterrorismo cuya misión es elaborar doctrinas, conceptos y tecnologías así como formar al personal necesario para llevar a cabo misiones de antiterrorismo y contraterrorismo; en lugar de los ministerios nacionales de Interior, este Estado Mayor estaría encargado de los planes de defensa contra el terrorismo y tendría autoridad tanto sobre las fuerzas armadas como sobre los cuerpos policiales nacionales.

Según los autores del Informe el carácter mundial de las redes terroristas obliga a una repuesta global y no cabe una perspectiva regional, porque sólo una organi-

59. Bardají R y Portero, F (2006). *La OTAN: una alianza por la libertad. Cómo transformar la Alianza para defender efectivamente nuestra libertad y nuestras democracias*, Madrid, FAES.

60. Capdevielle, Cyril: De la Guerra Fría contra el terrorismo. *La OTAN: una alianza por la libertad*. <https://www.voltairenet.org/article132257.html>

zación con capacidad de actuación global puede enfrentarse con garantías de éxito a la amenaza del terrorismo y a la proliferación de armas de destrucción masiva, por esto la OTAN tiene que asumir el liderazgo y trabajar con los países democráticos y con aquellos otros Estados dispuestos a evitar la grave amenaza del terrorismo: la OTAN debe invitar a formar parte de su organización a países como Israel, Japón y Australia, naciones que comparten nuestros valores y sistemas de vida, y son democracias arraigadas que pueden sufrir el terrorismo y los riesgos inherentes a la proliferación de armas de destrucción masiva.

6. La influencia neocon en la política exterior del Partido Popular

Los neocons españoles nunca estuvieron en las estructuras de decisión, formales o informales de la política exterior del Partido Popular. Hay que señalar que solo dos de los neocons españoles han tenido actividad política, Ignacio Cosidó que fue jefe del Gabinete del director de la Guardia Civil Santiago López Valdivieso y Rafael Bardají que fue asesor de los ministros de defensa Eduardo Serra y Federico Trillo, pero como Federico Trillo⁶¹ refiere en sus memorias, Rafael Bardají ocupaba un cargo de escasa importancia : formaba parte de su gabinete bajo la dirección de Miguel Ángel Jurado, en el que trabajaba junto a Blanca Barahona, Antonio Sánchez Gijón, José Antonio Martínez Paramo, Antonio Peral, Domingo Soler, Alicia

61. Trillo, F. (2005). *Memorias de entrrguerra: mis años en el ministerio de defensa (2000-2004)*, Barcelona, Planeta, 361.

Frieyro , hasta que se fue a la Fundación Real Instituto Elcano en el año 2002.

Disponemos de diferentes fuentes tanto biográficas como de investigación que evidencian la ausencia de los neocons españoles en la elaboración e implementación de la política exterior de José María Aznar. Javier Zarzalejos (que fue, secretario general de Presidencia del Gobierno durante las dos legislaturas de José María Aznar y según cuentan José Díaz Herrera y Isabel Durán⁶² una especie de hombre para todo) escribe en su libro, *No hay ala oeste en la Moncloa*. La realidad del poder en España, que unas semanas antes de la invasión de Irak se reunió José María Aznar con George W Bush en su rancho de Crawford acompañados de un pequeño grupo de colaboradores; por parte española estuvieron el asesor internacional del presidente, Alberto Carnero y el embajador Javier Rupérez: en dicha reunión tan decisiva no estuvo presente ningún neocon⁶³. En el libro sobre la política exterior de España entre 1996 y 2004 de Alejandro Muñoz Alonso⁶⁴ que escribió por encargo de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES), ignora la influencia neocon en las dos legislaturas de Gobierno de José María Aznar y se refiere a Rafael Bardají sólo en una ocasión: en el libro se mencionan como asesores de José María Aznar en las negociaciones con George W. Bush a Ramón Gil Casares y a Alberto Carnero que poco tienen que ver con la

62. Díaz Herrera, J y Durán, I. (1999). *Aznar. La vida desconocida de un presidente*, Barcelona, Planeta, 223.

63. Zarzalejos, J. (2018). *No hay ala oeste en la Moncloa: la realidad del poder en España*, Barcelona, Ediciones Península, 229.

64. Alonso, A. M. (2007). *España en primer plano: ocho años de política exterior*, Madrid, Gota a Gota, 98-102.

corriente neoconservadora. En el libro de Luis Herrero, *El poder popular. Quienes son, como piensan los hombres de Aznar*,⁶⁵ se hace una enumeración de los colaboradores de los José María Aznar con más futuro y tampoco se cita a ningún neocon. Cristina Crespo Palomares en *La Estrategia Atlantista en la Política Exterior Española (1996-2004)*, narra las actividades previas a la Cumbre de las Azores y entre otros detalles cuenta que se constituyó una comisión para prepararla y en ella no participó ningún político de adscripción neocon:

De hecho, Aznar convocó una Comisión Delegada de Gobierno para Situaciones de Crisis (...) La Comisión estuvo formada por Aznar, los vicepresidentes Mariano Rajoy y Rodrigo Rato, la ministra de Asuntos Exteriores Ana Palacio, el ministro de Defensa Federico Trillo, el ministro de Hacienda Cristóbal Montoro, el ministro de Interior Ángel Acebes, el jefe de Gabinete Carlos Aragonés, el secretario general de Presidencia Zarzalejos, el director del CNI Dezcallar, el comisionado para Irak Fernando Díez Moreno, el secretario de Estado de comunicación, Alfredo Timermans y el asesor internacional del presidente, Alberto Carnero⁶⁶.

José María Aznar en su libro, *El Compromiso del Poder. Memorias II*⁶⁷ solo hace una escueta mención a los neocons, en referencia a su idea de llevar la democracia a los Estados en que no se respetan ni los derechos humanos ni la libertad de mercado, sin embargo si se refiere con detalles a Gil Casares y a Alberto Carnero

65. Herrero, L. (1996). *El poder popular. Quienes son, como piensan los hombres de Aznar*; Madrid, Temas de Hoy.

66. Crespo Palomares, C. (2012). *La estrategia atlantista en la política exterior española (1996-2004)*, Madrid, Libros de la Catarata, 274.

67. Aznar, J. M. (2013). *El compromiso del poder: Memorias II*, Barcelona, Planeta, 218-219.

ro como sus acompañantes en la visita al rancho de Bush en Crawford.

El periodista Luis Ayllón⁶⁸ considera que quienes mayor influencia ejercieron sobre José María Aznar fueron Javier Zarzalejos y Carlos Aragonés que estuvieron con José María Aznar desde que llegó al gobierno, sin olvidar el papel que en el diseño de la política exterior española tuvo Ramón Gil-Casares, tanto como director del Departamento Internacional de Presidencia de Gobierno y como secretario de estado de Asuntos Exteriores. Ayllón afirma que no se puede despreciar la influencia de Alberto Carnero, de Silvia Cortes vinculada a la ONU y a la OTAN y que se ocupaba de los asuntos relativos a los Estados Unidos y tampoco la del equipo de personas de la Moncloa que trabajaban directamente en la crisis de Irak: Eduardo López Busquets en los temas relativos a Oriente Medio y el coronel Ricardo Sotomayor para los asuntos de defensa

7. Los neocons y la crítica a la Política Exterior de Rodríguez Zapatero

Los neocons españoles mantienen que la Política Exterior de Rodríguez Zapatero si se compara con la Política Exterior de José María Aznar es decepcionante. Florentino Portero hablando de la política exterior de Rodríguez Zapatero afirma: “ En Washington, España no cuenta nada, y en Bruselas y en Latinoamérica, mucho menos que con González o Aznar”⁶⁹. Según

68. Ayllón. L. La compañía del corredor de fondo. *ABC*, 7/04/2003.

69. Portero Rodríguez, F y Torreblanca Payá, J. L. (2007). “Política Exterior. ¿Aznar o Zapatero?”, *Foreign Policy edición española*, 21,26-35.

estos publicistas Rodríguez Zapatero ha logrado que la importancia en el mundo que llegó a tener España durante los gobiernos de José María Aznar haya quedado en nada. El respeto y la consideración que España tenía para los Estados Unidos ha desaparecido incluso a nivel protocolario, por algunos comportamientos del Gobierno de Rodríguez Zapatero como la retirada de la tropas españolas de Irak sin avisar, recomendar a los otros aliados de los Estados Unidos que hicieran lo mismo. Señalan que España ha perdido influencia en Europa: “Al aceptar sin compensación alguna el Tratado de Constitución Europea, Rodríguez Zapatero asumió voluntariamente que España ya no formara parte del club de los grandes”⁷⁰. En la cumbre de Bruselas logró perder buena parte de los fondos comunitarios destinados a España; con Marruecos abandonó la línea tradicional de apoyo a la solución defendida por la ONU y pasó a defender los intereses marroquíes sin sacar ningún provecho: no han logrado que Marruecos ponga fin al incumplimiento de los acuerdos sobre emigración. Rafael Bardají en el Enlace Judío México afirma que la Política Exterior de Rodríguez Zapatero consistía en la: “Retirada de los problemas del mundo; irrelevancia de España en los problemas de agenda internacional y la superficialidad de la política exterior”⁷¹.

Bibliografía

Alonso, A. M. (2007). *España en primer plano: ocho años de política exterior*, Madrid, Gota a Gota, 98-102.

70. Bardají, R. L., & Portero, F. (2007). La España menguante... menguada. *Papeles FAES*, (39).

71. <https://www.enlacejudio.com/2018/02/04/si-cae-israel-la-siguiente-batalla-la-damos-nosotros-jaime-bardaji/> (16/02/2018).

Aznar, J. M. (2013). *El compromiso del poder: Memorias II*, Barcelona, Planeta.

Bacevich, A. (2011). “Sastres para el Emperador”, *New left review*, 69, 92-113.

Bardají, R. L. (1986a). *La Guerra de las Galaxias. Problemas y perspectivas de la nueva doctrina militar de la Administración Reagan*, Madrid, INAPPS y Rafael Bardají López.

Bardají, R. L. (1986). “España y la SDI: la carrera hacia el cielo”, en vol. col. M. Aguirre (coord.) *Anuario sobre el armamentismo español*, Barcelona, Editorial Fontamara, 235-245.

Bardají, R. (2003a). “Pax americana”, *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 18, 3-12.

Bardají, R. (2003b). “La virtud de la hegemonía americana”, *Cuadernos de pensamiento político*, 1, 161-174.

Bardají, R. y Portero, F. (2006). *La OTAN: una alianza por la libertad. Cómo transformar la Alianza para defender efectivamente nuestra libertad y nuestras democracias*, Madrid, FAES.

Bardají, R. L., & Portero, F. (2007). La España menguante... menguada. *Papeles FAES*, (39).

Bardají, R. (2007). “Una visión neoconservadora del mundo de hoy”, en vol. col. GEES (coord.) *¿Qué piensan los neocons españoles? Veinte años de análisis estratégico*, Madrid, Ciudadela, 2007, 29-41.

Bennis P. (2003). “La crisis Estados Unidos-Irak”, en vol. col. M. Aguirre y P. Bennis (coords.) *La ideología neoimperial. La crisis de los Estados Unidos con Irak*, Madrid, Icaria.

Broad, W. J. (1986). *La verdadera Guerra de las Galaxias*, Barcelona, Planeta.

- Carmona Pascual, P., García Dorado, B. y Sánchez Moya, A. (2012). *Spanish Neoccon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Carnero, A. (2009). *Europa, propuestas de libertad*, Madrid, FAES.
- Carnero, A. y Cortés, M. A. (2012). *Informe estratégico América Latina. Una agenda de libertad 2012*, Madrid, FAES.
- Coma, M. (1987). "¿Disuasión, divino tesoro o ¿qué es la disuasión?", *Revista de Occidente*, 78, 7-22.
- Coma, M. (1988). "En torno al concepto de -amenaza soviética", *Cuenta y Razón*, 38, 35-42.
- Cosidó Gutiérrez, I. (1994). *El gasto militar. El Presupuesto de Defensa en España (1982-1992)*, Madrid, Eudema.
- Cosidó Gutiérrez, I. (1996). "Los recursos presupuestarios para la defensa", en vol. col. F. J. Bautista (coord.) *España y su Defensa. Una propuesta para el futuro*, Madrid, FAES, 347-362.
- Crespo Palomares, C. (2012). *La estrategia atlantista en la política exterior española (1996-2004)*, Madrid, Libros de la Catarata.
- De Diego, E. (2004). *Pretorianos. De dónde vienen y adónde van los fontaneros de la Moncloa*, Madrid, Martínez Roca.
- De la Hoz, C. (2002). *Pacto de Caballeros. La clave de la sucesión de Aznar*, Barcelona, Belacqva.
- Díaz Herrera, J. y Durán, I. (1999), *Aznar. La vida desconocida de un presidente*, Barcelona, Planeta.
- Gómez Alba, S. (2020). *Los años de Aznar. Una crónica histórica de quien estuvo allí para contarlo*, Córdoba, Almuzara, 2020.
- Iglesias Cavicchioli, M. (2017). *Aznar y los "neocons": el impacto del neoconservadurismo en la política exterior de España*, Barcelona, Huygens Editorial.
- Kagan, R. (2003). *Poder y debilidad: Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Madrid, Taurus.
- Kristol, W. y Kaplan, L. F. (2004). *La Guerra de Irak. En defensa de la democracia y la libertad*, Córdoba, Almuzara.
- Mann, J. (2004). *Los vulcanos. El gabinete de Guerra de Bush*, Granada, Almed.
- Portero, F y Bardají, R. (2004) "España y la reconfiguración del orden mundial", en vol. col. J. García y G. González de Castejón (coords.) *Perspectivas exteriores 2004: los intereses de España en el mundo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 61-70.
- Portero Rodríguez, F. y Torreblanca Payá, J. L. (2007). "Política Exterior. ¿Aznar o Zapatero?", *Foreign Policy edición española*, 21.
- Ruiz Miguel, C. (2003). "¿Es jurídicamente necesaria una nueva resolución para atacar a Irak?", en vol. col. R. L. Bardají (coord.) *Irak: reflexiones sobre una guerra*, Madrid, Real Instituto Elcano, 147-155.
- San-Juan, J. C. M. (2015). Independencia e ideología de los centros de pensamiento e investigación en política internacional y de seguridad: una perspectiva comparada. *Analecta política*, 5(9), 347-370.
- San-Juan, M., & Carlos, J. (2017). Los centros de pensamiento y su influencia en la política exterior y de seguridad.

Sepúlveda, I. (2006). Promesa o peligro: la materialización de la Iniciativa de Defensa Estratégica. *Boletín Elcano*, (83), 9.

Serra, J. P. (2012). “Neoconservadurismo y Geopolítica: un caso autóctono”, *Revista de Estudios Políticos*, 155, 277-289.

Soriano, R. y Mora, J. J. (2006). *Los neoconservadores y la doctrina Bush. Diccionario ideológico crítico*, Sevilla, Aconcagua libros.

Taibo, C. (2008). *Neoliberales, neoconservadores, aznarianos. Ensayos sobre el pensamiento de la derecha lenguaraz*, Madrid, Los libros de la Catarata.

Thompson, E.P. y Thompson, B. (2003). *La Guerra de las Galaxias*, Barcelona, Crítica.

Thompson, E.P. y Thompson, B. (2003). *La Guerra de las Galaxias: autodestrucción incluida*, Madrid, Comisión Anti-OTAN.

Torres- Soriano, M. R. (2007). “La influencia de la ideología neoconservadora en la gestación y conducción de la guerra de Irak”, *Revista UNISCI*, 15, 293-312.

Zarzalejos, J. (2018). *No hay ala oeste en la Moncloa: la realidad del poder en España*, Barcelona, Ediciones Península.

EL USO DE LAS REDES SOCIALES COMO INSTRUMENTO DE CAMPAÑA ELECTORAL. LA EXPERIENCIA NORTEAMERICANA

THE USE OF SOCIAL NETWORKS AS AN ELECTORAL CAMPAIGN TOOL. THE AMERICAN EXPERIENCE

Antonio Dorado Sánchez

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España

antonio.dorsan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3164-500X>

Recibido: diciembre de 2020

Aceptado: julio de 2021

Palabras clave: Campaña Electoral, Redes Sociales, Medios de Comunicación, Big Data, Internet, Estados Unidos.

Keywords: Electoral Campaign, Social Networks, Media, Big Data, Internet, United States.

Resumen: Desde la aparición de la llamada Web 2.0 en los años noventa, las Redes Sociales se han convertido en un elemento central de las campañas electorales a nivel mundial. Sin embargo, su uso y carácter decisivo no siempre ha sido el mismo, sino que ha ido evolucionando conforme se han ampliado los recursos técnicos disponibles. En este artículo se analiza la influencia y el uso que se ha hecho de las Redes Sociales a nivel electoral a través de las últimas ocho campañas presidenciales estadounidenses (1992-2020), así como sus retos de futuro.

Abstract: Since the advent of the so-called Web 2.0 in the 1990s, Social Media has become a key element of election campaigns around the world. However, it has not always been as used and decisive as it is today, it has evolved along with the available technical resources. This article discusses the influence and use of Social Media for electoral purposes through the last eight U.S. presidential campaigns (1992-2020), as well as their future challenges.

1. Introducción

El principio de libre competencia por el poder o, como lo define HAURIUO (1966: 249-254) la existencia de una elección disputada para el acceso al gobierno, se configura como un elemento clave y definitorio de las democracias occidentales¹. Sin embargo, la libertad de dicha competencia –o, mejor dicho, la efectividad de esta– dependerá

1. Según este autor, las dos características principales que presenta la democracia en Occidente son la falta del carácter contractual de las relaciones entre el elector y el elegido, así como el carácter de disputado de las elecciones a celebrar. (HAURIUO (1966: 249-254))

en gran medida de múltiples factores que rodean a cada elección.

Dichos factores podrán ser, –entre otros y dependiendo de la época y tipo de sistema político en que nos situemos– económicos, sociales, culturales, o incluso raciales o de género. Sin embargo, todos ellos claudican en nuestro actual sistema político ante un factor determinante: el control de la opinión pública y los factores que influyen sobre el mismo.

En un sistema como el occidental, basado en la designación de magistraturas políticas por sufragio universal –directo o representativo– y en el que se garantizan unos estándares mínimos de transparencia y fiabilidad del sistema de elección, el control de la opinión pública resulta un elemento definitorio de la contienda electoral². En esta línea, MARAVALL (2008: 89-127) pone en valor la importancia del saber crear un estado de confrontación política a favor de los intereses propios como medio de inclinar el favor del electorado. Otros autores como LOEWENSTEIN (1964: 418-421)³, BISCARETTI (1965: 357)⁴ o el

2. Así lo entiende la mayor parte de la doctrina, no solo la específicamente electoral sino también por parte de politólogos y constitucionalistas. A tal fin, puede cotejarse en el ámbito constitucional, SÁNCHEZ AGESTA (1965: 54-55). En materia electoral véase, ARNALDO (173-191). y SARTORI (2012: 169-200.)

3. Este autor hace una verdadera llamada de atención ante la encrucijada en que, a su juicio, se encuentra la libertad política por la entrada en la arena electoral del poder de los nuevos medios de comunicación. La pertenencia de muchos de esos medios a empresas privadas y la progresiva mercantilización de su uso, pone de manifiesto, señala, la necesidad de una intervención estatal regulatoria.

4. BISCARETTI DI RUFFIA destaca las principales limitaciones existentes en Italia en materia de propaganda electoral y apunta que ésta

ya citado HAURIUO (1966: 264-272)⁵, centran su atención en la trascendental influencia que tiene el dominio del medio idóneo de cada momento el proceso de conquista de la opinión pública.

Opinión pública y competencia electoral son, por tanto, dos elementos indisolublemente unidos en un sistema político pluralista, entendiéndolo como tal, según TORRES DEL MORAL (1985: 135-136), aquél en el que la política se concibe como un equilibrio entre consenso y disenso,⁶ y en el que el resultado electoral se basa, obviamente, en los votos de la mayoría de los electores.

Sin embargo, ni el concepto –o, mejor dicho, el alcance– de opinión pública, se ha mantenido inalterable con el paso de los años, ni cuál sea el medio idóneo para conseguir penetrar en dicha opinión pública es ajeno al devenir de la historia y más concretamente a los avances e innovaciones tecnológicas.

deberá comprender la propaganda indispensable y respetar parámetros de proporcionalidad para salvaguardar la igualdad de oportunidades entre contendientes.

5. HAURIUO destaca, igual que lo hacía LOEWENSTEIN, la importancia del dinero como vía definitoria del acceso a los medios y, en consecuencia, como método de conquista de la opinión pública ante el rápido aumento de su importancia en las campañas electorales en EE.UU. y Gran Bretaña.

6. Para tener ampliado el concepto de pluralismo, véase TORRES DEL MORAL (1985: 131-154) que lo define como aquél que defiende al individuo frente al estatismo y al Estado frente al individualismo. En el ámbito de lo político, este autor concluye que el pluralismo político lleva a entender el sistema político como un proceso de negociación que conduce al compromiso, al menos en cuanto a las reglas del juego y en el que el Estado acepta, sin asumir ninguna como propia, la existencia de diversas tendencias y siempre bajo el respeto a las reglas constitucionales preestablecidas.

En definitiva, lo que ahora nos interesa extraer de aquí es que, si bien el objetivo de la captación de la opinión pública –el atraer su favor con intencionalidad política– se mantiene más o menos inalterable desde tiempos pretéritos, los medios idóneos para lograrlo han ido evolucionando, adaptándose a la amplitud de la base humana del sistema político, todo ello de la mano de las sucesivas innovaciones tecnológicas.

Ese medio idóneo puede identificarse en nuestra era con los medios de comunicación en su más amplio sentido, ya que éstos, como señala CASTELLS (2004:9-10), son la fuente principal de los mensajes y las imágenes que llegan a las mentes de las personas mensajes e imágenes que finalmente transformarán dichas mentes. De esta forma, concluye que no es que los medios dictaminen la política y a los políticos, pero es en el espacio mediático donde se combate, se ganan y se pierden las batallas políticas de todo tipo. Por tanto, del análisis de dichos medios podremos comprender y deducir gran parte de las claves del funcionamiento de la política y de las campañas electorales actuales.

Pues bien, en este estudio se analizará cómo la aparición de internet y, particularmente, de las Redes Sociales (RRSS) ha impactado en las campañas políticas y cómo ha evolucionado su uso, utilizando como hilo conductor las sucesivas elecciones presidenciales de Estados Unidos (EE.UU.) desde 1992 por ser éstas el espejo donde se suelen mirar el resto de las democracias occidentales. Con ello se intentará dar respuesta a tres cuestiones de partida: ¿ha evolucionado el tipo de activismo político desarrollado en internet en paralelo a la propia evolución de la Web?; ¿desde cuándo y con qué intensidad puede decirse que las RRSS son un elemento determinante en el resultado electoral?; y,

finalmente, ¿qué influencia ha tenido el desarrollo de la inteligencia artificial y el Big Data aplicadas a las RRSS, en el contexto de las *ciber-campañas* electorales?

2. La irrupción de internet en la política

Tradicionalmente las campañas electorales han estado dominadas por los medios de comunicación de masas, esto es, la radio, la televisión y la prensa. Ahí es donde los partidos y candidatos debían concentrar sus fuerzas y recursos para ganar la batalla de la opinión pública. Sin embargo, la aparición de internet significó una nueva vía de comunicación entre las personas y, por tanto, un nuevo instrumento para que los candidatos explorasen nuevas fórmulas para hacer llegar su mensaje a los electores.

En este contexto, como PEYTIBI (2010: 226-228) sugiere, el elemento diferencial que la denominada red de redes ha aportado a la política es darle más velocidad que nunca y conseguir que ésta llegue a mucha más gente, de forma que ahora cualquier persona pueda contactar con cuantos partidos políticos y candidatos desee de manera directa, fomentando el apego del simpatizante al partido y la campaña.

Pero si algo ha aportado internet a la política ha sido inmediatez. Así, mientras que tradicionalmente la mayor parte de la información política que los ciudadanos recibían se encontraba tamizada por los medios de comunicación, ahora, a través de las RRSS, el candidato o partido puede dirigirse directamente a sus simpatizantes, recoger sus opiniones y propuestas y establecer un diálogo con ellos. Pero es que, además, no solo ha beneficiado y facilitado la relación de los partidos con sus bases, sino que también ha potencia-

do la posibilidad de llegar al público en general de manera mucho más efectiva y rápida. Ahora, los candidatos pueden publicar de manera gratuita –o a coste irrisorio– sus spots de campaña y llegar a una audiencia similar o incluso superior que la que conseguían a través de los medios tradicionales sin necesidad de tener que invertir ingentes cantidades de dinero en anuncios milimetrados por segundos. En definitiva, trasladar la vida política a internet ofrece un nuevo horizonte de posibilidades donde renovar y sanear el vínculo entre electores y candidatos, además de ampliar la riqueza del debate político y la participación en el mismo.

En este sentido, un estudio llevado a cabo por la Congressional Management Foundation⁷ llegó a la conclusión de que trasladar métodos tradicionales de hacer política en EE.UU. como los populares Town Halls⁸ a las RRSS y al entorno digital aumentaba exponencialmente no sólo la fluidez de la interacción de los electores con los políticos y la popularidad de éstos, sino también la calidad del debate y la cercanía con la que los electores veían a los candidatos^{9, 10}.

7. LAZER, NEBLO, ESTERLING, and GOLDSCHMIDT (2009).

8. En estos eventos, el candidato se somete a las cuestiones que sus electores le plantean directamente y cara a cara, sin intermediarios.

9. LAZER, NEBLO, ESTERLING, and GOLDSCHMIDT (2009: 11). Según el estudio esta experiencia (i) aumentó el apoyo a los políticos participantes; (ii) éstos acabaron convenciendo de sus posicionamientos a los electores concurrentes; (iii) se consiguió atraer a un conjunto diverso de electores; (iv) aumentó la participación ciudadana en política; (v) los debates fueron de una gran calidad; y (vi) las sesiones contaron con una amplia aceptación entre los votantes.

10. LAZER, NEBLO, ESTERLING, and GOLDSCHMIDT (2009: 36). Hasta tal punto fue relevante la experiencia que, se concluye que:

Otro estudio más reciente¹¹, demostró que el tener destreza en el uso de internet, –independientemente del interés que el sujeto tenga en política– hace más propensa la participación de éste en política. Es decir, aquellos sujetos que no se encuentran particularmente interesados en política, pero sí tienen habilidades como internautas, son más propensos a acabar participando en política que aquellos que igualmente carecen de interés en política, pero no tienen facilidad para desenvolverse en internet.

Una segunda conclusión del estudio fue que navegar sin un objetivo específico en la red y recibir información de un candidato a través del correo electrónico, aumenta significativamente la participación final online de sujetos no interesados en política pero que dedican gran cantidad de tiempo a navegar por internet. Es decir, la acción política de los partidos y candidatos en la red funciona y es capaz de atraer a una masa de ciudadanos tradicionalmente alejados del activismo político con el simple hecho de diseminar información en diferentes webs o contactar por e-mail a potenciales electores.

Por tanto, puede afirmarse que internet ha servido para tratar de coser la brecha creciente entre la sociedad y la política que poco a poco estaba creando la llamada videopolítica o videocracia, esto es, el dominio de la televisión en política, de la

Los cambios de actitud fueron sorprendentes. Los participantes en estas reuniones informaron no sólo de un mayor sentimiento de confianza, acuerdo y satisfacción con el gobierno, sino también una mayor participación en sus propias comunidades a través de sus discusiones sobre el tema y la política con otros, su predisposición a persuadir a otros a votar y su propia mayor probabilidad de votar.

11. BORGE, CARDENAL y MALPICA (2012: 188- 756).

imagen frente a la información, tal y como lo expuso SARTORI (2003:164-167). En su estudio, el célebre profesor italiano pone de manifiesto que la videopolítica estaba cambiando las prioridades de la política, anteponiendo la buena imagen, la audiencia y la emotividad del mensaje al propio fondo de este, y aunque estaba consiguiendo que las masas se acercaran a la política, también estaba decayendo la calidad de la información y la profundidad de esta. La apariencia estaba, en definitiva, ganando el terreno a la razón de fondo. Pues bien, como vimos, internet ha reenganchado de algún modo a todos aquellos que, huyendo del dominio de los medios tradicionales, buscan en la red un nicho de libertad y pluralidad antes inédito.

Pero el internauta no solo busca ser informado de una manera diferente, busca también una nueva forma de participación política. Las referidas inmediatez y mayor accesibilidad que las nuevas tecnologías aportan a la política se reflejan también en la creación de formas de participación que tienen que ver con una nueva forma de involucrarse en una campaña. Aparece así un nuevo concepto de activista político, el ciberactivista.

El ciberactivismo, activismo digital o netactivismo, hace referencia a la acción política en la red como la definió MARTÍNEZ MARTINEZ (2013:447) y que, como señala FERNÁNDEZ PRADOS (2012:631-639) se relaciona con el uso normal y no destructivo de internet, a diferencia de otras prácticas como el hacktivism o desobediencia civil electrónica que combina el activismo con el hacking.

Con todo, el ciberactivismo no es, recuerda CALDEVILLA DOMÍNGUEZ (2009:43), una técnica, sino una estrategia que se produce, dice, cuando existen publicaciones en la red cuya finalidad es que las

personas que lo leen avisen a otras por medio de hipervínculos en sus propios blogs, recomendándoles la lectura por otros medios, a esto se suma la práctica consistente en enviar SMS o e-mails con la esperanza de obtener redifusión. al ciberactivismo, concluye CALDEVILLA, puede responder a dos modelos: el que entra dentro de la lógica de la campaña electoral (difusión de los ideales del partido, organizar la campaña...) y el que inicia un gran debate social, con resultados difícilmente previsibles de antemano.

Atendiendo a esta lógica, dentro del ciberactivismo, se observa una clara evolución, que pasaremos a analizar. El punto de partida se encuentra en el llamado Activismo 1.0, que aparece de la mano de la Web 1.0¹² y que trata de difundir de manera unidireccional campañas de apoyo a diversas causas mediante la creación de páginas web –bien oficiales, bien de simpatizantes– donde quienes tengan un cierto interés en acercarse a una causa puedan informarse y estar al día de sus novedades.

12. Una vez que nace la WWW, observamos que ésta no se ha comportado como un elemento estático que mantenga una única funcionalidad a lo largo del tiempo. Sino que, como señala DELGADO (DELGADO (2015a)) se ha revelado como una herramienta viva, dentro de la cual pueden distinguirse varias generaciones o etapas en función de la interconectividad de los datos almacenados y la cantidad de interacción social. Así, podremos hablar de la Web 1.0, 2.0, 3.0 y hasta 4.0. Pues bien, la Web 1.0 representa la etapa más básica y rudimentaria, en la que se permite únicamente la lectura online: el internauta solo puede recibir y ser informado de lo que el Webmaster quiera decirle, sin interacción alguna (relación unidireccional). El internauta se relaciona con la web tal y como lo hacía con el resto de los medios clásicos, como un periódico o la radio, con la única diferencia del soporte físico, que ahora cambia.

Tabla 1: evolución del activismo político en internet

	Activismo 1.0	Activismo 2.0
Web	1.0 (página web)	2.0 (RRSS: Facebook, y Twitter especialmente)
Utilización	Información y coordinación	Debate y Acción
Reacción de los gobiernos	Reprime en el mundo real	Reprime en el mundo real y virtual (censura de internet)
Comunicación de los activistas	Eminentemente vertical en la web (unos pocos expertos)	Básicamente horizontal en las RRSS
Consecuencias	Sensibilización	Transformación (caída de gobiernos...)
Ejemplos	Movimiento altermundista o antiglobalización (1999-)	Revolución democrática árabe y Spanish revolution (2010-)

Fuente: FERNÁNDEZ PRADOS (2012: 632)

A este tipo de activismo corresponde las primeras incursiones de la política en el mundo digital, y fue sucedida por el Activista 2.0, aquél que se desenvuelve en el ámbito de las RRSS y que no solo recibe información, sino que crea contenido y lo difunde.

En resumen, trasladar la política a internet si bien como recuerda PEYTI (2010:226-228) no asegura necesariamente el triunfo de la opción que mayores recursos invierta, ni supone la panacea que vendrá a terminar con todos los problemas de las democracias occidentales; sí que añade ventajas frente a las formas clásicas de las campañas electorales. Dichas ventajas, a la vista de lo expuesto, pueden ser sumariadas de la siguiente forma: El uso de internet en campaña: (i) reduce exponencialmente los costes y maximiza la eficiencia de la inversión; (ii) da la posibilidad al candidato de penetrar en segmentos de población menos movilizados y alejados de la política –jóvenes e internautas alejados de los medios de comunicación tradicionales– que, de otro modo no hubieran recibido su mensaje; (iii) facilita el proselitismo electoral entre sus simpatizantes creando una nueva modalidad de voluntario low

cost y altamente comprometido: el ciberactivista; y, finalmente, (iv) según revelan estudios existentes¹³, aumenta la participación de los electores y la buena imagen de los políticos, que son percibidos como más cercanos, favoreciendo así la reconciliación con la política de electores frustrados con el sistema. Como señala ÁLVAREZ GARCÍA (2010:55), la comunicación online convierte al ciudadano en el verdadero protagonista de las campañas políticas, le devuelve al núcleo central del sistema político.

Esta última autora destaca hasta ocho ventajas de la aplicación de las nuevas tecnologías (NNTT) en campaña que nos servirán para completar y cerrar nuestro análisis: (i) Segmentación (herramientas como el correo electrónico permite enviar mensajes específicos a un público concreto); (ii) Flexibilidad (la información de internet está disponible las 24 horas para cualquier persona); (iii) Interconectividad (mediante el hipervínculo es posible encontrar todo tipo de información interco-

13. Véase el estudio de ÁLVAREZ GARCÍA, (ÁLVAREZ GARCÍA (2010: 55-84)). Además de los ya citados de LAZER, NEBLO, ESTERLING, and GOLDSCHMIDT (2009) y el de BORGE, CARDENAL y MALPICA (2012).

nectada; (iv) Mejora en la recaudación de fondos; (v) Bajo coste; (vi) Rapidez (una web puede actualizarse en cualquier momento); (vii) Espacio ilimitado; y, (viii) Ausencia de intermediarios entre el candidato y los electores.

3. El ciberactivismo en la política estadounidense: las RRSS como nuevo elemento integrador de la campaña (1992-2016)

Analizado el impacto que, en general, tiene la incorporación de internet al ámbito de las campañas electorales, podemos empezar a indagar sobre su uso en las presidenciales norteamericanas.

Pues bien, tal y como se infiere del estudio de DOMINGO (2008:293-338), los orígenes del uso de internet en las campañas presidenciales no se encuentran en la Web 2.0 y la icónica campaña de Obama'08, si no que se remontan mucho atrás, a la última década del siglo XX.

3.1 Web 1.0, Activismo 1.0 y 1.1 (1992-2008)

La irrupción oficial de internet en la política norteamericana tiene fecha y hora: las 22.31 horas (GMT-4) del 6 de octubre de 1996¹⁴, momento exacto en el que el

14. Tomamos esta fecha por ser la que ha pasado a la historia como el momento icónico en el que la mayoría de la población tuvo conocimiento de dicha vía de participación política. Sin embargo, como MATT BLINDER señala (BINDER (2019)), realmente ya existieron tímidas experiencias previas en 1992, (Clinton utilizó ya el e-mail como forma de comunicación en su cam-

candidato presidencial republicano, Bob Dole, en el primer debate de campaña contra el entonces presidente Bill Clinton hizo un extraño alegato en su alocución final: pido tu apoyo, pido tu ayuda. Si quieres involucrarte ve a mi homepage, www.dolekemp96.org, gracias, y que Dios bendiga América¹⁵.

Se trata de la primera vez en la historia de EE.UU. en que un candidato anunciaba en horario estelar y ante millones de espectadores que tenía una web y los invitaba a formar parte de su campaña. Lo extraño de la situación puede apreciarse en la propia grabación original, en la que se escuchan murmullos y risas cuando Dole menciona la dirección de su web (particularmente audible resulta la risa de Clinton).

Sin embargo, el reclamo fue todo un éxito y aproximadamente 2 millones de norteamericanos contactaron ese día con la web (BINDER, 2019), frente a los pocos cientos de visitas que acumulaba hasta ese momento (LAFRANCE, 2016).

Dicho sitio web <http://www.dolekemp96.org/> puede ser actualmente consultado¹⁶ y en él podemos observar lo rudimentario

pañá contra George H. Bush) y, especialmente, en 1994 cuando la Senadora Dianne Feinstein lanzó su website de campaña, incluso se constata por parte del autor, que la web de campaña de Clinton/Gore tiene una fecha de registro anterior a la de Dole, pero ninguna obtuvo la relevancia y trascendencia que aquella noche adquirió <http://www.dolekemp96.org/>.

15. This election is important. I ask for your support. I ask for your help. If you really want to get involved, just tap into my homepage: www.dolekemp96.org thank you, God bless America- Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=QMCfzs__pcs minutos 1.29:40-1:30:02, consultado el 18/01/2020

16. Consultado el 19/10/2020.

de aquella primera experiencia comunicativa digital. La página se compone de las siguientes secciones (i) un apartado biográfico del candidato; (ii) una sección interactiva compuesta por juegos, imágenes para descargar, postales, etc.; (iii) un apartado con los puntos básicos de su programa electoral; (iv) un apartado con las diferentes posibilidades de participar en la campaña; (v) una bitácora de campaña, en la que se recopilan los principales actos y mensajes de Dole y, finalmente, (vi) una News Room, con las noticias y comunicados de campaña.

En definitiva, se trata de un clásico ejemplo de campaña adaptada al entorno de Web 1.0 y dirigida a un activista 1.0, que se acerca a la página del candidato en búsqueda de más información, la posibilidad de seguir el día a día de la campaña, inscribirse en eventos y descargar propaganda. Se trata, en todo caso, de una relación unidireccional en el que toda la información viene ofrecida por la campaña del candidato hacia los potenciales electores, sin que estos puedan hacer más que lo que el propio webmaster le ofrece.

El primer salto cualitativo llega en 2004 con la campaña del precandidato demócrata Howard Dean quien, de la mano de su asesor Joe Trippi (DEL REY MORATÓ, 2019:208) consiguió servirse de su página web para aumentar la recaudación de campaña de manera exponencial, pasando de los 100.000 dólares de partida, hasta los 50 millones. Por primera vez se utilizó internet no solo para ofrecer información y merchandising descargable a sus simpatizantes sino para que éstos pudieran colaborar dando un paso más: financiando la campaña. Como señala COSTA (2009:35-41), sus seguidores virtuales, por primera vez, comenzaron a hablar entre ellos y a recoger fondos

mediante Meet up y Deans Space, precedentes de lo que ahora son las redes sociales. Profundizando en esta idea, GUTTIÉRREZ-RUBÍ (2004) señala que Dean llegó a un acuerdo con meetup.com, sitio web especializado en poner en conectar personas con perfiles afines y creó su propio web-blog público (<http://www.blog.deanforamerica.com>) donde la gente podía expresarse libremente, generar debates y recibir un feed back del equipo de campaña. Luego, estos simpatizantes reproducían los mensajes de Dean en sus propios blogs, creando toda una red de campaña y suscitando un gran interés mediático, una verdadera sensación de que se estaba creando un movimiento social lo que, de acuerdo con la prensa de la época (PISANI, 2004), llevó a los medios especializados a sobrevalorar la dimensión y las posibilidades reales de su candidatura pero que sirvió para que, por primera vez, se creara lo más parecido a una red de ciberactivistas definida.

Esta modalidad, aun situándose dentro del activismo 1.0, podría ya denominarse, si se quiere, activismo 1.1, pues representa una nueva concepción, un paso más allá: el tratar no solo de atraer a los electores a un sitio web, sino de crear una comunidad y hacerlos de alguna manera también partícipes de la campaña con su colaboración económica. Dean finalmente no se hizo con la nominación de su partido, pero el candidato elegido, John Kerry emuló su estrategia, logrando recaudar online nada menos que 200 millones de dólares y estableciendo algunas innovaciones adicionales como comunicar a sus seguidores de manera anticipada por email la elección de John Edwards como candidato a vicepresidente (DEL REY MORATÓ, 2019:208). Sin embargo, lejos de ser una verdadera campaña circular o,

si se quiere, de información horizontal, el modelo de campaña desarrollado en 2004 seguía adoleciendo del patrón de verticalidad en el que el ritmo y el juego de campaña no venía conformado con esa incipiente comunidad de activistas 1.1 sino que venía dado por la propia organización de campaña siguiendo el patrón que BULLÓN DE CASTRO (2007) clasificó como de transmisión + organización + recaudación. Sin embargo, como señala DEL REY MORATÓ (2019: 306), la experiencia de Dean nos enseñó, por primera vez, que la televisión puede ser sustituida por internet.

Este impulso no quedó en dique seco, y unos años más tarde, en 2006, la elección para la renovación parcial del Senado puso de manifiesto por primera vez, el poder de las RRSS y de la viralización de su contenido cuando el vídeo del senador George Allen llamando macacos a estudiantes indios fue colgado en YouTube y difundido masivamente, poniendo en aprietos al candidato (DEL REY MORATÓ, 2019:212).

3.2 Web 2.0, Activismo 2.0 (2008-2016)

Sin embargo, el cambio de paradigma y el verdadero salto cualitativo no llegó hasta las primarias demócratas de 2008 y la revolución que Barack Obama trajo a la política estadounidense. Pero para comprender y contextualizar este cambio, debemos comenzar por entender el proceso de transformación que internet sufrió entre la campaña presidencial del 2004 (Kerry vs W. Bush) y la de 2008.

Como hemos visto, internet tuvo aun solo una incidencia tangencial o embrionaria en las dos primeras campañas del Siglo

XXI (2000 y 2004) en el que las webs electorales se veían constreñidas por las posibilidades de diálogo vertical (campaña > activista 1.0). Sin embargo, el transcurso del tiempo y las nuevas posibilidades de la tecnología, facilitó la aparición de una nueva forma de usar internet en la que el usuario ya no era un mero lector, sino que empezó a tener la oportunidad de interactuar bidireccionalmente con la web. Y es que, ya a partir del año 2001 y en el contexto de la fiebre punto com (ZHOU, 2017:30) había empezado a nacer una nueva web, la Web 2.0¹⁷. o Web Social, que no se explotaría totalmente en política hasta la siguiente campaña presidencial.

El término Web 2.0 es acuñado por Tom O'Reilly en 2004 (DELGADO, 2012) y simboliza la transición de un internauta pasivo a un internauta activo que, de forma sencilla y con los conocimientos básicos de cualquier usuario, puede crear contenido online, algo que en la fase de Web 1.0 estaba reservado solo a aquellos informáticos con una alta cualificación técnica. Supone, en definitiva, la democratización y universalización de la web.

Surgen aquí las primeras RRSS, como MySpace (2003), Facebook (febrero de 2004), Twitter (marzo de 2006) o Tumblr (febrero de 2007). En esta nueva etapa, el usuario contribuye aportando e intercambiando datos, creando contenido y publicando información. De esta forma, además de las RRSS propiamente dichas, surgen nuevos canales de información y comunicación colaborativa en donde cada usuario puede ser un creador de

17. DELGADO define la Web 2.0 como todos aquellos servicios de internet cuya base de datos puede ser modificada en contenido, formato o ambos (DELGADO (2012)).

contenido siendo que, por primera vez, la suma de todo ese contenido no sea lo accesorio sino lo principal de ese canal de comunicación.

Ejemplos ilustres de lo anterior son, también, Wikipedia (lanzada en enero de 2001), Skype (agosto de 2003) o YouTube (febrero de 2005). En todas estas páginas –de absoluta vigencia aun hoy– el contenido principal lo crean los usuarios. En este caso, el webmaster se limita a garantizar la operatividad y disponibilidad de la web, así como a ejercer una supervisión y control básico del contenido publicado, pero no se encarga de suministrar o crear dicho contenido¹⁸.

En este contexto, en 2007 las primarias demócratas se planteaban como un paseo militar para la popular ex primera dama de EE.UU. y Senadora por Nueva York, Hillary Rodham Clinton, acompañada por dos actores secundarios de excepción: el excandidato a la vicepresidencia John Edwards, y el veterano senador por Delaware, Joe Biden. Frente a esa situación, un joven y prácticamente desconocido –más allá de su intervención en la convención demócrata de 2004¹⁹– senador junior por Illinois, Barack Obama, solo vio una opción para hacerse un hueco en la contienda: crear su propia red social.

No internet, No Obama, (sin internet no habría Obama) esta frase resume –y, en

18. De esta etapa son también cientos de RRSS que pasaron a la historia pero que intentaban hacerse un hueco en el mercado intentando agrupar en torno a sí a diversos sectores de población. En EE.UU. surgieron RRSS dirigidas a católicos (FaithBase), a hispanos (MiGente.com), o a la comunidad afroamericana (BlackPlanet.com), entre otras.

19. Discurso completo en <https://www.youtube.com/watch?v=ueMNqdBIQIE> consultado el 25/10/2020.

parte explica– como exponen a lo largo de su estudio GOMES, FERNANDES, REIS y SILVA (2009), el ascenso al poder del 44º presidente de EE.UU. que fue capaz de articular un uso de las RRSS con una efectividad nunca desplegada. Tanto es así que, señalan, la literatura científica existente en 2008 se inclinaba a categorizar las campañas en internet como un mero instrumento adicional para reforzar las posiciones de los candidatos y animar al electorado, pero sin poder llegar a considerarse un arma determinante en la campaña.

Todo lo anterior cambia radicalmente cuando Obama decide hacer de su estrategia en RRSS uno de los pilares²⁰ de su campaña. Así, la web de Obama ofrecía a sus visitantes el registrarse en una red social propia, www.My.BarakObama.com, que a su vez, contaba con todas las características y recursos propios de las RRSS del momento: posibilidad de crear un perfil propio, acumular puntos por realización de actividades en favor del candidato, organizar, agendar y registrar la asistencia a eventos, crear grupos de amigos, hacer aportaciones online a la campaña, recibir y enviar mensajes a otros usuarios, invitar a amigos a unirse y, por último, crear un blog personal.

Todo lo anterior, llevó a la creación, por primera vez, de un auténtico movimiento social, de una comunidad no solo unida por un sentimiento de afiliación a un candidato sino por compartir un proyecto común que, a su vez, ellos mismos estaban ayudando a conformar. Parte del éxito de

20. Pilares que, según CALDEVILLA (CALDEVILLA DOMÍNGUEZ, (2009: 41-42)) consistían en: la creación de una Web personal, el llamado puerta a puerta, las llamadas telefónicas a terminales escogidos, o Phone Bank, el envío de SMS, el envío de correos personalizados, el Fundraising y la creación de una base de datos.

Figura 1: estructura de RRSS en la organización política de la campaña Obama '08



Fuente: Elaboración propia a partir de la información extraída de GOMES, FERNANDEZ, REIS y SILVA (2009)

esta estrategia fue también aceptar las propias limitaciones que esta red social propia tenía frente a las ya existentes, que contaban con una mayor penetración social. Por ello, la web contenía una lista de enlaces denominada Obama Everywhere que remitían al internauta a otras 16 RRSS: Facebook, BlackPlanet, MySpace, FaithBase, YouTube, Eons, Flickr, Glee, Digg, MiGente, Twitter, MyBatanga, Eventful, AsianAve y LinkedIn (GOMES, FERNANDEZ, REIS y SILVA, 2009).

La estrategia era clara: crear una página y perfil propios en cada una de estas redes que ya tenían implantación para llegar al mayor número de potenciales votantes, diversificando al máximo los estratos sociales donde penetrar. Este planteamiento tenía, también, otra importante misión: el conseguir un buen posicionamiento en

internet. Tener a miles o millones de internautas posteando blogs y comentarios positivos hizo que el contenido disponible en la web –y, sobre todo, el contenido positivo– sobre el candidato se expandiera enormemente. Este factor resultó a la postre determinante ya que cualquier ciudadano que desea informarse sobre uno de los candidatos o de los temas de campaña lo que hace es dirigirse a un buscador de internet²¹. Pues bien, el generar miles de páginas y blogs con las propuestas de un candidato sobre dicho tema o sobre el propio candidato hace que sea más pro-

21. Según el referido estudio de GOMES, FERNANDEZ, REIS y SILVA (2009), el 46% de los electores afirmaban usar internet como fuente de información sobre los candidatos y cerca del 85% de los internautas empleaban buscadores para conocer la posición de éstos sobre los temas de campaña.

bable que un contenido positivo se posicionó entre los primeros resultados cuando ese ciudadano realiza su búsqueda. Esto, combinado con una fuerte inversión en publicidad en Google, consiguió un alto rédito para el candidato en lo que a popularidad, notoriedad e imagen positiva entre el electorado se refiere.

Con todo esto, la reacción del resto de precandidatos demócratas no tardó en aparecer, lanzándose en una espiral de crecimiento en la red para tratar de emular la campaña de Obama. Sin embargo, ningún candidato supo entender que la clave del éxito que intentaban replicar no residía en simplemente estar en la web, sino en crear comunidad. Así, mientras que Edwards y Clinton expandieron su campaña en internet especialmente como medio para aumentar su recaudación²² –siguiendo la fórmula Dean–, Obama continuó profundizando en su fórmula Obama Everywhere que finalmente le llevaría al éxito en las primarias y, posteriormente, frente a John McCain. En este sentido, BULLÓN DE CASTRO (2007) resalta la audacia de Obama al rechazar el copiar la estrategia plana (Transmisión + organización + recaudación) de Dean en 2004 y crear un nuevo modelo en el que el candidato se implicara de manera directa y personal con sus electores.

Las cifras alcanzadas por Obama son astronómicas y corroboran lo anterior. Según resume COSTA (2009: 35), la campaña online de Obama logró interactuar con 10 millones de personas, de los cuales,

22. BULLÓN DE CASTRO destaca que al finalizar el primer trimestre de campaña por la nominación, Clinton, Obama y Edwards habían recaudado ya más del doble que el trío de candidatos republicanos (Romney, McCain y Giuliani) a través de donaciones por internet. (BULLÓN DE CASTRO (2007))

3 millones se convirtieron en donantes de la campaña, aportando 750 millones de dólares a la misma. Por su parte, un millón doscientas mil personas se convirtieron en activistas tradicionales pasando de la web a la acción física y realizando campaña sobre el terreno (puerta a puerta, Phone Bank...). Los números alcanzados, concluye COSTA, fueron entre 5 y 10 veces superiores a cualquier otra campaña anterior.

Esta apuesta por el mundo digital y la organización online de su acción política se reveló como una estrategia integral que fue mucho más allá de la mera campaña, trasladándose también a su forma de gobernar. Así, ya desde la creación de una web (COSTA, 2009: 35) específicamente para la comunicación de todas sus decisiones durante el periodo de transición (change.org), dejó claro que este nuevo estilo había llegado para quedarse. Fue el mismo equipo de asesores (entre los que se contaba Chris Hughes, cofundador de Facebook) el que diseñó la innovadora y renovada web de la Casa Blanca, estrenada a los pocos minutos de su toma de posesión y el que, continúa COSTA, gestionaría el capital político acumulado por My.BarackObama.com, transformándolo en Organizing for América, su remozada red social renovada con la que encararía su campaña de reelección frente a Mitt Romney, en 2012.

En dicha elección, en resumidas cuentas, Obama no hizo más que seguir desarrollando su estrategia multicanal²³ y reforzando, sobre todo, su equipo de expertos. Esto contrasta con la estrategia

23. No puede olvidarse que, junto con su uso de RRSS, se utilizaba también otros métodos digitales como el envío de e-mails selectivos, apps para móviles, envío de SMS, etc.

Tabla 2: las cifras de la campaña presidencial de 2012 en RRSS

Red/Nº seguidores	Barack Obama	Mitt Romney
Facebook	30.7 millones	8.8 millones
Twitter	21 millones	1.3 millones
Google +	32.2 millones	967.000
YouTube	237.000	23.000
Instagram	1.4 millones	42.000

Fuente: elaboración propia a partir de datos extraídos de <https://phys.org/news/2012-10-obama-romney-social-media-face-off.html> (recuperado el 26/10/2020)

de su rival, que concentró sus esfuerzos en aumentar la inversión en publicidad en la red. Así, TOOHEY (2013: 14) señala cómo la campaña de Obama gastó 14.5 millones de dólares menos que Romney en productos y servicios online, dedicando ese dinero a reforzar su equipo interno. Los motivos eran más que evidentes: un buen equipo, capaz de gestionar y aumentar la comunidad ya existente, crearía mucho más contenido y mucha más publicidad positiva que el resultado que tendría la inversión directa de ese dinero en publicidad en la red.

En resumen, el periodo que acabamos de estudiar, de 2008 a 2016 se caracteriza por hacer del uso de las RRSS un elemento de campaña en positivo, que sirvió principalmente para posicionar al candidato en la red en vez de como un arma contra el rival. Se trata, en definitiva, de generar un efecto multiplicador de los recursos de campaña a través de nuevas vías: (i) fortaleciendo una comunidad de simpatizantes, que se sienten escuchados por su candidato y se reconocen más como miembros de un movimiento, que de una mera campaña; (ii) generando contenido positivo en internet con el que posicionar bien al candidato en las búsquedas; y (iii) maximizando las posibilidades de recaudación, coordinación de campaña o de programación de eventos, entre otros.

4. Del uso al abuso: el ciberactivismo en la web 3.0: las RRSS en la campaña electoral de 2016

A pesar de que las campañas de 2008 y 2012 –como en toda contienda electoral– no estuvieron exentas de ataques al rival y publicidad negativa, prevaleció, como vimos, un uso en positivo de las RRSS. Sin embargo, la aparición de nuevas posibilidades técnicas supondría pronto un cambio de paradigma: ya no será tan importante el tener una gran masa de seguidores activos que empujen la candidatura, bastará con tener una gran masa de dinero que permita comprar y manejar eficientemente los datos de esos electores para, a través de sus RRSS bien captar su favor electoral, o bien influir en su decisión desmotivando su voto.

En efecto, la evolución de la tecnología y, principalmente el desarrollo de la Web 3.0²⁴ ha dado pie a la aparición de una nueva forma de actuación política en la red más próxima a la actividad de un

24. La Web 3.0 se trata, señala DELGADO, de una extensión de WWW, por la que se pueden encontrar datos en cualquier lengua y en formatos aptos para todo tipo de software. (DELGADO (2015b))

hacker que a la de un ciberactivista tal y como hasta ahora lo hemos descrito. Así, ligado al internet de los datos, la campaña de 2016 que enfrentó a Hillary Rodham Clinton y Donald J. Trump quedó marcada por la aparición en la escena política de tres elementos clave para tener en cuenta en las actuales campañas: (i) el hacktivismo; (ii) el uso malintencionado y fraudulento de las RRSS y (iii) la aparición de empresas que gestionan y desarrollan técnicas de implementación del Big Data en RRSS con fines electorales.

En primer lugar, resultan de obligada referencia los hacktivistas,²⁵ que ya mencionamos anteriormente y que son definidos por VICENTE (2004) como activistas políticos y sociales que usan herramientas hacker para protestar en Internet. Estos hackers políticos actuaron en la campaña de 2016 organizados en movimientos como Anonymous²⁶, WikiLeaks, o, como concluyó el Informe Mueller²⁷, directamente promovidos por el gobierno ruso, y consiguieron no solo influir en el rumbo de la campaña, sino que, por momentos, marcaron la agenda política. Su principal actuación fue la difusión y el volcado progresivo de datos extraídos ilícitamente de servidores y correos del Partido Demócrata²⁸.

25. El Hacktivismo es, señala FERNÁNDEZ PRADOS la desobediencia civil electrónica (FERNÁNDEZ PRADOS, (2012: 631-639) y a diferencia de los clásicos hackers, utilizan su conocimiento informático con fines políticos (CANDÓN MENA (2011: 274.))

26. El lema de este grupo de hacktivista no deja lugar a dudas de sus intenciones en la red: El conocimiento es libre. Somos anónimos. Somos legión. No perdonamos. No olvidamos. ¡Esperadnos! Fuente: ROCHINA (2016)

27. Así se analiza en las páginas 38 y siguientes del Informe Mueller (MUELLER (2019: 38-173)).

28. Por ser ajeno al objeto del presente estudio no ahondaremos más en las técnicas de hacktivismo

En segundo lugar, la campaña se vio marcada por el uso malicioso y fraudulento que se hizo de las RRSS por parte de terceros países –Rusia, principalmente– con el fin de adulterarla en beneficio del candidato Republicano, tal y como ha quedado acreditado. Así, el Informe del Fiscal Especial encargado de la investigación de la injerencia rusa en la elección de 2016 –Robert S. Mueller III–, el conocido como Informe Mueller, acredita²⁹ la existencia de una organización, la empresa rusa Agencia de Investigación de Internet (All) (en inglés, Internet Research Agency o, IRA) que, al menos desde 2014, estuvo preparando y coordinando acciones en RRSS con el único fin de evitar que Clinton accediera a la presidencia de EE.UU.

Así, el Informe Mueller considera acreditado los siguientes hechos:

– Miembros de la All viajaron en 2014 a EE.UU. para hacerse fotos y obtener información para crear perfiles falsos en RRSS simulando ser estadounidenses. Desde entonces, empezaron a formar a su personal en el manejo de RRSS y empezar a crear falsos perfiles que simulaban ser personas y colectivos vinculados a movimientos conservadores.

– En febrero de 2016 documentos internos de la All refieren el siguiente argumentario: Idea principal: Usar cualquier oportunidad para criticar a Hillary [Clinton] y al resto (excepto a Sanders

empleadas en dicha elección y sus repercusiones y nos centraremos en el uso que, tanto por los candidatos como por terceros se dio de las RRSS. Para un análisis detallado de la influencia del hacktivismo y posterior revelación de documentos por organizaciones como WikiLeaks, pueden consultarse el estudio de BORDO (BORDO (2017)) o las conclusiones del citado Informe Mueller. (MUELLER (2019)).

29. MUELLER (2019: 14-38)

y Trump –a estos los apoyamos)³⁰. De hecho, la All comenzó a publicar contenido criticando a Hillary desde antes de que ésta anunciara su candidatura, se prolongó durante toda la campaña y no hay constancia de que dicho ataque haya finalizado³¹. Igualmente constan acreditadas reprimendas por parte del responsable del departamento dedicado a la red social Facebook a su equipo, reprochándoles el bajo número de posts dedicados a criticar a Hillary Clinton y recordándoles que es imperativo intensificar la crítica a Hillary Clinton³².

- Operaciones en Facebook: de acuerdo con los datos proporcionados por dicha red social, la All compró aproximadamente 3.500 anuncios en Facebook por valor de 100.000 US\$ durante la campaña, en su práctica totalidad para difundir contenido negativo sobre Hillary. Los perfiles gestionados por la All publicaron más de 80.000 posts antes de que fueran desactivados en 2017, habiendo alcanzado directamente al menos a 29 millones de estadounidenses y, mediante re-posteados, a unos 126 millones más.

30. Main idea: Use any opportunity to criticize Hillary [Clinton] and the rest (except Sanders and Trump - we support them). (MUELLER (2019: 23).

31. Este extremo fue analizado y corroborado en DORADO (2018: 129-135) concluyendo que, casi de un año y medio después de la celebración de las elecciones, eran publicados en YouTube una media de 3.000 vídeos diarios difundiendo noticias falsas sobre Hillary.

32. In [...] 2016 internal [...] reviewing the IRA-controlled Facebook group “Secured Borders,” author criticized the lower number of posts dedicated to criticizing Hillary Clinton” and reminded the Facebook specialist “it is imperative to intensify criticizing Hillary Clinton..”. (MUELLER (2019: 24)).

– Operaciones en Instagram: Facebook, propietaria de Instagram, ha identificado 170 cuentas que, en las diez semanas previas a las elecciones realizaron 120.000 publicaciones en apoyo de Trump o contrarias a Clinton.

– Operaciones en Twitter: existieron dos estrategias paralelas, (i) el uso de cuentas individuales, simulando ser auténticos activistas conservadores o meros usuarios opinando con el fin de generar e influir en los temas tratados en la red y, (ii) la creación de una legión de cuentas falsas automatizadas –social bots– para aumentar la repercusión de las ideas volcadas. Twitter identificó un total de 3.814 cuentas asociadas que, en las diez semanas previas a las elecciones publicaron aproximadamente 175.993 tuits alcanzando, al menos, a 1.4 millones de personas³³.

– Al margen de lo anterior, la actividad de la All no solo colaboró con la campaña de Trump diseminando contenido negativo sobre Clinton, sino que sus cuentas activas coordinaron e impulsaron la organización cientos de eventos y reuniones pro-Trump y reclutaron a personas reales instaladas en EE.UU. para que actuaran como portavoces y replicaran a nivel local el contenido y las noticias creadas por ellos desde Rusia.

– Finalmente, se relatan una serie de conexiones y reuniones entre representantes rusos y miembros de la campaña republicana que sugieren una coordinación de estos con aquellos.

33. Además, Twitter también identificó 50.258 cuentas automáticas (bots) conectados con el gobierno ruso, responsables de más de un millón de tuits durante las diez semanas previas a la elección presidencial.

Al margen de lo anterior, según informó la prensa en 2017³⁴, Google descubrió que agentes rusos habían gastado centenares de miles de dólares en anuncios de YouTube, Gmail y Google Search para promocionar su contenido difamador contra Hillary e interferir en la elección presidencial³⁵.

Nos encontramos, por tanto, con una guerra política total cuyo campo de batalla son las RRSS y que exceden con mucho el ámbito, los objetivos y las formas de las campañas electorales en internet que hasta ahora habíamos analizado.

Esta irrupción del uso fraudulento de las RRSS se va a complementar con un innovador uso de estas por parte de Trump que pilló por sorpresa y que sobrepasó en todos los parámetros (número de seguidores, repercusión, viralidad...) a la campaña demócrata. La nueva forma de hacer campaña de Trump en internet no solo supuso una vuelta de tuerca más a la evolución que arrancó a principios de los 90. Supuso una reinención del concepto, una nueva forma de hacer campaña en la que internet y, en concreto las RRSS no eran un instrumento más, ni siquiera un instrumento fundamental, sino que pasaban a ser el centro de esta.

Con esto, no es de extrañar que, como recuerda LOBO (2017:40-44), el propio Trump reconociera que debía su triunfo a las RRSS, añadiendo que creo que las RRSS son más poderosas que el dinero

34. THOMSON REUTERS (Agencia) (2017).

35. Por ejemplo, se identificó por parte de Google dos video-bloggers afroamericanos contratados por el Kremlin para que se hicieran pasar por miembros del movimiento Black Lives Matters, y criticaran duramente a Hillary. Esto confirmó por primera vez que Rusia empleó no sólo bots y cuentas falsas sino que también ciudadanos norteamericanos reclutados para esta tarea.

en campaña. Para analizar correctamente la campaña de Trump en RRSS distinguiremos, por una parte, el uso personal e institucional de Twitter y por otra, el empleo del Big Data.

4.1 The Twitter Election

El *tempo* de la campaña presidencial de 2016 fue impuesto, sin duda, por una red social, Twitter, hasta el punto de haber sido calificada³⁶ como The Twitter Election. No es para menos: según recoge RODRÍGUEZ-ANDRÉS (2018:841), entre agosto de 2015 y el día de las votaciones se registraron más de un billón de tuits sobre la campaña. Este autor identifica seis factores clave del éxito de la estrategia de Trump en Twitter: (i) la implicación personal del candidato, autor de la mayoría de su actividad en Twitter, frente al perfil de su rival, gestionado principalmente por su equipo; (ii) la naturalidad y espontaneidad en su forma de Twitrear que reforzó su imagen de antipolítico u outsider; (iii) su estilo personal, irreverente, impulsivo, agresivo, ofensivo, sin respetar horarios ni ninguna de las pautas preestablecidas. Por ejemplo, destacó su hábito de tuitear a altas horas de la madrugada o de preferir todo tipo de insultos por este medio contra sus rivales políticos³⁷; (iv) el intento

36. Así, lo hace Heller, en su artículo *The first debate of the Twitter election* (HELLER (2016)).

37. De acuerdo con el portal web especializado Statista (www.statista.com) Trump descalificó a Hillary en 203 ocasiones durante la campaña, destacando mentirosa, con 20 menciones, y corrupta, con 9.

Recuperado de: <https://www.statista.com/chart/6464/insults-tweeted-by-trump-against-clinton/> y <https://www.statista.com/chart/14474/trump-favorite-twitter-insults/>, respectivamente. Consultado el 1/11/20.

constante de señalarse a sí mismo como perseguido por el establishment, esto es, la victimización cada vez que un político profesional le atacaba; (v) el saber identificar unos enemigos claros (el estado islámico, la globalización, el establishment, los inmigrantes ilegales, el aparato mediático tradicional, etc); y, (vi) finalmente, utilizar Twitter como medio para dirigirse directamente a sus simpatizantes. Este uso de las RRSS, como se ha visto, no es nuevo, pero sí nunca hasta entonces se había utilizado con tanta asiduidad, transparencia y, sobre todo, con tanta efectividad³⁸ como Trump.

Sin embargo, y a pesar de las múltiples virtudes descritas, no puede obviarse la enorme influencia que, en el éxito de su estrategia tuvo el uso de social bots. RODRÍGUEZ-ANDRÉS (2018:839) recoge en su análisis de la contienda de 2016 que, de acuerdo con la Universidad del Sur de California, aunque aproximadamente solo un 2% de la actividad en Twitter registrada entre el 16 de septiembre y el 21 de octubre fue producida por bots, ésta generó sin embargo, el 19% de la conversación total.

Por otra parte, recoge también un estudio de la Universidad de Oxford realizado sobre 19 millones de tuits registrados en la última semana de campaña que revela que el 80% de los tuits favorables a Trump provenían de bots, y solo el 20% de personas reales. Con estos datos podemos atisbar la enorme repercusión del

38. Un estudio de *MediaQuant SMG Delta* para el *New York Times* concluyó que, ya en marzo de 2016, la estrategia de Trump de generar controversia a través de sus RRSS había logrado acaparar una atención mediática que, de haber tenido que ser pagada, hubiera supuesto una inversión de 1.898.000.000 US\$, frente a los *solo* 10 millones que la campaña de Trump invirtió en comprar espacios televisivos. (CONFESSORE y YOURISH (2016))

uso de estas herramientas fraudulentas, –independientemente de si su origen estuvo en la propia campaña del candidato o en organizaciones externas– ya que son capaces de adulterar la percepción del seguimiento que un candidato concita³⁹.

4.2 La irrupción del uso del Big Data

Finalmente hemos de referirnos al uso del Big Data por parte de empresas especializadas con fines electorales, mediante el tratamiento de millones de datos que los propios usuarios van volcando día a día en la red y que son posteriormente sistematizados y comercializados.

El Big Data se puede resumir, señala GONZÁLEZ DE LA GARZA (2018: 257-302), con cuatro uves: Volumen (la cantidad almacenable es prácticamente infinita), Velocidad (pueden emplearse datos almacenados previamente pero también generarse y emplearse datos a tiempo real), Variedad (orientación sexual, gustos culinarios, inclinaciones políticas...todo puede ser convenientemente tratado, clasificado y reutilizado); y, finalmente, la Veracidad. Almacenar muchos datos supone también asumir el riesgo de que no todos sean ciertos o que algunos no lleguen a reflejar fidedignamente el perfil de la persona a los que se refieren. Sin embargo, la cantidad elimina ese sesgo. Todos estos datos pueden recogerse y almacenarse partiendo de un gesto tan, a priori inocente, como dejar un comentario en Facebook o retuitear una opinión en Twitter.

39. Piénsese en que esta técnica equivaldría –en términos de política tradicional– en llenar el aforo de un mitin político con hasta el 80% de figurantes comprados o, lo que se asemeja más al ejemplo que presentamos, con robots androides.

Pues bien, nacida esta técnica, no han tardado en aparecer empresas que, como Cambridge Analytica, han comenzado a utilizarla con fines electorales, habiendo desarrollado hasta la fecha la estrategia de microtargeting de, entre otras, la campaña del Brexit o la de Trump (RODRÍGUEZ-ANDRÉS, 2018: 840). Según la propia compañía ha reconocido, dispone de datos de más de 230 millones de electores en EE.UU. habiendo recabado un máximo de 5.000 datos de cada uno de esos electores. (GONZÁLEZ DE LA GARZA, 2018: 284)

Con estas herramientas es perfectamente posible pasar al siguiente nivel en la escalada del empleo de las RRSS en campaña: el microtargeting, es decir, identificar el perfil ideológico de cada ciudadano analizado y emplear esa información para dirigirle publicidad electoral sectorizada y personalizada, bien para atraer o bien para desincentivar el voto hacia un candidato. Así, por ejemplo, sobre las personas agrupadas en un perfil afín ideológicamente al candidato que maneje los datos, podrá dirigirse publicidad positiva y movilizadora. Por el contrario, sobre aquellos sectores identificados como muy contrarios a la ideología del candidato o que apoyen al rival, podrá desplegarse una campaña negativa o desmovilizadora.

Esta técnica fue la que Cambridge Analytica desarrolló en la campaña de Trump en 2016. Según recoge GONZÁLEZ DE LA GARZA (2018: 285), para esa elección se identificaron entre cuarenta y cincuenta mil sectores de electores atendiendo a múltiples factores lo que permitió crear una serie de estrategias propagandísticas ad hoc mucho más efectivas que las tradicionales. Este modo de operar por medio de lo que llamaremos Propaganda Computacional Inteligente puede ser tomada como una evolución natural –y lícita en

tanto sea posible gracias a datos cedidos voluntariamente por los cibernautas– de las campañas electorales en internet. Más dudas generan, sin embargo, el uso de esta técnica para conseguir la supresión del voto rival, voter suppression. Precisamente ésta última fue empleada por Trump en la recta final de su campaña invirtiendo, señala RODRÍGUEZ-ANDRÉS (2018: 841), hasta 150 millones de dólares en anuncios negativos en RRSS sobre Hillary destinados a potenciales votantes de ésta, siguiendo una técnica de especialización extrema en la que, se dirigían anuncios específicamente adaptado a su perfil (raza, orientación, nivel económico...).

En paralelo, y siempre con la misma finalidad, no puede por último olvidarse el papel que jugó la difusión de Fake News⁴⁰. Esta práctica merece una mención a parte porque su creación y difusión no puede ceñirse a una fuente concreta de las hasta ahora mencionadas. En efecto, estas noticias fueron creadas en gran parte de redes rusas, pero difundidas posteriormente tanto por social bots como por el propio candidato republicano, RRSS, o los medios de comunicación afines.

Entre esas plataformas de difusión de noticias falsas, destaca la agencia rusa de noticias Russia Today cuyo uso fraudulento de YouTube fue puesto de manifiesto por la prensa (GORDON AND STONE, 2017) durante la campaña debido a la difusión de noticias falsas como, por ejemplo, la que relacionaba a Hillary con la creación del grupo terrorista ISIS, algo de lo que se hizo eco y utilizó políticamente el propio Trump, cuando se refirió a ella, directa-

40. Como paradigma de las noticias falsas difundidas a través de las redes sociales y de su capacidad de influencia en la población rural americana, podemos destacar el conocido como pizzagate.

mente, como co-fundadora, junto con Obama, de ISIS (RICHTER (2017: 37).

Pues bien: ¿cómo influyó todo esto en el resultado de las elecciones? A nuestro juicio, la respuesta debe ser analizada desde un punto de vista sociológico, esto es, en la creación de un estado de opinión generalizada e influenciada por esta serie de informaciones aparecidas insistentemente en los medios de comunicación y en las RRSS y enfocadas a grupos muy concretos de población.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta la enorme repercusión que actualmente tienen las RRSS en la vida de los ciudadanos. Así, un 44% de los estadounidenses mayores de edad afirmaron haberse informado sobre las elecciones de 2016 a través de las RRSS la semana previa al día de las votaciones. Por su parte, un 24% afirmaba haber utilizado posts de Hillary o de Trump con fuente de información⁴¹.

En segundo lugar, no puede obviarse el inmenso poder que una noticia falsa tiene en RRSS, ya que los usuarios de las RRSS tienden a dar mayor credibilidad a una noticia compartida por un conocido⁴² que la que provenga directamente de un medio externo, así como aquella que ha sido dirigida específicamente a éstos con base en sus afinidades gracias al uso de la Propaganda Computacional Inteligente.

41. Fuente: Pew Research Center/CNN/BBC, compilado por www.metro.us, *Donald Trump vs. Hillary Clinton: Must-know facts before Election Day* recuperado el 2/11/2020 de <https://www.metro.us/donald-trump-vs-hillary-clinton-must-know-facts-before-election-day/>.

42. Al respecto, merece ser destacado el estudio de PAUNER CHULVI *Noticias falsas y libertad de expresión e información. El control de los contenidos informativos en la red* (PAUNER CHULVI (2018: 297-318).

Con estas premisas y con los datos de uso de las RRSS ya referidos es más fácil entender qué influencia tuvieron estas prácticas en el resultado electoral. RODRÍGUEZ-ANDRÉS compila al respecto varios estudios publicados sobre la materia que concluyen, entre otras cosas, que (i) las noticias falsas llegaron a tener más impacto durante la campaña electoral que difundidas por los medios de comunicación de acreditada solvencia: las falsas acumularon 9 millones de comentarios y reacciones en Facebook, frente a los 7 millones de las segundas; (ii) el 75% de los estadounidenses que recibieron estas noticias falsas, las dieron por auténticas y, (iii) del total de noticias falsas que circularon en la red durante los últimos tres meses de campaña en Facebook, las que beneficiaban a Trump se compartieron 30 millones de veces, frente a los 8 millones de veces de las que favorecían a Hillary.

Con todo esto, ¿puede decirse que el resultado electoral se debió al más eficiente uso de las RRSS por parte de Trump? Vistos los resultados, a nuestro juicio, probablemente, sí. No cabe duda de que Trump supo sacar el máximo provecho de las RRSS en tres sentidos: (i) conseguir notoriedad y publicidad gratuita; (ii) movilizar a su electorado; y (iii) desmovilizar al electorado rival⁴³.

5. ¿Hacia una posible corrección del sistema?: la campaña de 2020 y el inicio de la auto-regulación

Para finalizar este recorrido por el pasado y presente del uso de las RRSS en campaña

43. Compartimos, por tanto, las conclusiones de RODRÍGUEZ-ANDRÉS (RODRÍGUEZ-ANDRÉS (2018: 847)).

ña, debemos hacer siquiera una mención a la última, librada en 2020 entre Joseph R. Biden Jr. y, nuevamente, Donald J. Trump y que se resolvió, como es sabido, en favor del primero.

Al respecto diremos que, si bien es pronto para analizar el impacto real del uso de las RRSS en el resultado electoral, sí que se aprecia una cierta evolución respecto a la campaña de 2016 pero no por parte de los actores políticos sino, sobre todo, por parte de las propias RRSS. En efecto, la potencial adulteración de los resultados electorales por el uso anómalo de las RRSS, así como del monopolio de las tendencias por parte de social bots ha llevado a las principales compañías de RRSS a iniciar un periodo de reflexión y auto-control que puede abrir las puertas hacia una nueva forma de interactuar políticamente en la red.

Así, en octubre de 2019 Twitter comunicó que prohibía los anuncios políticos en su plataforma en cualquier parte del mundo (XIMENEZ DE SANDOVAL, 2019). Su propio CEO, Jack Dorsey, explicó los motivos:

Un mensaje político gana influencia cuando la gente decide seguir una cuenta o retuitearlo. Pagar por tener más alcance elimina esa decisión y obliga a que los mensajes políticos sean optimizados y dirigidos. Creemos que esta decisión no debería ser limitada por el dinero.

Además, alertó del uso del microtargeting y de las prácticas de engaño masivo puede tener en la transparencia y buen desempeño de los procesos electorales. Dicha decisión fue duramente criticada por el equipo de campaña de Trump.

Este primer gesto no fue secundado inmediatamente por Facebook⁴⁴. No obs-

44. IBIDEM

tante, llegada del Covid-19 y la propagación de nuevas noticias falsas asociadas al mismo, sumado a la intensificación de la campaña electoral han propiciado que, ahora sí, tanto Twitter como Facebook hayan comenzado a adoptar medidas activas para garantizar la transparencia y un buen uso de las RRSS en campaña. Entre estas destaca la creación de servicios internos de verificación en tiempo real de informaciones publicadas para detectar bulos⁴⁵.

En este sentido, a mediados de octubre de 2020, ambas RRSS limitaron la difusión de una historia dudosa sobre Hunter Biden, hijo del candidato demócrata, basada en datos supuestamente procedentes de su ordenador⁴⁶. Facebook aseguró que limitaba la circulación de dicho contenido mientras que se revisaba su veracidad por parte de verificadores independientes. Twitter, por su parte, retiró de inmediato la noticia alegando la violación de su política interna que prohíbe difundir material digital robado. Esta decisión también fue duramente criticada por Trump en su cuenta personal de Twitter.

Una tercera muestra de la tendencia que señalamos la podemos encontrar en la eliminación por parte de las dos plataformas de las declaraciones de Trump afirmando que el Covid-19 era mucho menos letal que la gripe⁴⁷. En ambos casos las compañías alegaron que violaba su política de difusión de información engañosa o errónea sobre la pandemia.

Además, hemos de destacar la implementación en Twitter durante la campaña electoral de 2020 de una política respecto

45. Facebook avisará a quien haya interactuado con bulos del Covid-19 (16 de abril de 2020), *ECONOMÍA DIGITAL*

46. EFE (2020).

47. EUROPA PRESS (2020).

a los candidatos electorales de ese ciclo electoral que implica la identificación de cada perfil oficial de los candidatos. En concreto, dicha política de identificación asigna una etiqueta a cada candidato con información sobre el cargo al que opta y el Estado al que pertenece. Además, se pueden saber los Tweets enviados y re-tuiteados desde la cuenta del candidato⁴⁸. El objetivo declarado de esta práctica es informar a la gente acerca de la política, ofreciendo información objetiva y precisa a todos los niveles e identificando y confirmando las cuentas oficiales de campaña de los candidatos.

Por su parte, Facebook, ha reforzado la implementación de una Biblioteca De Anuncios de cada candidato. Esta biblioteca es un directorio al que se puede acceder desde el propio perfil del candidato en el que se muestra todo el contenido pagado, así como la cantidad invertida.

Pero, posiblemente, el elemento más destacado de este nuevo escenario de autorregulación ha tenido lugar una vez finalizada la campaña. En efecto, a medida que el recuento avanzaba y los principales medios de comunicación empezaban a dar a Biden como vencedor, Trump, así como miembros destacados de su campaña, comenzaron a publicar en Facebook y Twitter acusaciones de fraude masivo y a auto-atribuirse la victoria, algo inmediatamente censurado o matizado por parte de los servicios de verificación en tiempo real de dichas RRSS. Una vez hecha la alerta sobre el mensaje publicado, se redireccionaba al usuario a una página interna en la que se le informaba sobre avance oficial del recuento y la falta de eviden-

cias de fraude⁴⁹. La culminación de todo este proceso llegó en enero de 2021 con la suspensión permanente de la cuenta de Trump de Twitter⁵⁰ por incitación a la violencia del expresidente a través de su cuenta. Con este último paso se constata, a nuestro juicio, la plena vigencia de esta etapa de reflexión o auto-control.

Sin embargo, es pronto aún para afirmar si estamos ante el fin del camino. El analizado es un fenómeno en transición, en constante evolución, y como tal es imposible determinar en qué posición nos encontramos y si estamos, o no, ante el inicio de una efectiva racionalización de su uso o si, por el contrario, la consolidación de la futura Web 4.0 traerá un nuevo paso en la escalada hacia una utilización cada vez más agresiva de las RRSS en campaña electoral.

Bibliografía

ÁLVAREZ GARCÍA, Ana María. (2010) “Principales efectos y ventajas del uso de las nuevas tecnologías en campañas electorales”, en CIC *Cuadernos de Información y Comunicación*, (vol 15), pp. 55-84.

ARNALDO ALCUBILLA, Enrique. (1995). “Procesos electorales y opinión pública”. *Revista de las Cortes Generales*. (34 abr. 1995), pp. 173-191. DOI: <https://doi.org/10.33426/rcg/1995/34/662>.

BINDER, Matt, (2019, 27 de Agosto) “Yes, you can still visit Bob Dole’s 1996

49. Twitter censura varios mensajes de Trump en los que denuncia, sin pruebas, votos “ilegales” en Pensilvania, (2020, 7 de noviembre), *NIUS*.

50. Twitter suspende permanentemente la cuenta de Trump ante el riesgo de “incitación a la violencia”, (2021, 9 de enero). *El País*.

48. Para ver la normativa completa: <https://help.twitter.com/es/using-twitter/election-labels> (consultado el 2/11/2020).

- campaign website. Here is its story". en www.mashable.com. Recuperado el 19/10/2020 de <https://mashable.com/article/bob-dole-1996-website/?europe=true>
- BORDO, S., (2017) *The destruction of Hillary Clinton*. 1ª edición, Brooklyn – Londres, Melville House
- BORGE, Rosa, CARDENAL, Ana Sofía, MALPICA Claudia, (2012). "El impacto de internet en la participación política: revisando el papel del interés político". *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* (Vol. 188 - 756 julio - agosto 2012). DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2012.756n4008>.
- BISCARETTI DI RUFFIA, Paolo, (1ª Ed. 1965). *Derecho Constitucional*. Madrid, Tecnos 1973.
- BULLÓN DE CASTRO, Piedad, (2007). "Campañas electorales por internet", en *Telos, cuadernos de comunicación, tecnología y sociedad*, (número 12 "El modelo nórdico de sociedad de la información", julio 2007). Recuperado de <https://telos.fundaciontelefonica.com/archivo/numero072/campanas-electorales-por-internet/> consultado el 19/10/2020).
- CALDEVILLA DOMÍNGUEZ, David. (2010). "Democracia 2.0: La política se introduce en las redes sociales" en *Pensar La Publicidad. Revista Internacional De Investigaciones Publicitarias*, 3(2), 31 - 48. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/PEPU/article/view/PEPU0909220031A> consultado el 26/10/2020.
- CASTELLS, Manuel. (2004). "Informacionalismo, redes y sociedad de red: una propuesta teórica". En CASTELLS, Manuel (pp. 27-79). *La sociedad red: una visión global*. Madrid, Alianza Editorial.
- CANDÓN MENA, José, (2011). *Internet en movimiento: nuevos movimientos sociales y nuevos medios en la Sociedad de la Información*, (memoria para optar al grado de doctor), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011.
- CONFESSORE, Nicholas y YOURISH, Karen, (2016, 15 de marzo) "\$2 Billion Worth of Free Media for Donald Trump" en *THE NEW YORK TIMES*. Recuperado el 2/11/2020 de <https://www.nytimes.com/2016/03/16/upshot/measuring-donald-trumps-mammoth-advantage-in-free-media.html>.
- COSTA, Pere-Oriol, "La utilización de internet por parte de Barack Obama transforma la comunicación política" en *Quaderns del CAC* (33, diciembre 2009) (pp. 35-41), DOI: 10.13140/RG.2.2.10872.34560.
- DORADO SÁNCHEZ, Antonio, (2018). *La aparente derrota de Hillary Clinton frente al Sistema: un análisis de la influencia de los elementos externos sobre la voluntad de los electores*. (Trabajo de Final de Grado), Universidad Internacional de la Rioja, 2018.
- DEL REY MORATÓ, Javier, (2019) *Comunicación política, internet y campañas electorales*, Madrid, Tecnos.
- DELGADO, Hugo. (2012). *Evolución de la Web 1.0, 2.0 y 3.0 - Diferencias y atributos*. Recuperado el 4/6/20, de <https://disenowebakus.net/etapas-de-transicion-de-la-web.php>
- DELGADO, Hugo. (2015a). *World Wide Web - WWW ¿Qué es? historia y origen*. Recuperado el 7/5/20, de <https://disenowebakus.net/world-wide-web-www.php>
- DELGADO, Hugo. (2015b). *Web Semántica, definición, historia y características*.

Recuperado el 06/6/20, de <https://dise-nowebakus.net/semantica-web.php>

DOMINGO, D. (2008) "Irrupción de Internet en el panorama electoral". En: COSTA, P. O. (comp.) *Cómo ganar elecciones. Comunicación y movilización en campañas electorales*. pp. 293-338, Barcelona, Paidós, 2008, 1ª ed.

FERNÁNDEZ PRADOS, Juan S. (2012) "Ciberactivismo: Conceptualización, hipótesis y medida", en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* (Vol. 188 - 756 julio-agosto, 2012) pp. 631-639. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2012.756n4001>.

GOMES, FERNANDEZ, REIS y SILVA, (2009) "La campaña online de Barack Obama en 2008", traducción de Gutierrez Ludwig, Fabio André, en *Cuadernos de H Ideas*, (vol. 3, nº 3, diciembre de 2009 <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/cps/index>), Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Recuperado el 26/10/2020 de <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/cps/article/viewFile/1391/1698>.

GONZÁLEZ DE LA GARZA, Luis Miguel, (2018) "La crisis de la democracia representativa. Nuevas relaciones políticas entre democracia, populismo virtual, poderes privados y tecnología e la era de la propaganda electoral cognitiva virtual, el *microtargeting* y el Big Data", en *Revista de derecho Político*, UNED, (Nº 103, septiembre-diciembre 2018) Pp. 257-302). DOI: <https://doi.org/10.5944/rdp.103.2018.23203>.

GORDON, Greg y STONE Peter, (2017, 2 de noviembre), "Russian outlet's anti-Clinton videos still up on YouTube", en *THE SACRAMENTO BEE*, recuperado el 4/06/2018 de <http://comprop.oii.ox.ac.uk/research/working-papers/vetops/>

GUTIÉRREZ-RUBÍ, Antonio, (2004, 11 de agosto) "kerry.com frente a Bush.com: Impacto de las TIC en la campaña electoral norteamericana" en *EL PAÍS*, recuperado el 19/10/2020 de <https://www.gutierrez-rubi.es/2004/08/11/kerrycom-frente-a-bushcom/>.

HAURIOU, André, (1966) *Derecho Constitucional e Instituciones Políticas*, (4ª Edición, 1971). Barcelona, Ariel.

HELLER, N. (2016, septiembre 27). "The first debate of the Twitter election" en *THE NEW YORKER*. Recuperado el 1/11/2020 de <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/the-first-debate-of-the-twitter-election>.

LAZER, David, NEBLO, Michael, ESTERLING, Kevin, and GOLDSCHMIDT Kathy, (2009) *Online Town Hall Meetings Exploring Democracy in the 21st Century*. Washington, Congressional Management Foundation. Recuperado el 16/10/2020 de https://www.congressfoundation.org/storage/documents/CMF_Pubs/online-town-hall-meetings.pdf

LOBO, Sascha. (2017) "Cómo influyen las redes sociales en las elecciones" en *Revista Nueva sociedad*, (Nº 269, mayo-junio de 2017). Pp. 40-44 Recuperado el 1/11/2020 de https://nuso.org/media/articles/downloads/1.TC_Lobo_269.pdf

LOEWENSTEIN, Karl, (1964) *Teoría de la constitución*. 2ª edición 1970. Barcelona, Ariel.

LAFRANCE, Adriana, (2016, 19 de febrero) *The First Campaign Websites*, www.theatlantic.com recuperado el 19/10/2020 de <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/02/1996/470106/>.

MARAVALL, José María, (2008) *La confrontación política*, Madrid, Taurus.

- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Helena, (2013) “Ciberactivismo y movimientos sociales urbanos contemporáneos. Un mapa de la investigación en España”, comunicación al 2º Congreso Nacional sobre Metodología de Investigación en Comunicación en *Investigar la Comunicación hoy. Revisión de políticas científicas y aportaciones metodológicas*. Simposio Internacional sobre Política Científica. Recuperado el 15/11/2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4228937>.
- MUELLER, III, Robert S, (2019) *Report on the investigation into Russian interference in the 2016 Presidential Election*, Volume I, Washington, D.C. Recuperado el 1/11/2020 de <https://www.justice.gov/storage/report.pdf>
- PAUNER CHULVI, Cristina (2018) “Noticias falsas y libertad de expresión e información. El control de los contenidos informativos en la red” en *UNED, Teoría y Realidad Constitucional*, (nº. 41, 2018), pp. 297-318. DOI: <https://doi.org/10.5944/trc.41.2018.22123>.
- PEYTIBI, Xabier, (2010) “Las relaciones políticas online y el ruido en campaña” en COTINO HUESO, Lorenzo (editor), *Libertades de expresión e información en Internet y las RRSS: ejercicio, amenazas y garantías*, PUV, pp. 226-228 Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2011, Recuperado el 15/11/2020 de <http://www.derechotics.com/congresos/2010-libertades-y-20/e-libro-elibertades-2010>.
- PISANI, Francis, (2004, 19 de febrero) “Howard Dean, Internet y el mundo real”, en *EL PAÍS*, recuperado 15/11/20 de https://elpais.com/diario/2004/02/19/ciberpais/1077159083_850215.html
- RICHTER, Monika. L (2017) *What We Know about RT (Russia Today)*, Praga, European Values Think-Tank, recuperado el 15/11/2020 de <https://www.european-values.net/wp-content/uploads/2017/09/What-We-Know-about-RT-Russia-Today-1.pdf>
- ROCHINA, Paula, (2016, 18 de mayo) “Hacktivismo: Qué hay detrás de este movimiento activista?”, en *Revista digital INESEM*, recuperado el 15/11/2020 de <https://revistadigital.inesem.es/informatica-y-tics/hacktivismo/>.
- RODRÍGUEZ-ANDRÉS, R. (2018). “Trump 2016: ¿presidente gracias a las redes sociales?” en *Palabra Clave*, 21(3), pp. 831-859. DOI: 10.5294/pacla.2018.21.3.8.
- SÁNCHEZ AGESTA, Luis, (1965) *Derecho constitucional comparado*. Madrid, Nacional
- SARTORI, Giovanni, (2012). *Elementos de Teoría Política*. Madrid, Alianza Editorial.
- SARTORI, Giovanni, (2003) *Ingeniería constitucional comparada. Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*. 3ª edición, (Traducción de Roberto Reyes Mazzoni.) México, FCE 2003.
- TOOHEY, Alexandra P. (2013). “Presidential Politics: The Social Media Revolution” en *CMC Senior Theses*. Paper 773. Recuperado el 15/11/2020 de http://scholarship.claremont.edu/cmc_theses/773.
- THOMSON REUTERS (Agencia), (2017, 10 de octubre) “Google uncovers Russia-backed ads on YouTube, Gmail”, en [www.cbc.ca](http://www.cbc.ca/news/technology/russia-election-ads-google-microsoft-1.4347242), recuperado el 1/11/2020 de <http://www.cbc.ca/news/technology/russia-election-ads-google-microsoft-1.4347242>
- TORRES DEL MORAL, Antonio. (1985) *Principios de Derecho Constitucional Español*, Vol. 1. Madrid. Atomo Ediciones.

VICENTE, Loreto. (2004). “¿Movimientos sociales en la red? Los hacktivistas”, en *El Cotidiano, julio/agosto* (vol.20, nº126). México Distrito Federal, (recuperado el 15/11/2020 de <https://www.redalyc.org/pdf/325/32512615.pdf> consultado el 1/11/2020).

XIMENEZ DE SANDOVAL, Pablo, (2019, 31 de octubre) “Twitter prohíbe los anuncios políticos en su plataforma en todo el mundo”, *EL PAÍS*, recuperado el 2/11/2020 de https://elpais.com/internacional/2019/10/30/actualidad/1572467801_480841.html

ZHOU, Boyang, (2017). *Efecto del uso de las redes sociales en la comunicación política en China*, (Tesis Doctoral). Universidad Rey Juan Carlos, Madrid.

Webgrafía:

EFE, (Agencia), (2020 15 de octubre). Facebook y Twitter limitan la distribución de una historia dudosa sobre el hijo de Joe Biden, *EL MUNDO*, recuperado el 2/11/2020 de en <https://www.elmundo.es/internacional/2020/10/15/5f88122921efa07a3d8b4668.html>

EUROPA PRESS, (Agencia), (2020, 7 de octubre) Facebook y Twitter censuran a Trump por decir que el Covid es menos letal que la gripe, *EL CONFIDENCIAL*, recuperado el 2/11/2020 de https://www.elconfidencial.com/mundo/2020-10-07/facebook-twitter-censuran-trump-coronavirus-gripe_2778668/

Facebook avisará a quien haya interactuado con bulos del Covid-19 (16 de abril de 2020), *ECONOMÍA DIGITAL*, recuperado el 15/11/20 de <https://www.economiadigital.es/tecnologia/facebook-alertara-a->

[quien-haya-interactuado-con-bulos-del-covid-19_20054355_102.html](https://www.economiadigital.es/tecnologia/facebook-alertara-a-quien-haya-interactuado-con-bulos-del-covid-19_20054355_102.html)

Twitter censura varios mensajes de Trump en los que denuncia, sin pruebas, votos “ilegales” en Pensilvania, (2020, 7 de noviembre), *NIUS*, recuperado el 15/11/20 de https://www.niusdiario.es/internacional/america-del-norte/twitter-censura-varios-mensajes-donald-trump-denuncia-votos-ilegales-pensilvania-elecciones-estados-unidos_18_3039495099.html

Twitter suspende permanentemente la cuenta de Trump ante el riesgo de “incitación a la violencia”, (2021, 9 de enero). *El País*, recuperado el 11/3/21 de <https://elpais.com/tecnologia/2021-01-08/twitter-suspende-permanentemente-la-cuenta-de-trump.html>

REPUBLICANISMO: UNA ACTUALIZACIÓN COMO TEORÍA DE LOS ESTADOS LIBRES

REPUBLICANISM: AN UPDATE AS A THEORY OF FREE STATES

Giancarlo Garcés Arce

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

giancarlo.garces@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-8346-7807>

Recibido: octubre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave. Republicanismo, independencia, libertad, neorepublicanismo, dominación.

Keywords: Republicanism, independence, freedom, neo-republicanism, domination.

Resumen: El neorepublicanismo de Quentin Skinner, Philip Pettit y Maurizio Viroli tiene el mérito de haber recuperado la idea republicana de libertad para abordar críticamente las distintas formas de dominación que permean las sociedades democráticas contemporáneas. No obstante, en un primer apartado, se sostiene que tales propuestas normativas aprovechan insuficientemente los alcances críticos de la libertad republicana, porque únicamente la instrumentalizan para defender las libertades de los individuos, pese a que a los republicanos del pasado también les sirvió para enarbolar la soberanía de los Estados en el ámbito de las relaciones internacionales. Así, en un segundo apartado, se propone una reivindicación del republicanismo como discurso político útil para posicionarse críticamente frente a la dominación externa que padecen, sobre todo, Estados periféricos como los latinoamericanos debido a las condicionales impuestas por organismos financieros internacionales, empresas multinacionales y Estados hegemónicos en el marco del proceso de globalización neoliberal de las últimas décadas.

Abstract: The neo-republicanism of Quentin Skinner, Philip Pettit and Maurizio Viroli has the merit of having recovered the republican idea of freedom to critically approach the different forms of domination that permeate contemporary democratic societies. However, in the first section, it is argued that such normative proposals make insufficient use of the critical reaches of republican freedom, because they only instrumentalize it to defend the freedoms of individuals, despite the fact that it also served the republicans of the past to raise the sovereignty of States in the field of international relations. Thus, in a second section, a vindication of republicanism is proposed as a useful political discourse to critically position itself in the face of the external domination suffered, above all, by peripheral states such as those in Latin America due to the

conditionalities imposed by international financial organizations, multinational companies and hegemonic states in the framework of the neoliberal globalization process of the last decades.

1. Introducción

Desde las décadas de los setenta y ochenta, el interés por el republicanismo aumentó considerablemente en el ámbito académico, habiendo sido bastante determinante para ello la publicación de *El momento maquiavélico* de John Pocock. Allí, se sostuvo que el republicanismo representa un “patrón de pensamiento político e histórico” (2016: 83) de profundas raíces greco-latinas, cuyo influjo fue decisivo en el contexto político italiano, más tarde en el inglés y escocés y, finalmente, en el norteamericano. Ahora bien, ¿cuáles han sido las consignas enarboladas por esta tradición política? Según Pocock, escritores como Cicerón, Maquiavelo, Milton y Rousseau coincidieron en su crítica de los poderes arbitrarios encarnados en tiranos y oligarcas, en su promoción del bien común y de la virtud cívica, en su afán por establecer un gobierno fundado en leyes y en su defensa de la soberanía de la patria frente a enemigos externos.

Este redescubrimiento de Pocock y otros historiadores¹ generó que una serie de es-

1. Como recuerda Tudela-Fournet (2015), otros dos escritos fueron fundamentales para que el republicanismo se posicionase como un objeto de estudio destacado en el ámbito académico: *Los orígenes ideológicos de la Revolución Americana* (1967) de Bernard Bailyn y *La creación de la república americana* (1969) de Gordon Wood. En el primero, el argumento central es que, en los panfletos publicados en las colonias británicas hacia finales del siglo XVIII, no es posible reconocer un discurso ideológico

critores encontrasen en los valores republicanos una inspiración para concebir un modelo de democracia distinto del liberal. Tal es el caso de Quentin Skinner, Philip Pettit y Maurizio Viroli, quienes tienen en común el haber planteado que el republicanismo representa una teoría política cuyo valor central es la libertad entendida como ausencia de dominación. Una forma de comprender la vida libre desde la que puede enfocarse un sinfín de atentados contra las libertades individuales que acontecen en el contexto de las sociedades democráticas del presente, pero que no pueden ser visibilizados desde el hegemónico ideal liberal de libertad. Sucede que este último tiene como supuesto fundamental que la libertad solamente se encuentra afectada cuando el individuo padece interferencias explícitas y directas, mas no cuando está dominado por estar al arbitrio de otro individuo.

preminente. Ocurre que una importancia similar a la del discurso liberal la tienen otros discursos, entre los cuales destaca el republicano. Ahora bien, en el segundo escrito, Wood lleva más lejos las conclusiones de Bailyn, porque afirma que el republicanismo fue el discurso ideológico preminente en la época de marras. Y ello a pesar de que la tradición historiográfica angloparlante ha tendido durante largo tiempo a posicionar a John Locke como el padre intelectual de la Revolución Americana. No obstante, debe señalarse que, posteriormente, algunos historiadores han considerado exagerado este énfasis en el republicanismo como ideología preminente en el pensamiento y la acción de los revolucionarios americanos. Tal es el caso de Joyce Appleby (1992), para quien el redescubrimiento del republicanismo tiene su origen, ante todo, en el afán contemporáneo por encontrar alternativas teóricas y prácticas frente al liberalismo, el capitalismo y el marxismo con miras a desarrollar nuevos modos de ordenamiento legal, participación ciudadana y promoción del bien común.

Debido a lo anterior, los neorrepblicanos piensan que la libertad enarbolada por liberales como Constant, Berlin, Rawls y Dworkin es inferior a la libertad republicana. Recuerda Viroli que, a diferencia de Berlin, ningún autor republicano denominó “libertad” a aquella condición que disfrutaban los esclavos cuando viven bajo el poder de un déspota liberal, ya que, aunque aquellos no sufran ninguna interferencia, de todos modos, se encuentran siempre dependiendo de la voluntad de su amo, lo cual es suficiente para interpretar su existencia como dominada. Por eso, el liberalismo encarna un “republicanismo empobrecido, o incoherente, pero nunca una alternativa al republicanismo” (2014: 101). De hecho, cómo podrían ser abordados desde un liberalismo exclusivamente centrado en las interferencias contra los individuos el poder discrecional que tienen ciertas autoridades públicas frente a la ciudadanía, las amplias prerrogativas que poseen los empleadores con respecto a sus trabajadores en un ámbito laboral cada vez más desregulado o la facultad que todavía tienen muchos hombres de maltratar impunemente a las mujeres.

Pese a estas posibilidades que abre, el autor del presente artículo considera que el neorrepblicanismo no reivindica la libertad republicana de forma suficientemente audaz y crítica. Lo que sucede es que Skinner, Pettit y Viroli únicamente actualizan el republicanismo para enfrentar los distintos atentados contra las libertades individuales que acontecen dentro de la comunidad política. No obstante, los republicanos del pasado no se preocuparon solamente por la libertad de los ciudadanos frente a la presencia de tiranos y oligarcas, sino que también interpretaron como capital la libertad de los Estados frente a agentes externos con pretensiones imperialistas.

Como destacado continuador de una larga tradición republicana enfocada en la problemática de la dominación externa, puede mencionarse a Nicolás Maquiavelo, quien se preocupó por la débil posición geopolítica de las ciudades italianas frente a poderes como el de la Iglesia y el de España y Francia. Por eso, tanto en *El Príncipe* (2015) como en los *Discursos* (2012) propuso adoptar dos medidas fundamentales: la conformación de milicias ciudadanas capaces de luchar contra el enemigo externo por amor a la patria y la unificación de las ciudades italianas, pues manteniéndose estas divididas resultaría imposible la generación de contrapesos en el ámbito internacional. De manera semejante, Jean-Jacques Rousseau señala en *El contrato social* (2002) que una comunidad política puede ser esclavizada tanto por un agente interno como por uno externo. Y sobre este último tópico, destacan su crítica a aquellos intelectuales que defendían la existencia de un derecho a esclavizar a los pueblos (fundado en la enajenación voluntaria y en el triunfo de un rey conquistador) (138-148) y su convicción de que es infaliblemente mejor la comunidad que se basta a sí misma en los ámbitos políticos, económico y bélico (172).

Ciertamente, el asunto de la libertad de los Estados no generó gran interés en escritores republicanos ingleses del siglo XVII como Milton y Harrington. No obstante, como detalla el propio Skinner (2004), alcanzó un papel preponderante en el pensamiento inglés durante el siglo XVIII a través de defensores de la independencia de los colonos americanos como Richard Price, quien en *Dos tratados sobre la libertad civil* expresó que las colonias americanas eran estados esclavos en tanto que estaban sujetas a un cuerpo legis-

lativo en donde no tenían voz ni control alguno. Por la misma época, mantuvieron vigente este enfoque republicano los autores norteamericanos de *El Federalista* (2014), los cuales reconocieron que la seguridad y la libertad de un pueblo pueden correr peligro por causas domésticas, pero también por las armas e influencia extranjera (9-10). Como principal medida para mantener la independencia de los Estados Unidos, recomendaron la configuración de un gobierno nacional bajo la forma de una república confederada, pues a través de esta podía alcanzarse un poder lo suficientemente amplio como para negociar con más ventaja con las potencias extranjeras (12-27)².

Partiendo de estas consideraciones, el presente artículo se divide en dos secciones. En la primera, se demuestra que Skinner, Pettit y Viroli actualizan el republicanismo únicamente como teoría sobre la libertad individual, pese a que este también encarna una teoría sobre los Estados libres. Precisamente, en la segunda

2. Esta lista de escritores que se posicionaron críticamente frente a la dominación externa puede ampliarse con los representantes de la tradición republicana mexicana como Alonso de la Veracruz, Juan Zapata y Sandoval, Carlos de Sigüenza y Gongora y Miguel Hidalgo (Velasco, 2009: 17-79). Ahora bien, desde el punto de vista del autor del presente artículo, también pueden ser incluidos escritores republicanos peruanos como Manuel Lorenzo de Vidaurre, José Faustino Sánchez Carrión y José Gregorio Paredes, quienes frente a la dominación española bajo la cual vivió el Perú, enarbolaron la soberanía nacional y la integración de Latinoamérica. Inclusive, habría que explorar hasta qué punto los enfoques de la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia y la teoría decolonial mantienen una línea de continuidad con dicha tradición republicana latinoamericana en tanto que todas ellas comparten la profunda preocupación frente a la dominación de origen externo.

sección, se ensaya una reivindicación del republicanismo como alternativa teórico-política útil para configurar un posicionamiento crítico frente a los escenarios en los que resulta ser el Estado, y no el individuo, el sujeto político dominado. Así, se expone que dicho enfoque del republicanismo resulta conveniente para abordar, sobre todo, la dominación que padecen Estados periféricos como los latinoamericanos debido a la injerencia en los asuntos locales de Estados hegemónicos, organismos financieros internacionales y empresas multinacionales en el marco del proceso de globalización neoliberal.

2. El neorrepublicanismo de Skinner, Pettit y Viroli: una revitalización del republicanismo como teoría sobre la libertad individual

Como se sostuvo anteriormente, la propuesta normativa de Skinner, Pettit y Viroli se caracteriza por concebir el republicanismo como una teoría política cuyo valor central es la libertad entendida como ausencia de dominación. Ahora bien, tales neorrepublicanos coinciden en que la dominación de unos hombres sobre otros a la que se enfrentaron en su momento escritores como Maquiavelo, Cicerón y Rousseau también puede identificarse en las sociedades democráticas del presente. Así, se encuentra encarnada en

[...] el agravio expresado por la mujer que se halla en una situación tal, que su marido puede pegarle a su arbitrio, sin la menor posibilidad de cambiar las cosas; [en] el empleado que no osa levantar queja contra su patrono, y que es vulnerable a un amplio abanico de abusos, insignificantes unos, se-

rios otros, que su patrono puede arbitrariamente perpetrar; [en] el deudor que tiene que depender de la gracia del prestamista, del banquero de turno, para escapar al desamparo manifiesto o a la ruina [...] (Pettit, 1999: 22)

Según Skinner (2004), es por ello fundamental recuperar el mundo intelectual asociado con el republicanismo como herramienta para visibilizar este tipo de atentados contra la libertad³. En una línea similar, Viroli refiere que hay que entender el significado del republicanismo en la historia con el fin de emplearlo en la constitución de una “nueva utopía política” para emprender una “lucha eficaz por la libertad” (2014: 41-57). Asimismo, Pettit (1999) expresa que la teoría republicana debe ser enarbolada como representativa de un ideal político esencial que requiere ser considerado en el debate de la filosofía política contemporánea para reflexionar ampliamente sobre el Estado, la virtud cívica y la libertad.

3. En una entrevista realizada por Bogers y Drejer (2016), Skinner aclara la relación entre sus labores de historiador y de filósofo normativo. Así, señala que el análisis histórico resulta crucial para desarrollar una propuesta político-normativa debido a que la vuelta al pasado puede ser útil en dos sentidos: 1) Para invocar ciertas tradiciones de pensamiento político con miras a reafirmar o refinar nuestros propios valores. Un ejemplo de lo anterior es la empresa intelectual de John Rawls, la cual consistió en reelaborar las teorías políticas de Locke y Kant. 2) Para encontrar alternativas ideológico-políticas que, por distintas razones, no han sido consideradas para fundamentar la teoría y la práctica políticas de nuestro tiempo. Precisamente, Skinner sostiene que esta última pretensión ha sido la suya al recuperar la tradición política republicana, pues desde ella pueden cuestionarse nuestras formas actuales de pensar sobre los derechos humanos y la libertad política bajo el prisma liberal.

Indudablemente, el ideal republicano de libertad resulta muy útil para enfrenar una serie de escenarios de injusticia, dominación y dependencia padecidos actualmente por individuos de distintas partes del mundo. Sobre todo, si se tiene en cuenta que tales atentados contra las libertades han sido insuficientemente atendidos por el liberalismo e incluso por otras corrientes ideológico-políticas como el comunitarismo⁴ y el democratismo. Sin embargo, el autor considera que Skinner, Pettit y Viroli desaprovecharon una interesante dimensión emancipadora de la libertad republicana debido a que actualizaron esta únicamente como una teoría acerca de las libertades individuales, pese a que los escritores del pasado también la concibieron como una teoría de los Estados libres.

Este rasgo característico del neorepublicanismo se hace explícito, por ejemplo, cuando Skinner (2004) expresa que el republicanismo es importante, fundamentalmente, porque su concepción de

4. Aunque en el presente artículo se establece una diferenciación clara entre el republicanismo y el comunitarismo, debe señalarse que autores como Taylor (1994), Sandel (1996) y Honohan (2002) han recuperado la tradición política republicana en clave, precisamente, comunitarista. De esta forma, a diferencia de Skinner, Pettit y Viroli, han atribuido a los escritores republicanos clásicos la defensa de un ideal positivo de la libertad. A partir de ello, tales autores han reivindicado un republicanismo en el marco del cual el autogobierno, la libertad y la autorrealización de los individuos se alcanzaría a través de la identificación de estos con un proyecto común, con una matriz de tradiciones y con un conjunto de valores morales. Una base esta última sobre la base de la cual también sería posible la configuración de la integración de los miembros de un colectivo con miras a la defensa de la soberanía popular, es decir, del autogobierno en un sentido más amplio.

la libertad como ausencia de dominación pone en tela de juicio la tesis liberal según la cual un individuo es libre solo cuando no padece interferencias abiertas y directas. Un profundo cuestionamiento que, a su vez, coloca las bases para un abordaje crítico del papel de los Estados democrático-liberales, dado que estos siempre se han limitado a buscar que nadie interfiera ni injusta ni innecesariamente en la vida de los individuos. No obstante, en opinión de Skinner, todo aparato estatal también debiera tener como objetivos garantizar que “sus ciudadanos no caerán en una situación de dependencia de la buena voluntad de otros [y] evitar que sus propios representantes, investidos con un poco de autoridad, se comporten en forma arbitraria al imponer reglas que rigen la vida común” (2004: 75).

De manera similar, el neorepublicanismo de Pettit se restringe a recuperar la libertad republicana para visibilizar la dominación que los individuos padecen en el marco de las sociedades actuales. Así, en el prefacio de *Republicanism*, recuerda que las ideas de Cicerón, Maquiavelo y otros escritores captaron su atención porque le sirvieron para entender los distintos ángulos de las arbitrariedades que él mismo sufrió como individuo dentro de ciertas organizaciones religiosas a las que perteneció. Según Pettit, aunque estas brindaban una serie de beneficios, jamás enseñaron a sus miembros a mirar de frente a las autoridades, sin temor a posibles represalias. Por el contrario, tales instituciones comunicaban a los individuos “un sentido de vulnerabilidad y exposición sistemáticas al arbitrio de la autoridad, haciendo a veces incluso virtud de esa práctica” (1999: 12).

En consonancia con lo anterior, Pettit expresa claramente en la introducción de la

obra citada que los liberales tendrían que sentirse atraídos por la tradición republicana debido a que, como la tradición liberal, también está “centrada en la capacidad individual de elección” (1999: 29), aunque teniendo la importante ventaja de poderle dar voz al “agravio del trabajador, o el de la mujer, o el del arrendatario, o el del deudor, quienes, dominados, aun sin sufrir interferencias reales, tienen sin embargo que fingir y adular y mirar con aprehensión a un amo que tiene poder [...] sobre ellos [...]” (1999: 176). Resulta evidente, entonces, que Pettit se concentra en recuperar el republicanismo como una teoría sobre la libertad individual frente a la dominación interna, olvidando que dicha doctrina política también brinda interesantes posibilidades críticas como una teoría sobre los Estados libres frente a la dominación externa.

Como se adelantó, Viroli coincide con esta actualización que Skinner y Pettit hacen de la libertad republicana, ya que siempre que en su *Republicanism* y en otros escritos aborda la problemática de la dominación, se restringe a visibilizar escenarios en los que acontece que los sujetos políticos dominados son los individuos. Trae a colación, por ejemplo, la condición indigna en la que se encuentran los ciudadanos cuando su situación depende de la voluntad arbitraria de un tirano porque carecen de un orden legal e institucional que les proteja. También considera en reiteradas ocasiones tanto el caso de las mujeres que pueden sufrir maltratos por parte de sus maridos sin poder resistir ni obtener reparación (y viéndose obligadas a tener comportamientos serviles para evitarlos) como el de los trabajadores que están a discreción de sus empleadores, teniendo que sufrir por ello abusos y mezquindades (2014: 77-78).

En el cuarto capítulo de *Republicanism*, Viroli retoma su comprensión de la teoría política republicana como una herramienta útil para desentrañar el verdadero significado de la libertad individual. Allí, sostiene que las leyes e instituciones desarrolladas en el marco de una sociedad republicana traerían como consecuencia que haya

cada vez más mujeres y más hombres que no dependan del juicio arbitrario de los demás para emprender una carrera tanto en el sector público como en el privado; [...] cada vez menos ciudadanos que se sientan indefensos frente a la autoridad pública y a la burocracia; [...] cada vez menos ciudadanos obligados al silencio y a la pasividad, porque se suele considerar inferior su grupo social, cultural o étnico, así como de poco valor su historia; [...] cada vez menos ciudadanos discriminados o tratados con arrogancia o suficiencia en el puesto de trabajo, o que están marginados, o automarginados, en el interior de la vida doméstica. (2014: 102)

Un importante detalle a considerar es que, a diferencia de Skinner y Pettit, Viroli concibe su propuesta normativa como un patriotismo republicano, ya que le resulta capital el fomento del amor hacia la patria para movilizar a los ciudadanos de nuestro tiempo en favor de la libertad, la igualdad y la justicia. De esta manera, tal y como él mismo aclara, no hace más que emular a los escritores republicanos del pasado, para quienes el patriotismo representaba la principal pasión que fortalece la virtud cívica. Ahora bien, no cabe duda de que esta dimensión patriótica de su republicanism puede llevarnos a pensar que Viroli sí se preocupó por abordar aquellos escenarios del presente en los cuales es el Estado el sujeto dominado desde el exterior. No obstante, el amor por la patria que reivindica es un tipo de amor

que encuentra su expresión en la defensa que, para él, deben hacer los ciudadanos de sus libertades frente a los déspotas. De ahí que en *Por amor a la patria* (2019) señale a los tiranos y corruptos (esto es, a agentes que operan dentro de las fronteras de la comunidad política) como los enemigos por antonomasia de la patria, pues sus acciones suelen estar encaminadas hacia la consecución de sus fines particulares en desmedro del bien común⁵. Entonces, aunque Viroli tiene el mérito de haber revitalizado la dimensión patriótica de la tradición republicana, la misma no le lleva a posicionarse críticamente frente a la dominación externa que todavía en nuestro tiempo padecen Estados periféricos como los latinoamericanos.

Un aspecto que llama la atención es que cuando Skinner, Pettit y Viroli exploran, desde un punto de vista histórico, los valores y consignas del republicanism, señalan de manera enfática que sus representantes entendieron que la libertad posee dos dimensiones: ausencia de dominación interna y ausencia de dominación externa. En *La libertad antes del liberalismo*, Skinner recuerda que la forma de entender la libertad individual por parte de los escritores republicanos tiene como origen su concepción de lo que representa ser un Estado libre. Por ende, reconoce él mismo que aquellos “no comienzan centrándose en la libertad de

5. En una entrevista realizada por Del Palacio (2019) a Viroli a propósito de la reciente publicación de su libro *Por amor a la patria*, este afirma que la tiranía y la corrupción se encuentran encarnadas actualmente en políticos de derecha defensores de un populismo nacionalista contrario al pluralismo cultural y la inmigración. Con ello, vuelve a explicitarse que al autor italiano recupera el republicanism, ante todo, como una teoría sobre la libertad individual.

los individuos, sino en lo que Milton denomina la 'libertad común' o el 'gobierno libre', lo que Harrington llama 'la libertad de una *commonwealth*', y lo que Sidney llamó después 'las libertades de las naciones' [...] (2004: 24-26). En ese sentido, un individuo es libre cuando, como un Estado libre, es "capaz de actuar según su propia voluntad, en pos de sus propios fines" (2004: 103-104). O, siguiendo las palabras de Pettit, puede decirse que en la tradición republicana "las condiciones en las que un ciudadano es libre son las mismas en las que la ciudad o el estado es libre" (1999: 58). Quiere decir que los republicanos coincidieron al utilizar el término libertad "en el sentido de ser libres de toda intervención externa, así como en el sentido de ser libres de tomar parte activa en la administración de su comunidad" (*Los fundamentos* 95). Y, por esa razón, afirma Viroli que fueron plenamente conscientes de que toda república "debe protegerse de los agresores externos que quieren quitarle la independencia, así como de los arrogantes que quieren imponer su propia voluntad por encima de las leyes y convertir, de esa manera, a los ciudadanos en súbditos" (2014: 54-55). No obstante, cuando Skinner, Pettit y Viroli dejan de lado el análisis histórico para desarrollar su propuesta normativa, simplemente renuncian a cualquier tipo de valoración de la libertad como ausencia de dominación externa.

Ciertamente, en unos pocos pasajes de sus principales escritos, tales autores exponen algunos planteamientos acerca del rol que deben desempeñar los Estados en el ámbito internacional. El importante detalle a tener presente es que este abordaje se encuentra lejos de aprovechar los alcances críticos del republicanismo para enfrentar la dominación externa. Así, fren-

te a la posibilidad de que un país domine a otro, señala Pettit que lo mejor es que aquel que corra peligro haga todo lo posible por no emprender ni una carrera armamentística ni un ataque preventivo, pues tienen que aspirar a ser "un buen ciudadano internacional" (1999: 201). Según él, una opción verdaderamente viable y eficaz es que los Estados busquen garantizar la ausencia de dominación externa por medio de la configuración y fortalecimiento de un orden internacional dirigido por instancias supranacionales. Sucede que las redes culturales, económicas y jurídicas tanto regionales como globales disciplinan a sus miembros, por lo que resultaría conveniente para cualquier Estado brindar su apoyo a un organismo como las Naciones Unidas, "en la medida en que promete ser capaz de contener los conflictos, y eventualmente, hacerlos más y más improbables" (1999: 200). Un punto de vista asumido también por Viroli, para quien es crucial la existencia de instituciones supranacionales con miras a que se castiguen distintos tipos de delito, aunque siempre en coordinación con las instituciones políticas nacionales y en el marco de los límites jurídicos. En el caso particular de Europa, detalla, esto puede ser bastante útil para que los países que la conforman otorguen forma a "una política común para la paz y la seguridad, que se proponga proteger los ciudadanos europeos no solo de los ataques externos, sino también del terrorismo y de la criminalidad organizada" (2014: 143-144).

Para el autor del presente artículo, estos planteamientos de Pettit y Viroli para hacerle frente a la dominación externa pueden ser cuestionados en dos sentidos. En primer lugar, una importante deficiencia de dicho análisis es que parece tener como punto de partida el supuesto de que

la invasión militar y la posibilidad de concretarse de esta en cualquier momento representan las únicas dos formas en que un Estado puede padecer dominación en la actualidad. Pero, ¿acaso en el marco del proceso de globalización neoliberal no es patente que un Estado puede ejercer dominio sobre otro sin necesidad de emplear medios militares? Por otro lado, ¿no resulta equivocado pensar en la dominación como un fenómeno que acontece exclusivamente entre Estados? En segundo lugar, puede cuestionarse que Pettit y Viroli interpreten el papel de las instituciones intergubernamentales de forma tan acrítica y optimista, pues tienden a concebirlas como árbitros imparciales y objetivos. Sin embargo, ¿no acontece en un sinnúmero de ocasiones que tales instancias globales se comportan como agentes dominantes, sobre todo, frente a Estados periféricos? A propósito, llama la atención que, para Pettit, no tiene que alarmar que organismos internacionales reduzcan la soberanía de los Estados, porque “no hay nada sagrado desde el punto de vista republicano, en el estado mismo o en la soberanía estatal” (1999: 201). Sin embargo, tal y como se ha sostenido antes, en la tradición republicana la independencia del Estado no es un asunto más, sino que encarna una de las dos dimensiones de la libertad, por lo que es difícil admitir que autores como Cicerón, Maquiavelo y Rousseau no habrían tenido un posicionamiento crítico frente a las condiciones que padecen los Estados de la periferia en el actual orden internacional.

Cabe destacar que, aunque en sus principales escritos Skinner también se limita a reivindicar el republicanismo como una teoría sobre la libertad individual, en una entrevista sugiere que es posible aprovechar la libertad como ausencia de do-

minación para visibilizar el sometimiento que ejercen los países desarrollados sobre los subdesarrollados. Lo cual le lleva a sostener que una demanda moral central que se deriva de la libertad que a él le interesa es “que la comunidad internacional minimice estas relaciones de dominio y dependencia y busque un mundo más equitativo” (Quijano, Francisco y Giannakopoulos, Georgios, 2013: 167-191). En otro momento, Skinner inclusive se aventura a presentar a las empresas multinacionales como agentes dominantes, ya que suelen imponer las condiciones de inversión y de empleo, “y tienen el poder de amenazar con el retiro de su inversión de los Estados locales con la correspondiente eliminación de fuentes de empleo, si sus demandas no son satisfechas, aun cuando esas demandas son contrarias a las prioridades de los Estados” (Quijano, Francisco y Giannakopoulos, Georgios, 2013: 167-191). En suma, pese a que dicho autor no llega a revitalizar el republicanismo como una teoría sobre los Estados libres, por lo menos deja en esta referencia breve y aislada algunas pistas en torno a la utilidad que puede tener aquel en tal sentido.

Pero, ¿a qué se debe que los neorrepublicanos se hayan limitado a recuperar el republicanismo como una teoría sobre la libertad individual? Para el autor del presente artículo, la polémica con el liberalismo en la que se enfrascan Skinner, Pettit y Viroli es una de las razones principales. Entrampados, pues, dentro de los límites trazados por una tradición liberal siempre centrada en la temática de los derechos y libertades individuales y tangencialmente preocupada por tópicos como el imperialismo y las relaciones de dependencia entre naciones, los tres neorrepublicanos no reparan en la posibilidad de actualizar

la libertad republicana como soberanía o independencia del Estado. Puede decirse que el principal objetivo de ellos no es poner en tela de juicio el fondo de la doctrina liberal, ya que también enarbolan enfáticamente el principio de que los individuos pueden encontrar la felicidad, el bienestar y la autorrealización a través de formas de vida diferentes entre sí. Así, la descripción que hace Tudela-Fournet (2015) acerca del neorrepblicanismo de Skinner resulta útil también para describir aquel que enarbolaron Pettit y Viroli, pues los tres se concentraron en dar cuenta de cómo es que la libertad negativa asociada con el liberalismo es insuficientemente audaz y compleja para visibilizar una serie de atentados contra las libertades individuales y en formular la pregunta sobre si los liberales contemporáneos como Rawls tienen necesariamente razón al señalar que la mejor forma de garantizar y maximizar el valor de la libertad es tratar las obligaciones sociales como interferencias injustificadas.

3. La libertad republicana como ausencia de dominación externa: una actualización en el marco del proceso de globalización neoliberal

Entonces, la dimensión de la libertad republicana desde la que puede visibilizarse la dominación externa no es aprovechada por las propuestas normativas de Skinner, Pettit y Viroli. Una dimensión emancipadora que posee actualmente especial relevancia debido a que de un tiempo a esta parte Estados periféricos como los latinoamericanos han perdido importantes cuo-

tas de autoridad y poder sobre los asuntos locales⁶. Pero, ¿exactamente por qué esta crisis de soberanía estatal está vinculada con aquella dominación de origen exterior abordada críticamente por los republicanos del pasado?

En primera instancia, debe señalarse que esta pérdida de poder de los Estados es una consecuencia del proceso de globalización neoliberal en el marco del cual se desarrolla la mayoría de sociedades democráticas. Por un lado, al generar la globalización una profunda interdependencia económica, trajo consigo el

6. Cabe destacar que una recuperación del republicanismo en el sentido propuesto por el autor del presente artículo, *See sugiere brevemente en la introducción de Nuevas ideas republicanas: Autogobierno y libertad* (2004). Allí, Ovejero, Martí y Gargarella traen a colación el hecho de que, en las democracias liberales contemporáneas, las decisiones más elementales sobre la organización de nuestras vidas no están bajo nuestro poder. Así, es patente, desde su punto de vista, que grandes masas de población «pueden ver cómo sus condiciones de vida cambian de la noche a la mañana no como resultado de sus decisiones, de sus esfuerzos o de sus errores, sino de flujos financieros o de poderosas voluntades especuladoras, hasta el punto de que las propias instituciones políticas no actúan en respuesta a las demandas de sus ciudadanos, sino tratando de suministrar a los mercados “buenas señales” (y, con ello, el autogobierno se supedita a esas “fuerzas ciegas”, entre otras cosas porque cualquier intento de ejercer un control sobre las propias condiciones de vida es interpretado como una “mala señal”» (12). De esta forma, tales autores actualizan la idea republicana de autogobierno como soberanía del Estado frente a los condicionamientos dominantes de agentes externos, no en el sentido de Taylor y Sandel, para quienes dicha idea debe asociarse necesariamente con la asunción por parte de un pueblo o comunidad de cierto horizonte cultural y moral como condición de posibilidad para la identificación y la autorrealización.

condicionamiento de las políticas internas de las naciones, las cuales parecen conformar una gran aldea global (Cardona y Cardona, 2011). Así, al representar un *corsé* para un capitalismo que busca expandirse sin restricciones, una realidad política cerrada como la del Estado-nación ha sido relativizada. Por otro lado, bajo la premisa de que la consecución de bienestar para los individuos requiere la configuración de un marco institucional que permita garantizar los derechos de propiedad privada, las fuentes de mercados libres y la libertad de comercio, el neoliberalismo ha conseguido que la mayoría de Estados renuncien a tener presencia en sectores relacionados con la protección social; lo cual ha dado paso a un sistema que coloca la responsabilidad individual por encima de todo y en el marco del cual se asume que problemáticas socio-económicas como la pobreza y el desempleo deben ser resueltas por la dinámica misma del mercado.

Si en el presente proceso de globalización neoliberal sobre todo los Estados periféricos han perdido el poder que antes ostentaban sobre una serie de áreas estratégicas, ¿qué instancias son las que han absorbido la administración de estas? Al perder su relación dialéctica con el poder, los representantes políticos tienden a descargarse de sus responsabilidades en favor de instancias globales como los Estados hegemónicos, los organismos financieros internacionales y las empresas multinacionales. Como manifiesta el sociólogo Zygmunt Bauman, “las condiciones en las que todos actuamos en estos tiempos fluyen en el espacio global, mientras que nuestras instituciones políticas siguen en general atadas al suelo” (2005: 133). Y en palabras del politólogo Juan Carlos Monedero, con cada asunción

de instancias jurídicas supranacionales, acuerdos comerciales, decisiones de la OMC, el FMI o el Banco Mundial, de obligaciones señaladas por mecanismos internacionales de resolución de conflictos [...] el mantenimiento de una paridad económica, el derecho sobre las patentes, las calificaciones riesgo-país, la orientación comercial exterior, etc., los Estados nacionales estaban perdiendo *estatalidad* que iba a parar a Estados extranjeros o a manos privadas. (2009: 173-174)

Desde una perspectiva republicana, lo anterior implica que Estados como los latinoamericanos se encuentran al arbitrio de distintas instancias globales cuyo poder e influencia las asemeja a los agentes imperiales combatidos por escritores del pasado como Maquiavelo y Rousseau. Esto puede empezar a esclarecerse a través de un análisis del rol que cumplen en las naciones latinoamericanas las dos instituciones rectoras del proceso de globalización neoliberal: el FMI y el Banco Mundial. Ambas entidades tienen la función de gestionar la renegociación de las deudas que tienen dichos países con acreedores de origen internacional y de conceder a aquellos préstamos para que consigan estabilizar sus economías. Un importante detalle es que, a cambio, han venido exigiendo a tales países la aceptación de una serie de condiciones, las cuales consisten, por lo común, en ajustes estructurales tales como la reducción del gasto público, la flexibilización laboral, la privatización de sectores económicos estratégicos y la aceptación de acuerdos de libre comercio. Unas medidas que no han llevado a Latinoamérica y demás regiones del Tercer Mundo al prometido desarrollo, algo que se ha terminado de hacerse patente como consecuencia de la pandemia por COVID-19.

Considerando las consecuencias perniciosas de estos ajustes estructurales, cabría preguntarse, ¿cuál es la principal razón por la que los gobiernos de los países del Tercer Mundo insisten en pedir préstamos y programas de renegociación al FMI y demás organismos financieros internacionales? Ocurre que en los escenarios sumamente críticos por los que suelen atravesar tales países se hace tan necesario disponer de grandes cantidades de dinero para capear las crisis económicas que, por lo común, no queda otra opción que la de aceptar las condicionalidades de los organismos financieros internacionales. En ese sentido, las *negociaciones* entre estas instancias globales y los gobiernos tienen un carácter desigual, ya que el poder siempre está del lado de las primeras. Como señala Stiglitz, la evidente desproporción del poder entre el FMI y los países *clientes* “inevitablemente genera tensiones entre ambos, y la conducta del FMI en las negociaciones exacerba una ya de por sí difícil situación. Al dictar los términos de los acuerdos, ahoga cualquier discusión con el gobierno cliente –por no hablar del país en general- sobre políticas económicas alternativas” (2018: 185). En clave republicana, podría afirmarse que, como el prisionero de guerra que “decide” ser esclavo del vencedor para no terminar muerto, no son pocos los Estados que “deciden” acatar los ajustes estructurales para no sufrir una total desintegración de sus bases económicas. No obstante, en ninguno de los dos escenarios planteados los agentes están actuando con verdadera libertad.

Con miras a profundizar en la comprensión de este tipo de dominación externa, puede ser esclarecedor un testimonio de Stiglitz sobre la relación que tuvieron Corea del Sur y el FMI en los años noventa.

Según él, los economistas coreanos eran conscientes de que las políticas recomendadas por el FMI para su país serían desastrosas, pero se mantuvieron callados. Aunque él preguntó a los funcionarios del gobierno coreano el porqué de este mutismo, no obtuvo ninguna respuesta hasta una visita posterior que hizo a dicho país:

[...] los funcionarios coreanos, a regañadientes, me explicaron que temían disentir abiertamente. El FMI no solo podía haber interrumpido su propia financiación, sino que también podía haber utilizado su intimidante púlpito para desanimar las inversiones privadas [...] Al país, pues, no le quedaba elección [...] Un anuncio público por parte del FMI de una ruptura de las negociaciones, incluso un retraso en ellas, enviaría una señal sumamente negativa a los mercados. En el mejor de los casos, esta señal llevaría a una subida de los tipos de interés y, en el peor; a una interrupción completa de la financiación privada. Algo más grave para algunos de los países más pobres, que, en cualquier caso, tienen poco acceso a fondos privados, es que otros donantes (el Banco Mundial, la Unión Europea y muchos otros países) facilitan financiación solo con la aprobación del FMI (2018: 184-185).

Llegados a este punto, y volviendo sobre el enfoque republicano, estamos en condiciones de sostener que el FMI y demás organismos financieros internacionales pueden ser interpretados como agentes externos que ejercen dominación países como los latinoamericanos debido a que el gran poder que concentran 1) no hace posible una negociación en condiciones de libertad e igualdad en torno a los términos de los acuerdos y 2) genera una especie de temor en las instituciones y representantes políticos de distintas naciones. En efecto, para los escritores republicanos el solo exceso de poder de un agente

frente a otro anula en este último toda posibilidad de actuar libremente, pues pasa a estar al arbitrio de aquel. Este fenómeno puede presentarse actualmente en las relaciones entre un gobernante y sus gobernados, entre un empleador y sus trabajadores, entre un hombre y una mujer (dominación interna), pero también, de acuerdo con lo defendido en este artículo, entre un organismo financiero internacional y un Estado (dominación externa). Asimismo, en la tradición republicana se señala que la dominación de un agente sobre otro produce efectos psicológicos como el miedo, el cual sumerge a los individuos en una forma de vida envilecida e indigna por las constantes actitudes serviles que reproducen. Por el miedo que padecen frente a la posibilidad de sufrir la voluntad arbitraria de gobernantes, empleadores y hombres, gobernados, trabajadores y mujeres suelen inclinarse por la hipocresía y la adulación. Al mismo tiempo, se ha visto que los Estados pertenecientes a la periferia (encarnados en unos representantes legítimamente elegidos por los ciudadanos) *sienten miedo* ante posibles decisiones arbitrarias del FMI y otras instancias globales, prefiriendo hundirse en el servilismo y la dependencia.

También el hecho de que tales organismos financieros internacionales no rindan cuentas a los pueblos subdesarrollados que afectan con sus medidas, es una buena razón para interpretarlos como agentes externos dominantes. Vale la pena recordar que, para los republicanos, toda entidad política que carezca de los mínimos controles y que no tenga que responder frente a nadie por sus acciones, se ubica en una posición despótica, a la manera del tirano que en el ámbito interno del cuerpo político se ubica más allá de toda ley. Como sugiere el econo-

mista y ex presidente de Ecuador Rafael Correa, teniendo como respaldo la sumisión absoluta de una serie de gobiernos de turno, las burocracias del FMI, el Banco Mundial y el BID impusieron sus recetas neoliberales en distintas naciones del Tercer Mundo pasando por encima de los planes de gobierno presentados en campañas electorales y de los pronunciamientos de los pueblos en las urnas, “por lo que adicionalmente al fracaso económico y social, el neoliberalismo también lesionó gravemente la legitimidad del sistema democrático” (2014: 65-66). Como refiere Stiglitz, no son pocos los casos en los que tales acuerdos para reestructurar las deudas o para recibir préstamos incluso han establecido “qué leyes debía aprobar el Parlamento del país para cumplir con los requisitos u objetivos del FMI –y en qué plazo–” (2018: 185). De esta manera, una condicionalidad que se presenta como netamente económica, termina invadiendo ámbitos como el político y el social de las naciones.

Si bien este fluir de la estatalidad en el espacio global compromete también la soberanía de los Estados hegemónicos, la posición dominante de sus élites en distintas esferas he hecho que no se vean afectados seriamente por algunas de las más graves consecuencias del proceso de globalización neoliberal. Además, hay que tener en consideración que, en menor o mayor medida, tales países (de la mano con sus sectores comercial y financiero) son los que deciden qué deben hacer organismos financieros internacionales como el FMI y el Banco Mundial. La elección de los presidentes de estas entidades refleja, precisamente, quién tiene la sartén por el mango en la configuración del orden internacional actual, porque, aunque casi todas sus actividades tienen

lugar en las naciones del Tercer Mundo, siempre están encabezadas por representantes de los países industrializados. Y nunca ha sido requisito indispensable que tales autoridades posean experiencia acerca del mundo en desarrollo (Stiglitz, 2018).

Además, debe resaltarse que, en el FMI, los Estados Unidos tienen la minoría de bloqueo de las decisiones frente a los demás países, mientras que, en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, son las potencias con capacidad nuclear encabezadas por dicho país las que frenan o impulsan los distintos lineamientos. Por eso, tras la Segunda Guerra Mundial, es patente que los Estados Unidos se han posicionado como la potencia financiera hegemónica y como gendarme mundial único (Monedero, 2009). Otra prueba de esta posición de dominio que tienen los Estados hegemónicos en el tablero geopolítico mundial es el hecho de que las medidas económicas de orientación neoliberal cuya aplicación “recomiendan” a los países del Tercer Mundo, en un sinnúmero de ocasiones no son implementadas por ellos mismos. En efecto, aunque Estados Unidos y la Unión Europea recomiendan a tales países (a través del FMI, el Banco Mundial y otros organismos) que recorten los subsidios para el sector agrícola local y que eliminen la mayor cantidad posible de aranceles, mantienen medidas proteccionistas de este tipo para sus propias economías. Quiere decir que, gracias al enorme poder que tienen sobre aquellos organismos internacionales que podrían ponerles freno, los Estados hegemónicos se han posicionado, en gran medida, como sujetos políticos que se encuentran más allá de un sinnúmero de reglas y medidas fundadas en el proceso de globalización neoliberal. Por tanto, no cabe duda

de que actúan de manera bastante similar a aquellos tiranos o déspotas que supieron perfilar los republicanos del pasado.

En este contexto marcado por la globalización neoliberal, también las empresas multinacionales se comportan como agentes que dominan desde el exterior a Estados no hegemónicos como los latinoamericanos. Sucede que, como manifiesta el mismo Skinner en una entrevista anteriormente comentada, las grandes corporaciones tienen el poder para establecer las condiciones de inversión y de empleo, al mismo tiempo que para amenazar con el retiro de su inversión de los Estados. Un tipo de relación desigual entre Estados y poder corporativo cuyo origen está en que este, en las últimas décadas, ha encontrado grandes facilidades para ampliar las fronteras de consumo y para adoptar una serie de métodos de acumulación de los que se ha derivado el surgimiento de monopolios y oligopolios en distintos sectores. En efecto, las inversiones extranjeras directas de orígenes estadounidense, chino, japonés y europeo han traído consigo que un número cada vez más reducido de empresas desterritorializadas y multinacionales alcance el dominio de los mercados. Por ello, no son excepcionales los casos en los que los ingresos anuales de los Estados periféricos son menores que los de aquellas. Como es evidente, esta diferencia de poder es, pues, uno de los principales motivos por los que una gran cantidad de Estados están obligados a cambiar sus marcos normativos para favorecer directamente los intereses del sector corporativo, aunque estos entren en conflicto con los intereses de los pueblos.

Ahora bien, debe considerarse que el poder corporativo transnacional no solo ejerce su dominio rodeando la estatalidad para obtener ventajas y prerrogativas. También

es posible que se incruste en aquellas instituciones públicas desde las que tendría que gestionarse, ante todo, el interés colectivo. Según Harvey, en la misma estructura estatal de los Estados Unidos se observa cómo “ejércitos de empleados al servicio de los grupos de presión corporativos (muchos de los cuales se aprovechan de la puerta giratoria entre el empleo estatal y el mucho más lucrativo empleo en las corporaciones) dictan efectivamente la legislación para que encaje con sus intereses específicos” (2005: 84). En ese sentido, puede afirmarse que actualmente la frontera entre el Estado y el poder corporativo resulta sumamente porosa; lo cual, si no ha dejado asfixiadas por completo las estructuras democráticas de las naciones, por lo menos las ha corrompido profundamente a partir del poderoso influjo del dinero⁷.

Volviendo a echar mano de las categorías del republicanismo, estamos en condiciones de sostener que sobre todo naciones periféricas como las latinoamericanas quedan al arbitrio o discreción de empresas multinacionales y desterritorializadas. Y, por esta razón, la soberanía de tales Estados queda lo suficientemente diezmada como para que les resulte bastante difícil organizar sus estructuras políticas y eco-

7. Prueba de ello es la naturaleza de los acuerdos comerciales que vienen impulsándose últimamente. Según Stiglitz, los aranceles en el mundo son sumamente bajos desde hace décadas. Por eso, la atención de los tratados se ha desplazado hacia la eliminación de las barreras no arancelarias “[...] y las más importantes de estas [...] son las normativas. Inmensas empresas multinacionales se quejan de que la incoherencia de las normativas encarece los negocios. Ahora bien, la mayoría de las normativas, pese a ser imperfectas, están ahí para algo: para proteger a los trabajadores, a los consumidores, a la economía y al medio ambiente” (2017: 296).

nómicas con miras a garantizar el bienestar de la población. Algo que no podría ser de otra manera si se tiene presente que el poder corporativo se sirve de dos tipos de instrumentos para ejercer su dominio: o bien emplea medios sutiles y no interferentes como las amenazas, los chantajes y la producción de miedo vinculados con el papel de los medios masivos de comunicación y las calificadoras de riesgo-país o bien se sirven de medios abiertos, directos e interferentes como los lobbies, los retiros de inversiones y la incrustación en las instituciones públicas.

Llegados a este punto, es necesario enfatizar que esta dominación externa afecta directamente los intereses de los ciudadanos. Precisamente, esta es la razón por la que Skinner, Pettit y Viroli cometen un grave error al no haber comprendido que un sinnúmero de escenarios de dominación contra los individuos que visibilizan tienen su origen, en menor o mayor medida, en los condicionamientos impuestos desde el exterior por una serie de agentes. Por ejemplo, si muchos trabajadores de distintos sectores se encuentran al arbitrio de sus empleadores (siempre bajo la sombra del miedo a reprimendas, descuentos y despidos) se debe a la precarización de las condiciones laborales fomentada por instancias globales como el FMI y el Banco Mundial. De la misma manera, si los ciudadanos en su papel de clientes de un banco se encuentran a merced de las medidas unilaterales que pueda tomar este, se debe a la escasa regulación estatal sobre el sector privado también promovida por las instancias globales mencionadas. También podría referirse el caso de aquellos pacientes cuya salud depende únicamente de la buena voluntad de los médicos, porque esta fragilidad en la atención tiene una estrecha relación con la reduc-

ción del gasto público que desde hace varias décadas viene impulsándose desde un enfoque neoliberal y que en el presente contexto de pandemia viene mostrando sus consecuencias más perniciosas.

4. Conclusiones

Finalmente, el presente artículo planteará algunas alternativas que pueden formularse desde el republicanismo para hacerle frente a la dominación externa padecida por los países latinoamericanos y del Tercer Mundo en general. En primera instancia, con miras a que sean verdaderos actores políticos frente a las distintas instancias globales que en la actualidad tienen enorme preponderancia, un nuevo republicanismo tiene que redefinir los alcances y límites de los Estados latinoamericanos en las relaciones internacionales. Un Estado mínimo y débil (básicamente legitimado por sus funciones jurídicas y policiales) no puede enfrentar los embates de los distintos agentes externos contra sus constituciones, leyes e instituciones. Resulta evidente, entonces, que los Estados latinoamericanos deben ser refundados para que dejen de ser meros espectadores y vuelvan a ser reguladores y fiscalizadores. Sin embargo, esta reivindicación que se está planteando de la soberanía de los Estados periféricos no debe interpretarse como una invocación de un nacionalismo de fronteras cerradas como el que una serie de gobiernos de derecha vienen enarbolando en las últimas décadas. De hecho, los vínculos cada vez más estrechos entre los distintos países pueden representar una oportunidad para enfrentar con eficacia una serie de problemáticas sociales, políticas y económicas que tienen una dimensión mundial, tales como el narcotráfico, el

calentamiento global y las pandemias. Además, el fortísimo impulso que tiene la integración mundial hace pensar que el proceso globalizador representa un fenómeno irreversible, del cual tienen que aprovecharse sus ventajas y contrarrestarse sus desventajas dentro de los límites de lo posible.

El importante detalle a considerar es que este proceso de integración de las naciones no tiene por qué suponer una renuncia de los Estados latinoamericanos a una serie de competencias y facultades sobre áreas estratégicas de vital importancia para los intereses colectivos. Así, la crisis financiera internacional del 2008 y la crisis presente por el COVID-19 han terminado de manifestar que carece de sentido insistir con una globalización concebida como proceso autónomo y autopoietico radicalmente desvinculado de las distintas problemáticas por las que atraviesan las naciones. En ese sentido, la referida refundación de los alcances y límites de los Estados desde el republicanismo tendría que traer consigo, puntualmente, que se constituya a estos como agentes con una participación más activa en la regulación de los flujos de dinero en el sistema financiero internacional y con una intervención más amplia en la configuración de mecanismos de provisión social para los menos favorecidos. Ocurre que, si el Estado no establece reglas claras y deja a su libre albedrío al mercado, acontecerán grandes quebrantos “ante la irresponsabilidad con la que se dan los préstamos, se conducen las empresas y solo se da prioridad a la ganancia inmediata sin pensar en los efectos sobre la economía a largo plazo” (González, 2010: 94). No puede solamente pensarse en la necesidad de crear un mercado mundial como el impulsado por la globalización neoliberal, sino

que es indispensable la creación de una sociedad global. En palabras de Rafael Correa, debe buscarse la realización de “sociedades nacionales y globales *con* mercado, gobernando al mercado para alcanzar los objetivos socialmente deseables, y no sociedades *de* mercado, donde sociedades, vidas y personas estén sometidas a la entelequia del mercado” (2014: 152).

Entonces, frente a los distintos escenarios de dominación externa que padecen, los gobiernos latinoamericanos deben emprender la lucha por una globalización contrahegemónica desde la que sea posible la afirmación de importantes márgenes de soberanía para los Estados, pero también la articulación de formas alternativas de integración regional para nuestras naciones (Monedero, 2009: 109). Dos valores políticos estos últimos que se encuentran en el centro de la teoría republicana, pues, como se señaló anteriormente, Cicerón, Maquiavelo, Rousseau, entre otros, estuvieron convencidos de que la realización de ambos es clave para generar los contrapesos frente a los poderes externos dominantes.

De hecho, unos países latinoamericanos poseedores de unos niveles básicos de soberanía e integrados entre sí podrían exigir que los organismos financieros internacionales y los Estados hegemónicos consideren sus demandas y condiciones al momento de configurarse las estrategias de desarrollo y financiamiento de escala mundial. Además, la afirmación republicana de tales valores políticos también generaría un contrapeso frente al poder cada vez más amplio de las empresas transnacionales; de esta manera, podría negociarse con estas convenientemente las condiciones de inversión y empleo en las naciones y se haría posible combatir (siempre a través de mecanismos legales

e institucionales) la evasión de impuestos, la configuración de monopolios y las puertas giratorias Estado-empresas⁸.

Sin embargo, no cabe duda de que el republicanismo como teoría de la libertad frente a la dominación externa es un tópico todavía insuficientemente explorado, pese a que no solamente tiene raíces en la tradición republicana europea, sino también en la tradición republicana hispanoamericana⁹. Por eso, el presente artículo puede interpretarse como un primer intento del autor por ampliar los alcances críticos y emancipadores de la libertad republicana frente a una serie de escenarios de dominación que van más allá de los atentados directos contra las libertades individuales.

Bibliografía

Appleby, Joyce. (1992). *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Cambridge-Mass, Harvard University Press.

8. En la presente pandemia, las enormes dificultades de los países latinoamericanos para adquirir vacunas tienen su origen, en gran medida, en la ausencia de una arquitectura supranacional desde la que pueda actuarse coordinadamente. Lo cual también ha producido que las multinacionales farmacéuticas hayan puesto condicionamientos bastante lesivos a nuestros países para proveerlos de dichos bienes. Contrariamente, aquellos países que han negociado en bloque (como los que conforman la Unión Europea y la Unión Africana) han logrado mejores resultados al respecto.

9. Al respecto, además del libro de Ambrosio Velasco (2009), puede resultar útil consultar *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la Revolución de Hispanoamérica* (2009) de Rafael Rojas.

- Bailyn, Bernard (1967). *Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge-Mass, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bauman, Zygmunt. (2005). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires, FCE.
- Bobbio, Norberto y Viroli, Maurizio (2002). *Diálogo en torno a la república*. Barcelona: Kriterion Tusquets.
- Bogers, Thijs y Drejer Bert. (2016). "Freedom as non-dependence. An interview with Quentin Skinner". *Amsterdam Centre for Political Thought*. Recuperado de <http://www.acpt.nl/wp-content/uploads/2016/03/ACPT-Freedom-as-non-dependence-an-interview-with-Quentin-Skinner-JUN2016.pdf>. (Consulta: 20/01/2020)
- Cardona, Hugoy Cardona, Porfirio. (2011). "El Estado-nación en la globalización y en el reordenamiento internacional." *Revista Ciencias Estratégicas*, 19. 25, 75-87.
- Correa, Rafael. (2014). *Ecuador: de Banana Republic a la No República*. Medellín, DeBolsillo.
- Del Palacio, Jorge. (2019). «Si existe alguna posibilidad de vencer al nacionalismo es redescubriendo el patriotismo». Entrevista a Maurizio Viroli. *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/cultura/2019/02/11/5c60513afdddf3d628b4576.html>. (Consulta: 14/01/2020)
- González Ulloa, Pablo. (2010). "El Estado y la globalización ante la nueva crisis internacional." *Política y cultura*, 34, 89-106.
- Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John. (2014). *El Federalista*. 2a. ed. México, FCE.
- Harvey, David. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Recuperado de: <http://ffyl1.uncu.edu.ar>.
- Honohan, Iseult. (2002). *Civic Republicanism*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Maquiavelo, Nicolás. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza editorial.
- Maquiavelo, Nicolás. (2015). *El príncipe*. Madrid, Tecnos.
- Monedero, Juan Carlos. (2009). *Disfraces del Leviatán: El papel del Estado en la globalización neoliberal*. Madrid, Akal.
- Ovejero, Félix. Marti, José Luis y Gargarella, Roberto. (comp.) (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona, Paidós.
- Pettit, Philip. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós.
- Pocock, John. (2016). *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. 2a. ed. Madrid, Tecnos.
- Quijano, Francisco y Giannakopoulos, Georgios. (2013). "Historia y política en perspectiva. Entrevista a Quentin Skinner." *Signos Filosóficos*, 15.29, 167-191.
- Rojas, Rafael. (2009). *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la Revolución de Hispanoamérica*. México, Taurus.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2002). *El Contrato Social*. Trad. Consuelo Berges. Barcelona, RBA.
- Sandel, Michael. (1996). *Democracy's Discontent*. London, Harvard University Press.

Skinner, Quentin. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. Madrid, Taurus.

Skinner, Quentin. (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I*. México, FCE.

Stiglitz, Joseph. (2017). *La gran brecha*. México, Penguin Random House.

Stiglitz, Joseph. (2018). *El malestar en la globalización*. 12a. ed. Barcelona, Penguin Random House.

Taylor, Charles. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

Tudela-Fournet, Miguel. (2015). *Crítica al neorrepblicanismo instrumental y su interpretación de la tradición republicana: Bien común frente a libertad como valor fundamental*. (Tesis doctoral). Madrid, UAM.

Velasco, Ambrosio. (2009). *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México, UNAM.

Viroli, Maurizio. (2014). *Republicanismo*. Santander, Universidad de Cantabria.

Viroli, Maurizio. (2019). *Por amor a la patria*. Barcelona, Deusto.

Wood, Gordon. (1969). *The Creation of the American Republic, 1776-1778*. Chapel Hill, University of North Carolina.

GEOPOLITICS IN THE WESTERN HEMISPHERE AFTER TRUMP: HAS THE UNITED STATES ABANDONED HEGEMONY IN LATIN AMERICA?

LA GEOPOLÍTICA EN EL HEMISFERIO OCCIDENTAL DESPUÉS DE TRUMP: ¿HA ABANDONADO LOS ESTADOS UNIDOS LA HEGEMONÍA EN AMÉRICA LATINA?

Kacper Grass

University of Tennessee, Knoxville, USA

kgrass@vols.utk.edu

<https://orcid.org/0000-0002-8207-3355>

Recibido: enero de 2021

Aceptado: abril de 2021

Palabras clave: Geopolítica, Política exterior de los Estados Unidos, Relaciones internacionales, América Latina

Keywords: Geopolitics, United States foreign policy, International relations, Latin America

Resumen: La presidencia aislacionista de Donald Trump fue solo la última, aunque la más radical, de una serie de administraciones estadounidenses que han ignorado en gran medida fomentar relaciones con América Latina y el Caribe. Esta aparente retirada ha resultado en el ascenso de Brasil como una potencia regional importante, así como en la incursión de la influencia rusa y china en la región. Teniendo en cuenta estos desarrollos, este artículo presenta un panorama histórico de la hegemonía de los Estados Unidos en el hemisferio occidental antes de describir cómo los reveses recientes han socavado esta tendencia en las áreas de comercio regional, diplomacia y seguridad. A medida que la administración Biden hace su transición, el artículo termina proponiendo cómo los Estados Unidos podría recuperar influencia en la región, colaborando con sus vecinos del sur para promover el desarrollo económico, defender los derechos humanos y enfrentar los actuales problemas de seguridad de la región.

Abstract: The isolationist presidency of Donald Trump was only the last, albeit the most radical, of a series of United States administrations that have largely ignored fostering close relations with Latin America and the Caribbean. This apparent withdrawal has resulted in the steady rise of Brazil as a significant regional power as well as the incursion of Russian and Chinese influence in the region. In light of these developments, this article presents a historical overview of United States hegemony in the western hemisphere before outlining how recent setbacks have undermined this trend in the areas of regional trade,

diplomacy, and security. As the Biden administration makes its transition, the article finishes by proposing how the United States could regain influence in the region by collaborating with its southern neighbors to promote economic development, defend human rights, and confront the region's ongoing security issues.

1. Introduction

Since the consolidation of a sovereign United States, relations with Latin America and the Caribbean have been at the forefront of the country's foreign policy concerns. As the first independent country in the western hemisphere, the United States was already in an advantageous position when a wave of nationalist movements swept across the continents of North and South America in the early 19th century. Seeing itself as a beacon of the Enlightenment and a symbol of anti-colonial struggle, the United States was quick to create a sphere of influence among the newly independent countries of Latin America and the Caribbean. However, this idealism was only valid so long as it was compatible with the vision of the United States' manifest destiny to grow territorially and expand economically across the hemisphere it had recently liberated from foreign tyranny. In geopolitical terms, this destiny meant adopting a grand strategy of establishing hegemony, first on the North American continent and later throughout Latin America and the Caribbean. Within two centuries, however, the United States managed to expand its hegemony on a scale that would have been unfathomable to even the most visionary of the Founding Fathers. By the end of the 20th century,

the Cold War had come to an end and it became clear that unipolarity under United States leadership would define the new world order. With the collapse of the Soviet Union and the apparent defeat of the international communist movement, United States economic, diplomatic, and military hegemony in the western hemisphere seemed certain and undisputable.

Despite this initial certainty, however, the past two decades have seen the United States turn its attention away from Latin America and the Caribbean. Ever since the attacks of September 11, 2001 and the beginning of the Bush administration's war on terror, the Middle East has almost monopolized the focus of United States foreign policy. Despite President Obama's efforts to solve the country's southern migrant crisis and restore diplomatic relations with Cuba, his administration ultimately failed to produce a coherent strategy for furthering relations with the region as a whole. Thus, if the Bush and Obama administrations marked a gradual setback in United States-Latin American relations, then the recent administration of President Trump has bordered on complete abandonment of the region. In the meantime, these trends have been accompanied by the rise of Brazil as a regional power that is increasingly eager to prove itself as such on the world stage. Moreover, Russia and China have taken advantage of the United States' absence and isolationism, becoming more assertive in establishing both military and economic ties with countries that continue to struggle with the pressing issues of insecurity and underdevelopment.

With a new presidential administration about to take control of the United States' foreign policy apparatus, there is still

a chance for the country to reclaim lost ground in its relations with Latin America and the Caribbean. This article argues that restoring respectful diplomatic ties, returning to the pursuit of regional economic integration, and cooperating to tackle international security issues would not only benefit the United States but could also produce positive results in the region as a whole. The article begins with a section outlining the historical development of United States hegemony in the western hemisphere, itself divided into three broad phases of the United States' relations with Latin America and the Caribbean: establishing hegemony in the 19th and early 20th centuries, defending hegemony during the Cold War period, and preserving hegemony at the end of the 20th century. The following section addresses the gradual withdrawal of the United States from the region in the 21st century as well as hegemonic challenges from Brazil, Russia, and China. Finally, the article concludes with a proposal to reestablish United States hegemony in the western hemisphere by improving relations with Latin America and the Caribbean.

2. History of United States Hegemony in the Western Hemisphere

2.1 Establishing Hegemony

In the aftermath of its own successful struggle against British rule in 1783, the United States could sense that the age of European colonialism was coming to an end. As the first sovereign country in the western hemisphere, the United States understood and took advantage of

its exceptional historical and geopolitical position. In need of capital for its extensive military campaigns against rival European powers, France agreed to sell the United States its North American territories. The resulting Louisiana Purchase of 1803 extended the United States to the northern provinces of New Spain. The following year, Haitian revolutionaries succeeded in their struggle against French rule. With the exception of its continued possession of a few small islands in the Antilles and the South American territory of Guiana, the loss of Haiti marked the end of French colonialism in the region. The success of the Haitian revolution not only made Haiti the second sovereign country in the western hemisphere but also the only independent black country in the world. On account of this and its own institution of black slavery, the United States would not recognize Haitian independence until 1862. In the meantime, the United States gained considerably greater access to the Caribbean Sea –which was then limited to the port of New Orleans– by purchasing Florida from Spain in 1819.

That same year, the establishment of an independent Gran Colombia in South America and the independence of Mexico in 1821 foreshadowed the collapse of the Spanish Empire. As European colonial rule was coming to an end, the United States wasted no time in tipping the balance of power in its favor. The administration of President Monroe was the first to declare a grand strategy of United States foreign policy in the region, as the Monroe Doctrine of 1823 stated:

It is impossible that [foreign] powers should extend their political system to any portion of either continent without endangering our peace and happiness; nor can anyone believe that our southern brethren, if left

to themselves, would adopt it of their own accord (Dietz, 1984, 4).

Through this declaration, the United States created a regional sphere of influence that it considered vital to its economic and security interests. In spite of the hemispheric scope of the doctrine, there were more imminent issues with respect to the consolidation of United States hegemony. Without further territorial expansion, the United States would remain solely an Atlantic power. Thus, in order to justify the country's westward push to the Pacific, the United States supported Texan secession from Mexico and finally annexed the territory in 1845. The resulting war would be the first military conflict between the United States and a Latin American country. By 1848, not only had the United States secured its annexation of Texas, but it had also conquered a swath of territory that extended to the Pacific coastline of California.

With its continental ambitions achieved through the acquisition of Mexico's northern territories, the formalization of border treaties with British North America, as well as the purchase of Alaska from Russia, the United States was finally ready to look southward. In 1856, the United States Congress approved the Guano Islands Act, which states:

Whenever any citizen of the United States discovers a deposit of guano on any island, rock, or key, not within the lawful jurisdiction of any other government, and not occupied by the citizens of any other government, and takes peaceable possession thereof, and occupies the same, such island, rock, or key may, at the discretion of the President, be considered as appertaining to the United States (Guano Islands Act, 1856).

Guano, a seabird manure that can be processed for agricultural use, was a valuable natural resource before the

development of manufactured fertilizers. Through the Guano Islands Act, the United States took possession of Navassa Island between Haiti and Jamaica in 1858 as well as the Bajo Nuevo and Serranilla Banks between Nicaragua and Jamaica in 1869 and 1879, respectively (Office of Insular Affairs, 2003).

In 1898, following the mysterious and controversial explosion of the USS *Maine* in the port of Havana, the United States declared war on Spain. Within a few months, Spain had surrendered and ceded its remaining Caribbean colonies of Puerto Rico and Cuba as well as the Philippines to the United States. While Puerto Rico was officially incorporated as a United States territory, Cuba was granted nominal sovereignty as a de facto protectorate of the United States through an amended constitution that limited the Cuban government's rights to conduct foreign policy and gave the United States permission to use Guantanamo Bay as a naval base. The so-called Platt Amendment to the Cuban constitution set the precedent for what would become the 1904 Roosevelt Corollary to the Monroe Doctrine, which "affirmed the duty of the of the United States to intervene in cases of 'chronic wrongdoing' or 'impotence' on the part of Latin American governments which might otherwise justify intervention by non-American powers" (Connell-Smith, 1976, 138). This concern for the quality of government in Latin America coincided with the expansion of United States economic interests in Central America and the Caribbean. Multinational corporations like the United Fruit Company required considerable land to conduct their operations in the region. As they grew, they also needed access to transportation infrastructure

and communication networks such as railways, ports, and telegraph stations.

To ensure that both political and logistic conditions were satisfactory for corporate expansion in Latin America and the Caribbean, as well as to collect unpaid government loans, the United States military occupied Panama from 1903 to 1914; the Dominican Republic in 1903, 1905, and from 1916 to 1924; Cuba from 1906 to 1909 and again in 1912; Honduras in 1907; Nicaragua in 1909, from 1912 to 1925, and subsequently from 1926 to 1933; as well as Haiti from 1915 to 1934 (Dietz, 1984). Though these interventions were conducted to secure United States interests in the region, the military occupations nevertheless resulted in substantial development projects. For example, during the occupation of the Dominican Republic from 1906 to 1909,

programs were enacted in education, health, sanitation, agriculture, and communications; highways were built; and other public works were created. In addition, other programs crucial to strengthening state structures and a market economy were implemented, including both a census and a cadastral survey (Library of Congress, 2001, 38).

Similarly, during the occupation of Haiti from 1915 to 1934, the military “brought in United States physicians to create a public health program that included the establishment of hospitals, clinics, and training schools for doctors and nurses” as well as “tried to modernize agriculture by creating an agricultural-technical system [...] with the help of United States agricultural experts” (Library of Congress, 2001, 281-282).

The largest and most significant development project, however, took place in Panama. After supporting the country

in its secession from Colombia in 1903, the United States signed a treaty with the new government that granted it the “use, occupation, and control of a sixteen-kilometer-wide strip of territory and extensions of three nautical miles into the sea from each terminal for the construction, maintenance, operation, sanitation, and protection of an isthmian canal” (Library of Congress, 1989, 23). Perhaps the most important of these responsibilities was that of protecting the geographically strategic and economically lucrative Panama Canal Zone, which was completed in 1914 and was to remain under United States military administration indefinitely. The period of United States territorial expansion in the western hemisphere finally reached its peak with the purchase of the Danish West Indies –later renamed the United States Virgin Islands– in 1917.

2.2 Defending Hegemony

In contrast to the interventionist policies of President Theodore Roosevelt, the Good Neighbor Policy of the Franklin D. Roosevelt administration was based on the principle of promoting hemispheric integration through diplomacy and trade. The Inter-American Treaty of Reciprocal Assistance (Rio Treaty) was signed in 1947 to serve as a framework for mutual defense and the Organization of American States (OAS) was established the following year to provide a platform for regional dialogue and cooperation. One of the organization’s founding documents, the American Declaration of the Rights and Duties of Man, predated even the United Nations’ Universal Declaration of Human Rights and so became the world’s first international human rights treaty

(UN Human Rights, 2020). Despite this seeming improvement in relations, the optimism that had accompanied the end of the Second World War was short-lived. As the United States became increasingly anxious about the spread of Soviet influence around the world, the OAS was gradually transformed into an instrument for deterring communism in Latin America and the Caribbean. Therefore, in spite of brief efforts to create a more liberal sphere of influence in the region, the Soviet threat to its hegemony forced the United States to revert to the realist position first outlined in the Monroe Doctrine.

Throughout the Cold War, the United States went to great lengths to preserve its hegemony in the western hemisphere. The current norms of international relations, however, had changed significantly since the beginning of the 20th century, as the international community began to look unfavorably at unilateral military interventions that undermined state sovereignty and self-determination. Thus, through the recently established network of the Central Intelligence Agency (CIA), the United States began to exercise its power by means of covert operations. The left-wing sympathies of Guatemalan President Arbenz, for example, made him the first Latin American victim of a CIA-orchestrated coup in 1954. In an effort to balance hard power politics with soft power influence, the Eisenhower administration introduced the economic development initiative known as Operation Pan America in 1958, which was succeeded by President Kennedy's Alliance for Progress in 1961. That same year, however, the United States further tarnished its image of a good neighbor with a series of failed attempts to overthrow the Castro regime in Cuba, namely through the poorly organized Bay of Pigs invasion

and the Operation Mongoose sabotage campaign.

When civil war broke out in the Dominican Republic in 1965, the United States reacted quickly to restore stability in fear of another communist takeover in the region. President Johnson requested the OAS –which had recently suspended Cuba's membership following the country's attempt to stockpile Soviet nuclear weapons– to organize an international peacekeeping contingent in response to the Dominican crisis. The resulting Inter-American Armed Peace Force (IAPF) consisted of assistance from Brazil, Costa Rica, El Salvador, Honduras, Nicaragua, and Paraguay (Yates, 2015). This attempt at complying with the international norms of legitimacy, however, was in the end a farce, as the invitation to invade was not delivered until after United States forces had already landed in the Dominican Republic (Dietz, 1984). Similarly, when the Reagan administration acted to depose the communist New Jewel Movement that had taken power in Grenada in 1983, it organized a small Caribbean Peace Force (CPF) of soldiers from the Organization of Eastern Caribbean States (OECS) –Antigua and Barbuda, Dominica, Saint Kitts and Nevis, Saint Lucia, and Saint Vincent and the Grenadines– as well as Barbados and Jamaica to accompany the much larger United States invasion force (Negrete, 1993). Though both operations were ultimately successful in their objectives of restoring stability and deterring communism, they did little to persuade the international community that the United States was partaking in legitimate multilateral actions.

During the Cold War period, the United States also began to play a more active role in South America, where a series of military

coups had transformed the continent's political landscape. The first took place in Paraguay in 1954, followed by Brazil in 1964, Bolivia in 1971, Uruguay and Chile in 1973, and finally Argentina in 1976 (Lessa, 2019). Of particular significance for the United States was the overthrow of Chilean President Allende, in which the CIA played a covert role in replacing his democratically elected leftist government with the right-wing Pinochet regime (Zanchetta, 2016). These six countries, with the later addition of Peru and Ecuador in more marginal roles, formed the international anti-communist intelligence network known as Operation Condor. According to Lessa (2019),

Operation Condor comprised three phases: first, close coordination and intelligence exchange; second, operations in the pursuit of opponents in South America; and third, targeted assassinations outside South America, such as that of former Chilean diplomat Orlando Letelier together with his assistant in September 1976 in Washington DC (11).

Declassified Pentagon documents reveal that not only was the United States aware of Operation Condor, but it also supported the network by providing South American intelligence agencies with computers and communications technology as well as training their personnel in counterinsurgency techniques at the School of the Americas military academy, which was administered by the United States Army in the Panama Canal Zone (McSherry, 2009). Despite the fact that all the countries that had participated in Operation Condor were members of the OAS and signatories to the organization's declaration of human rights, the network's activities resulted in countless cases of political imprisonment, torture,

disappearance, and mass killings such as those that took place during Argentina's so-called Dirty War.

The ordeals of the Cold War may have strained the United States' relations with Latin America and the Caribbean, but the country nevertheless succeeded in defending its hegemony in the western hemisphere. Though President Reagan's support of anti-Sandinista insurgent groups in Nicaragua failed to topple the only Soviet-aligned regime in Latin America besides Cuba, the revolutionary movement finally agreed to step down following its defeat in the general elections of 1990. With the Sandinistas gone and the Soviet Union on the verge of collapse, Cuba remained alone in the face of a crippling economic embargo from the United States. Latin America was about to enter into a new era of relations with the United States, one in which there was no alternative to accepting the country's economic and military dominance.

2.3 Preserving Hegemony

For the United States, the end of the Cold War meant the end of foreign threats to its hegemony in the western hemisphere. With the advent of globalization and the defeat of the international communist movement, the United States could focus its resources on rebuilding Latin America and the Caribbean in its own image. This, however, would prove to be a challenging endeavor. By the end of the 20th century, much of the region was still direly underdeveloped, and modernization efforts took the form of adopting neoliberal economic policies. In the cases of the most underdeveloped countries, rapid economic liberalization resulted in

profound social issues like inequality and unemployment. For example, Bolivia's privatization of state-owned enterprises in the mid-1980s led to the unemployment of some 30,000 unionized workers (Corva, 2008). Predominately indigenous tin miners, they began migrating to the rural areas of the country to grow coca. By 1986, "approximately 15% of Bolivia's employable workforce was engaged in the coca-cocaine industry and Bolivia's coca farmers were producing more than 50% of the global coca supply" (Corva, 2008, 186). With largely unregulated borders, South America's coca producers were able to deliver their cash crops to international criminal organizations like Colombia's Medellín or Cali drug cartels, which were then responsible for producing and distributing cocaine through Central America and Mexico to the lucrative United States black market.

With the Panama Canal due to be transferred to Panamanian administration by the year 2000 according to a set of treaties signed by the Carter administration, it was considered in the national interest of the United States to ensure that the canal be inherited by a friendly and stable government. In what would be its last unilateral military operation in the region, the United States deposed the country's dictator, General Noriega, in 1989. Noriega was subsequently extradited to the United States, where he was tried and sentenced for his involvement in the international drug trade, and Panama began its transition to democratic rule. Future efforts at fighting the international drug trade would focus on cooperating with Latin American governments rather than intervening in them. Through its Andean initiative, the Bush administration sought to eradicate coca production at the

source in Colombia, Bolivia, and Peru. In order to do so,

security training and equipment as well as military and economic assistance were provided. Additionally, these countries were assisted in locating coca-producing areas, destroying laboratories and processing centers, blocking shipments of precursor chemicals and illicit weapons, and executing eradication programs (Francis & Mauser, 2011, 163).

This initiative was formally extended by the Clinton administration through his Plan Colombia, which focused on aiding the country to pacify insurgent groups involved in narcotrafficking such as the Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

The Clinton administration was also responsible for promoting trade in the region. Signed in 1994, the North American Free Trade Agreement (NAFTA) eliminated tariffs and other trade barriers between the United States, Canada, and Mexico. According to Guida (2018), NAFTA "should have been only the first step towards a future hemispheric area of free trade stretching from Alaska to Argentina" with the goal of increasing "the dependence of the Latin American countries on the United States" and thus "guaranteeing [United States] hegemony in the region" (202). Indeed, that year at the inaugural Summit of the Americas, the OAS announced the initiative to create a hemispheric trade zone called the Free Trade Area of the Americas (FTAA) by 2005. Meanwhile, the United States Agency for Development (USAID) and the Inter-American Development Bank (IDB) became important instruments of United States soft power by sponsoring social programs and strengthening the region economically.

With its adoption of soft power strategies for preserving hegemony in the region, the United States initially refrained from intervening when the Haitian military overthrew the democratically-elected government of President Aristide in 1991. However, amid growing instability and a worsening humanitarian crisis, the United States appealed to the United Nations Security Council for permission to depose the military regime. In 1994, the Security Council resolved to allow the United States, Argentina, and Poland to conduct a multilateral military intervention in Haiti. Once the primary objective of reestablishing democratic rule was accomplished, United States troops were replaced by United Nations peacekeeping forces.

3. Geopolitics in the Western Hemisphere in the 21st Century

3.1 Withdrawal of the United States

Though the Middle East had been geopolitically significant for United States foreign policy throughout the Cold War and especially after the Gulf War, the region became an immediate priority for the Bush administration after the terrorist attacks of September 11, 2001. With the United States militarily engaged in Afghanistan and Iraq, little attention was given to fostering relations with Latin America and the Caribbean. When Haitian President Aristide was overthrown again in 2004, another United Nations peacekeeping mission was organized to restore order in the country. This time, however, it was Brazil that constituted

the primary military component of the mission. That same year, Cuba and Venezuela signed an agreement of mutual support amid continued yet ineffective United States efforts to end the Castro regime by means of economic sanctions. The agreement coincided with a general shift to the left in Latin American politics as many countries had become disillusioned with the neoliberalism of the 1990s. The OAS made little progress in meeting the 2005 deadline for consolidating the FTAA, and the initiative was ultimately abandoned. The following year, Bolivia joined the Cuban–Venezuelan partnership and the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America (ALBA) was formed as a revisionist alternative to United States hegemony in Latin America. By 2009, the bloc had expanded to include Ecuador and Nicaragua following the reelection of its left-wing Sandinista party. Membership was also extended to Grenada as well as the five OECS countries that had supported the United States invasion of it in 1983, implying a change of sympathies in the region and a shift in local views of United States leadership.

Although primarily concerned with the war on terror in the Middle East, the Bush administration nevertheless continued to fight the war on drugs in Latin America and the Caribbean. President George W. Bush's Merida initiative, itself an extension of President George H.W. Bush's Andean initiative, aimed to assist Mexico in its fight against drug cartels and local marijuana growers by providing the government with both economic aid and security equipment. The increasing militarization of the war on drugs, however, ultimately failed to bring an end to the region's problems with international crime. From 2004 to 2009,

six Latin American countries –with the exception of Iraq, which was second on the list– ranked among the highest for violent deaths per 100,000 of population. In descending order, the countries were ranked respectively as follows: El Salvador, Jamaica, Honduras, Colombia, Venezuela, and Guatemala (Marcella, 2013, 71-72).

In Guatemala alone, 96 percent of homicides went unresolved in 2009. Marcella adds that one of the consequences of such extreme crime rates –combined with structural problems like corrupt police forces and ineffective judicial institutions– is the privatization of security, “as it is estimated that in 2007 there were 2.5 million private security guards in Latin America, exceeding the total number of personnel of all the Latin American military establishments as well as the police” (74). Still, with only 8 percent of the world’s population, 42 percent of worldwide murders occurred in Latin America in 2013 (Marcella, 2013).

Amid statistics such as these, combined with the Caribbean region’s curse of frequent natural disasters like earthquakes and hurricanes, the United States has become the final destination of millions of Latin American migrants in the 21st century. While the Obama administration responded to this growing crisis on the United States’ southern border through both humanitarian policies like the Deferred Action for Childhood Arrivals (DACA) program and deportations, little was done to address the source of the problem in Latin America. Moreover, despite President Obama’s intentions to restore diplomatic relations with Cuba by reopening the United States embassy in Havana, raising the limit on remittances that United States citizens could send to Cuba, as well as opening

the country to United States tourism, his administration was ultimately unable to win the support of Congress to completely repeal the economic embargo. Finally, in spite of repeated promises to close the controversial Guantanamo Bay detention camp, nothing was done to change either the operation of the military prison or the status of the naval base in general, which continues to be a point of contention between Cuba and the United States.

While Latin America and the Caribbean may not have been a central focus of United States foreign policy under the Bush and Obama administrations, it was the subsequent Trump administration that resulted in a decisive withdrawal from the region. President Trump’s aggressive, disrespectful, and undiplomatic rhetoric –such as his reference to Haiti as a “shithole country” or his generalized accusation of Mexicans being “drug traffickers, criminals, and rapists”– has accompanied a hardline stance against southern migration, as demonstrated by his campaign against the DACA program and his 2018 proposal to “suspend the ‘temporary protection status’ (TPS) given to nearly 300,000 Salvadoreans [...] following an earthquake in 2001” (Guida, 2018, 207-208). Diplomatic relations with the region were further damaged that year when Trump became the first United States president to cancel his participation in the Summit of the Americas since the event was first organized under the Clinton administration. Another recent reversal of President Clinton’s policies towards the region has been rebranding NAFTA as the United States–Mexico–Canada Agreement (USMCA). This decision, along with the United States’ withdrawal from the Trans-Pacific Partnership (TPP), which includes not only Mexico and Canada but also

Chile and Peru, represented a definitive step away from the Clinton administration's vision of creating a hemispheric trade zone. In accordance with its economic isolationism and disregard for soft power policies, the Trump administration reduced aid to development and health assistance programs in Latin America by about 36 percent and also cut funding to USAID in 2019 (Guida, 2018).

President Trump's preference for hard power was made evident in his administration's reversal of President Obama's progress in restoring diplomatic and economic relations with Cuba. Despite the temporary thaw in relations under the Obama administration, United States companies are now once again "unable to partake in transactions through the Cuban state, as this could have the effect of providing the current regime with funding to consolidate its control over Cuban civil society" and individual United States tourists "are no longer permitted to travel to Cuba alone" (de Bhal, 2018, 12-13). Moreover, the Trump administration's approach to the political crisis in Venezuela provided further evidence for its unwillingness to act multilaterally through the region's established diplomatic channels. Thus, when President Trump revealed that he was considering a "military option" for Venezuela in 2017, the proposition was "immediately rejected by many of Washington's closest partners in Latin America" (Camilleri, 2017, 194).

3.2 Rise of Brazil

On account of its size, population, and relatively high economic capacity, Brazil has long had the potential of developing into a regional power. These structural

characteristics have historically been accompanied by consistent ambitions to prove itself on the international stage. For example, despite its geographic isolation from the conflicts, Brazil actively participated in both world wars as a member of the Allied coalitions. As the host of the Rio Treaty and a founding member of the OAS, Brazil cooperated with both the United States and South American partners against communist incursion into the region during the Cold War period. Subsequently, in response to the signing of NAFTA, Brazil became a leading figure in the establishment of the Southern Common Market known as MERCOSUR. When Latin American politics began to take a turn against neoliberalism in the early 21st century, the Sao Paulo Forum became a symbol of solidarity between the region's left-wing movements. In 2009, Brazil joined Russia, India, China, and South Africa to form the BRICS organization of rising regional powers.

Despite Brazil's active participation in all of these initiatives, however, perhaps the most significant demonstration of the country's growing regional influence has been its leading role in the Union of South American Nations (UNASUR). The establishment of the organization coincided with the 2008 Colombian military strike against FARC rebels based in Ecuador. The intrusive operation resulted in Ecuador breaking diplomatic relations with Colombia and Venezuela mobilizing troops to support Ecuador if tensions escalated even further. To prevent future regional crises, UNASUR was expanded to include the Council of South American Defense (CDS) the following year (Marcella, 2013). Although the political and security objectives of both UNASUR and the CDS are practically the same as those of the OAS, their exclusion

of the United States has given Brazil “the principal role in setting the agenda and determining responses to regional crises” (Trinkunas, 2013, 93). As Trinkunas explains, this

was apparent in the 2008 separatism crisis in Bolivia, where UNASUR quickly became the dominant forum for addressing Bolivia’s internal political crisis for Brazil and other regional leaders, despite the efforts by separatist actors to go to the OAS as a preferred setting. Similarly, the 2009 crisis over the expanded use of Colombian military facilities by [United States] forces was resolved with UNASUR as a venue, precisely because it excluded the United States, but included Colombia (93).

Since then, Brazil has continued to play an active role in upholding regional security. In 2012, for example, Brazilian police forces coordinated joint actions with their Peruvian counterparts to destroy cocaine laboratories. That same year, the Brazilian government announced new policies to target cybercrime, which had caused the region over \$93 billion in annual losses in 2011 (Marcella, 2013).

Outside of its direct sphere of influence, Brazil has also taken opportunities to present itself in multilateral humanitarian actions. In 2004, it replaced the United States as the leading participant of the United Nations peacekeeping mission in Haiti. Accordingly, at the 2005 United Nations World Summit, it endorsed the Responsibility to Protect (RtoP) initiative, whose three pillars outline the “protection responsibilities of the state” with respect to its own population, the “international assistance and capacity-building” role of other states in meeting those obligations, as well as the “timely and decisive response” that is justified if those obligations are not met (UN General Assembly, 2009, 2).

In response to the North Atlantic Treaty Organization (NATO) intervention in Libya in 2011, Brazil proposed to further develop the RtoP framework with the principle of Responsibility while Protecting (RwP), which emphasizes the need for “greater normative and institutional accountability of those intervening under the delegated authority of the UN Security Council” (Tourinho et al., 2016, 5). Since then, Brazil has requested a permanent seat on the Security Council alongside the United States, United Kingdom, France, Russia, and China.

3.3 Incursion of Russia and China

The dissolution of the Soviet Union at the end of the Cold War effectively diminished Russia’s global influence and decreased popular support for communist movements around the world. In Latin America, this phenomenon manifested itself in the temporary electoral defeat of the Sandinistas in Nicaragua, a dire economic crisis in Cuba, and the FARC’s turn to narco-trafficking in Colombia. Despite Russia’s forced retreat from the region in the 1990s, the country has been steadily regaining lost ground since the beginning of the 21st century. Between 2000 and 2009, Russia signed 200 cooperation agreements with Latin American countries. In those years, President Putin made five official visits to the region, while the presidents of Bolivia, Brazil, Chile, Cuba, Ecuador, and Venezuela all made official visits to Russia in 2009 alone (Rodríguez Hernández, 2019). Despite having pursued bilateral agreements with several Latin American countries, Russia’s primary partners in the region have been the revisionist ALBA bloc members and Brazil.

Ever since the High-Level Intergovernmental Commission was established as a diplomatic channel between Russia and Venezuela in 2002, the countries have signed a series of arms deals by which Russia provides Venezuela with military equipment ranging from Kalashnikov AK-103 rifles and Tor-M1 anti-aircraft missiles to Mi helicopters and Sukhoi fighter jets. In 2006, for example, negotiations were finalized for the construction of an arms factory and a helicopter repair facility in Venezuela (Rodriguez Hernandez, 2019). Between 2011 and 2014, the two countries conducted a series of provocative military exercises with Nicaragua amid protests from the United States' ally Costa Rica, a country that has a history of territorial disputes with Nicaragua but no standing army to defend its claims. Moreover, to counter United States economic sanctions against Russia's ALBA allies, President Putin wrote off \$32 billion of Cuba's pending debts to Russia in 2014 and bilateral trade between Russia and Venezuela rose by nearly 25 percent between 2017 and 2018, exceeding \$85 million in exchanges (Mosendz, 2014; Rodriguez Hernandez, 2019). In response to President Trump's repeated threats to use military force against Venezuela in 2019, Russia sent two airplanes carrying troops and materials to the country in an escalation of tensions reminiscent of its involvement in Cuba during the Cold War period (Garcia et al., 2019).

Despite the security implications of Russia's increasing involvement with the ALBA countries, Brazil is nevertheless Russia's primary trading partner in the region. Following an agreement signed in 2004, bilateral trade between the two countries exceeded \$2 billion that year. Thus, while Brazil had accounted for

only 11 percent of Russia's trade in Latin America and the Caribbean in 1992, it was responsible for over 40 percent in 2008. By comparison, Argentina was in second place at over 12 percent, while Venezuela and Cuba accounted for only 6 and under 2 percent, respectively (Rodriguez Hernandez, 2019). Besides trade, Russia and Brazil have pursued a number of bilateral initiatives in various sectors including energy, nuclear technology, aerospace research, telecommunications, and military innovation (Rodriguez Hernandez, 2019). Already members of the Group of Twenty (G20) industrialized economies, Russia and Brazil aim to create a counterbalance to the dominating Group of Seven (G7) countries through the BRICS organization. This objective, however, is impossible without the involvement of China.

While Russia has mostly focused its influence on ideological allies in Latin America and the Caribbean, the influence of China has become hemispheric. In 2005, China signed its first bilateral free trade agreement in the region with Chile, followed by Peru in 2009 and Costa Rica in 2011. President Xi has made five official visits to Latin America since assuming office in 2012, touring 11 different countries on his first four visits and dedicating his most recent trip in 2018 to attend the G20 summit in Argentina and formally incorporate Panama as the first Latin American member of China's global Belt and Road Initiative (Ramon-Berjano, 2019). In order to extend its trade network deeper into the region, China has supported several large-scale infrastructure development projects in Latin America and the Caribbean. Although plans to build a Chinese-funded canal across Nicaragua were ultimately

abandoned, construction of the Bioceanic Corridor, which will connect Brazil to the Pacific coast through an international network of highways and railways, is currently underway.

By funding such projects, the China Development Bank and the China Export-Import Bank have already surpassed the United States-based IDB as the region's greatest lender. From 2005 to 2017, Chinese loans in Latin America and the Caribbean amounted to over \$150 billion dollars, with Venezuela and Brazil being the primary recipients at over \$62 and \$42 billion, respectively (Sullivan & Lum, 2018). At the same time, trade between China and Latin America has increased significantly, rising from \$17 billion in 2002 to \$262 billion in 2014. Since then, China has managed to maintain steady trade with the region, both through bilateral agreements and membership in international free trade zones such as the TPP. In 2018, total Chinese imports from Latin America were valued at \$126 billion while its respective exports to the region totaled \$131 billion (Sullivan & Lum, 2018). Today, China is the primary trading partner for Brazil, Chile, Peru, and Uruguay (Ramon-Berjano, 2019).

Another major Chinese initiative in the region has been the Five-Year Plan for 2015-2019 in collaboration with the 32 countries that comprise the Community of Latin American and Caribbean States (CELAC). In contrast to Russia's emphasis on military collaboration, China's Five-Year Plan aims to develop the region in terms of energy and natural resources, infrastructure, agriculture, scientific innovation, as well as information technology (Ramon-Berjano, 2019). The last of these is particularly important for China, as Latin America presents

a considerable market for China's growing telecommunications sector, making it another battleground for global competition with United States rivals. Although CELAC includes the members of the ALBA bloc, China has played a more direct role in aiding those countries whose technological development has been restricted by United States sanctions. For example, China has given Venezuela access to its own launch sites to send telecommunications satellites into space (Kelly, 2017).

4. Geopolitics in the Western Hemisphere after Trump

Two decades after the United States began its gradual withdrawal from Latin America and the Caribbean, the geopolitical situation in the western hemisphere is at a critical historical moment. The isolationist foreign policy of the Trump administration further intensified the United States' withdrawal from Latin America, producing early signs of a hegemonic vacuum in the region. Though these signs may have been overlooked by the United States, whose foreign policy remains focused on the Middle East, rival powers have not only noticed the United States' withdrawal but have acted assertively to fill the growing void. With Brazil becoming increasingly comfortable in its newfound role as a regional leader and Russia and China beginning to replace the United States as Latin America's military and economic benefactors, the United States must finally come to terms with the fact that the hegemony it had taken for granted since the end of the Cold War may soon be undermined by its own negligence of the region. For this reason, the Biden

administration will be faced with the crucial task of reversing recent trends and setting a new agenda for United States foreign policy in Latin America and the Caribbean.

Critical of President Trump's condescending rhetoric towards the United States' southern neighbors, the Biden administration has promised to go beyond returning to President Obama's DACA program and extending TPS to a greater number of asylum seekers when addressing immigration reform. Instead, President Biden has causally linked the United States' migrant crisis to the deeply rooted socioeconomic issues at the source of migration in Central America. According to the vision described in the Biden Plan to Build Security and Prosperity in Partnership with the People of Central America,

the Western Hemisphere has the potential to be secure, democratic, and prosperous from the northern reaches of Canada all the way to the southern tip of Chile. Critical to achieving this goal is ensuring that the nations of Central America –especially El Salvador, Guatemala, and Honduras, the Northern Triangle countries– are strong, secure, and capable of delivering futures of opportunity for their own people (Biden, 2020).

To make this hemispheric vision a reality, President Biden has proposed a four-year, \$4 billion regional strategy to promote economic development and strengthen security in Central America. Moreover, he has also stated his interest in convening a summit of regional leaders to cooperate in tackling endemic structural problems like crime and corruption (Biden, 2020).

While such initiatives may help improve relations with Mexico and Central America, there is still considerable work to be done with respect to the United States' role in the Caribbean and South America. Beginning

with Cuba, the Biden administration should continue President Obama's efforts to restore diplomatic and economic relations with the country. In response to the Trump administration's campaign to undo President Obama's progressive Cuba policy, over 100 members of Cuba's emerging business community who had managed to establish relations with members of the United States private sector and Congress sent a joint letter to President Trump imploring that he capitalizes on his predecessor's reforms (de Bhal, 2018). The stated purpose of the letter was to inform President Trump that "additional measures to increase travel, trade and investment, including working with the U.S. Congress to lift the embargo, will benefit [Cuban] companies, the Cuban people and U.S. national interests" (Engage Cuba Coalition, 2016). Though the letter ultimately failed to persuade President Trump to reconsider his approach to Cuba, it was significant in that it showed the willingness of the emerging Cuban middle class to cooperate with the United States. If the economic embargo continues under President Biden, however, Cuba will have no other choice but to continue looking to United States rivals like Russia for support.

Though ending the economic embargo against Cuba could prove to be a decisive step towards ending Russian influence in the country, Russia's military and economic ties with Nicaragua and Venezuela continue to be problematic. In 2018, the Inter-American Commission on Human Rights reported a developing humanitarian crisis in Nicaragua amid repression by state authorities, while the OAS noted the occurrence of systematic human rights violations in Venezuela that same year (Adams, 2019). The political crisis in Venezuela has also

had regional ramifications, as tensions between the country and many of its neighbors have prompted most UNASUR members, including Brazil, to abandon the organization in favor of the recently established Forum for the Progress and Development of South America (PROSUR), which excludes Venezuela. In the midst of continued instability in Venezuela as well as the dissolution of the Brazilian-led UNASUR bloc, the United States now has an opportunity to cooperate with its South American partners in what has become the region's greatest security threat since the Colombian peace process ended the FARC insurgency in 2016. To do so, the Biden administration should go beyond the impotent Rio Treaty to create a viable hemispheric defense pact that would not only be responsive to regional crises but would simultaneously prevent Russian and Chinese incursion into the region.

More like NATO than the short-lived and symbolic IAPF or CPF contingents that served to create a pretense of legitimacy for United States military interventions during the Cold War, a real Pan-American Security Organization could allow the United States to assume a position of regional leadership while cooperating and fostering mutually beneficial relations with its Latin American and Caribbean allies. Unlike the highly industrialized countries of NATO that are capable of manufacturing much of their own security equipment, the countries of Latin America and the Caribbean would provide a considerable regional market for the United States military-industrial complex, thus easing the economic burden of the United States and making its allies less dependent on pursuing arms deals with Russia and technological innovation with China to meet their security and development

needs. Moreover, conducting joint military exercises like the ones that NATO already organizes in response to Russian activity on its western border would serve the important purpose of building regional solidarity and reassuring countries like Costa Rica that the United States is still committed to upholding their security and preserving their territorial integrity.

However, given the lingering memory of United States interventionism in Latin America and the Caribbean from the 19th century to the Cold War period, certain concessions would have to be made in order to reassure regional allies that efforts to reclaim hegemony would not require history to repeat itself. Firstly, the formation of a Pan-American Security Council would be necessary to ensure that any military actions undertaken would be legitimately multilateral, humanitarian in nature, and executed in accordance with the principles of RtoP and RWP. Secondly, rising regional powers like Brazil and advanced economies like Argentina would have to be incentivized to participate rather than coerced into cooperation. Thirdly, a defense treaty would have to be supported with development funding and other soft power initiatives through institutions like USAID and the IDP to target the socioeconomic sources of regional instability and insecurity. Fourthly, good diplomatic relations between the United States and its southern neighbors would have to be fostered by respecting international norms and mandates, such as the International Court of Justice's recognition of Colombia's claims to the Bajo Nuevo and Serranilla Banks, which the United States still disputes for possession in accordance with the Guano Islands Act of 1856. Finally, cultivating trust and respect through mutual defense should

be accompanied by lowering barriers to trade and travel in order to stimulate the exchange of goods and ideas between neighbors within the western hemisphere.

5. Conclusion

Throughout most of United States history, Latin America and the Caribbean have played a central role in the country's foreign policy. In the 19th and early 20th centuries, a series of expansionist wars and territorial treaties led the United States to become the dominant economic and military power in the region, allowing it to effectively establish hegemony in the western hemisphere. This hegemony went undisputed until the Cold War, during which the Soviet Union tried to spread its influence in the region by supporting communist movements like those that took power in Cuba and Nicaragua. To defend its hegemony, the United States was forced to abandon the prospect of becoming a good neighbor, instead adopting a variety of coercive tactics like funding counterinsurgencies and conducting military interventions. However, with the Soviet Union's ultimate defeat, the United States was finally able to foster friendly relations with the region. United States hegemony in the 1990s was thus marked by soft power initiatives such as the pursuit of economic liberalization, the promotion of democracy, and cooperation in combating international crime.

This period of preserving hegemony would nevertheless prove to be short-lived. Following the terrorist attacks of September 11, 2001, the United States turned its foreign policy focus away from Latin America and towards the Middle East. During this time, plans to create a

regional trade bloc were abandoned, and growing frustration with the difficulties of economic development resulted in the formation of the revisionist ALBA bloc. As the United States continued to distance itself from the region, Brazil has acted assertively to become a rising economic, political, and military power. Meanwhile, Russia has begun to regain some of its lost influence in Latin America by establishing a network of allies that have become dependent on it for economic and military support. Perhaps more significantly, China has already become the primary trading partner for a few Latin American countries as it continues to integrate the region into its own sphere of influence through investments and development initiatives.

Given this state of affairs, President Biden has inherited a critical geopolitical situation in Latin America and the Caribbean. If the United States is to preserve its hegemony in the western hemisphere and provide an alternative to economic and military dependence on Russia and China, then the Biden administration will have to drastically reform relations with Latin America. To do so, he will first have to begin by reframing the United States' southern migration crisis. By addressing the socioeconomic causes of migration from Central America and Mexico, his administration has a chance to take the lead in working towards a regional solution that would not only strengthen security on the United States' southern border but could also improve the lives of countless potential migrants struggling to survive in severely underdeveloped communities. Secondly, he will have to face the challenge of improving economic and military relations with the region, so as to make the United States a more attractive alternative to development than Russia or China.

By proposing a Pan-American Security Organization as a cooperative mechanism to counter the region's security threats and returning to the pursuit of economic and political integration with the region, the United States could begin to regain its hegemony in the western hemisphere. But before beginning to convince its southern neighbors to give it precedence over rivals like Russia or China, the United States should first take an introspective look at its own history in the region and give Latin America a reason to believe that hemispheric solidarity is worth pursuing.

Bibliography

Adams, S. (2019). The Responsibility to Protect in the Americas. *The Responsibility to Protect in the Americas*. <https://doi.org/10.4324/9780429061172>

Biden, J. (2020). *The Biden Plan to Build Security and Prosperity in Partnership with the People of Central America*. <https://joebiden.com/centralamerica/>

Camilleri, M. J. (2017). "Evolution or Revolution? U.S. Policy on Venezuela from Obama to Trump". *Pensamiento Propio*, 47, 189–206.

Connell-Smith, G. (1976). "Latin America in the Foreign Relations of the United States". *Journal of Latin American Studies*, 8(1), 137–150.

Corva, D. (2008). "Neoliberal Globalization and the War on Drugs: Transnationalizing Illiberal Governance in the Americas". *Political Geography*, 27(2), 176–193. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2007.07.008>

de Bhal, J. (2018). "More Continuity than Change? US Strategy Toward Cuba under Obama and Trump". *Contemporary Poli-*

tics, 24(4), 436–453. <https://doi.org/10.1080/13569775.2018.1449061>

Dietz, J. L. (1984). "Destabilization and Intervention in Latin America and the Caribbean". *Latin American Perspectives*, 11(3), 3–14.

Engage Cuba Coalition. (2016). *Over 100 Cuban Entrepreneurs Urge Trump to Strengthen U.S.-Cuba Relations*. <https://www.engagecuba.org/press-releases/2016/12/12/over-100-cuban-entrepreneurs-urge-trump-to-strengthen-us-cuba-relations>

Francis, J. N. P., & Mauser, G. A. (2011). "Collateral Damage: The "War on Drugs", and the Latin America and Caribbean Region: Policy Recommendations for the Obama Administration". *Policy Studies*, 32(2), 159–177. <https://doi.org/10.1080/01442872.2010.544451>

Garcia, C., Jasso, C., Ore, D., Ellsworth, B., Tsvetkova, M., & Tetrault-Farber, G. (2019). "Russian Air Force Planes Land in Venezuela Carrying Troops: Reports". *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-venezuela-politics-idUSKCN1R50NB>

Guida, A. (2018). "Donald Trump and Latin America". *Interdisciplinary Political Studies*, 1(4), 185–227. <https://doi.org/10.1285/i20398573v4n1p185>

Kelly, S. (2017). "This Is How China Is slowly Creeping into Latin America". *The National Interest*. <https://nationalinterest.org/feature/how-china-slowly-creeping-latin-america-23843>

Lessa, F. (2019). "Operation Condor on Trial: Justice for Transnational Human Rights Crimes in South America". *Journal of Latin American Studies*, 51(2), 409–439. <https://doi.org/10.1017/S0022216X18000767>

- Library of Congress. (1989). *Panama: A Country Study* (S. W. Menditz & D. M. Hanratty (eds.); 4th ed.). Library of Congress. <https://doi.org/10.1.22:550-46/987>
- Library of Congress. (2001). *Dominican Republic and Haiti: Country Studies* (H. C. Metz (ed.); 3rd ed.). Library of Congress.
- Marcella, G. (2013). "The Transformation of Security in Latin America: A Cause for Common Action". *Journal of International Affairs*, 66(2), 67–82.
- McSherry, J. P. (2009). "Counterterror Wars and Human Rights: From Operation Condor to the Present". *NACLA Report on the Americas*, 42(6), 10–14. <https://doi.org/10.1080/10714839.2009.11722213>
- Mosendz, P. (2014). "Putin Writes off \$32 Billion of Cuba's Debts to Russia". *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/business/archive/2014/07/russia-writes-off-32-billion-in-cuban-debt/374284/>
- Negrete, B. C. (1993). *Grenada, Case Study in Military Operations other than War*.
- Office of Insular Affairs. (2003). *Acquisition Process of Insular Areas*. U.S. Department of the Interior. <https://www.doi.gov/oia/islands/acquisitionprocess>
- Ramon-Berjano, C. (2019). "Globalizacion con "Características Chinas". El Creciente Rol de China en America Latina y el Caribe y sus Principales Desafios". *Pensamiento Propio*, 49–50, 31–51.
- Rodriguez Hernandez, L. E. (2019). "Las Relaciones Rusia-America Latina y Caribe en el Contexto del Fin de la Guerra Fria". *Pensamiento Propio*, 49–50, 111–142.
- Sullivan, M. P., & Lum, T. (2018). *China's Engagement with Latin America and the Caribbean*. <https://fas.org/sgp/crs/row/IF10982.pdf>
- Tourinho, M., Stuenkel, O., & Brockmeier, S. (2016). "Responsibility while Protecting: Reforming R2P Implementation". *Global Society*, 30(1), 134–150. <https://doi.org/10.1080/13600826.2015.1094452>
- Trinkunas, H. (2013). "Reordering Regional Security in Latin America". *Journal of International Affairs*, 66(2), 83–99.
- UN General Assembly. (2009). *Implementing the Responsibility to Protect: Report of the Secretary-General*.
- UN Human Rights. (2020). *American Declaration of the Rights and Duties of Man*. Office of the High Commissioner for Human Rights. [https://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Compilation/Pages/2AmericanDeclarationoftheRightsandDutiesofMan\(1948\).aspx](https://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Compilation/Pages/2AmericanDeclarationoftheRightsandDutiesofMan(1948).aspx)
- Guano Islands Act, Pub. L. No. 119 (1856). <https://uscode.house.gov/view.xhtml?path=/prelim@title48/chapter8&edition=prelim>
- Yates, L. A. (2015). *Power Pack: U.S. Intervention in the Dominican Republic, 1965-1966*. Combat Studies Institute.
- Zanchetta, B. (2016). "Between Cold War Imperatives and State-Sponsored Terrorism: The United States and "Operation Condor". *Studies in Conflict and Terrorism*, 39 (12), 1084–1102. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2016.1159069>

LA CRÍTICA AL CONCEPTO DE DIOS Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS EN EL PENSAMIENTO ANARQUISTA POST FEUERBACHIANO Y POST HEGELIANO: MIJAÍL BAKUNIN Y MAX STIRNER

THE CRITIQUE TO THE CONCEPT OF GOD AND ITS POLITICAL CONSEQUENCES IN THE POST-FEUERBACHIAN AND POST-HEGELIAN ANARCHIST POLITICAL THOUGHT: MIKHAIL BAKUNIN AND MAX STIRNER

Héctor Jiménez García

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, España.

hector.jimgarci@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7193-5960>

Recibido: julio de 2021

Aceptado: septiembre de 2021

Palabras clave: Anarquismo, Dios, Humanismo, Bakunin, Stirner.

Keywords: Anarchism, God, Humanism, Bakunin, Stirner.

Resumen: El pensamiento político anarquista ha hallado tradicionalmente en la divinidad un objeto teórico de recurrencia opositiva. En este estudio se pretende abordar el problema teológico-político en la obra de Mijaíl Bakunin y de Max Stirner, quienes partiendo de la crítica a la idea de Dios despliegan paradigmas políticos antiestatistas enfrentados, y comprender por tanto de qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos doctrinales. Primeramente, se analizará su disenso alrededor de la interpretación de la crítica teológica de Feuerbach y consecuentemente, alrededor del humanismo y la modernidad. Estas divergencias en la crítica de Dios se trasladarán analíticamente, tanto en un sentido positivo como en un sentido negativo, a las propuestas de organización política que ambos pensadores despliegan, trazando un marco de comprensión comparativo y matizado a la luz de Hegel y la dialéctica del señor y el siervo.

Abstract: Traditionally, anarchist political thought has found in divinity a theoretical object of opposition. The aim of this study is to explore the theological-political problem in the work of Mijaíl Bakunin and Max Stirner, which develop antithetical anarchist paradigms grounded in a shared critique to the idea of God, and thus understand how the conceptualization of God in these two authors influences their political philosophy and how their doctrinal developments are diversely related.

Firstly, I will analyse their dissent around the theological critique of Feuerbach and consequently, around humanism and modernity. Secondly, these divergences in the critique to the idea of God will be analytically translated, both in a positive and a negative sense, to the proposals of political organization that both thinkers put forward, outlining a comparative and nuanced comprehension frame in the light of Hegel's master-slave dialectic.

1. Introducción

1.1 Genealogía y pregunta de investigación

Carl Schmitt escribió en su *Teología política* que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Mediante un examen superficial de la historia del pensamiento occidental, esta sentencia cobra un sentido aún más pleno, evocando múltiples muestras de una atávica imbricación entre las discusiones acerca de la divinidad y las cuestiones de cuño político.

En la Grecia clásica, una de las primeras apariciones del concepto de teología se da precisamente en el seno de las construcciones teórico-políticas que Platón presenta en *La República* (D'Auria, 2010: 60). Asimismo, en múltiples pasajes de la Biblia se da cuenta de la relación entre el poder divino y el poder político, subrayando que “Dios reina sobre las naciones” (Salmos 47:8), idea que San Agustín retomará para afirmar que “la providencia de Dios funda los reinos de los hombres” (San Agustín, 1992: 134).

En la modernidad, la correspondencia entre el poder político y el poder divino, lejos de difuminarse, se acrecienta, fundando las bases del absolutismo de la mano de autores como Jean Bodin, Jacques-Bénigne Bossuet o Robert Filmer, postulando este último en el *Patriarca o el poder natural de los reyes* el carácter filial de la potestas del monarca, directamente proveniente de Dios (Filmer, 2010). Más adelante, en el contexto de la Reforma, Juan Calvino delinea paradigmáticamente una visión subordinada de la autoridad política frente a la autoridad religiosa, de tal forma que “la Iglesia ejerce una función de vigilancia crítica y parenética frente al poder” (Martí, 2003: 73).

Sobre este inabarcable mar de correspondencias entre lo teológico y lo político, la filosofía política anarquista irrumpe como un elemento disruptivo, no sin reconocer el peso de la tradición que le precede. Pierre Joseph Proudhon, el primer autor en llamarse a sí mismo anarquista (Proudhon, 2005: 220; González, 2011: 259), es perfectamente consciente de este nudo gordiano y observa que “el gubernamentalismo [...] ha nacido de una teoría de la providencia. Entre los modernos, como en la antigüedad, el sacerdocio es el padre del gobierno” (Proudhon en D'Auria, 2010: 62), mas no se priva de arremeter contra el fundamento divino de esta relación, escribiendo que “Dios es el mal” (Proudhon en Negro, 1975: 115), “una idea fatal” (Proudhon, 2005: 26).

Siguiendo la brecha abierta por Proudhon, se despliega frente a nosotros un fecundo campo de análisis en el que adentrarnos a fin de desgranar las conexiones entre la crítica a Dios y la construcción de propuestas políticas sobre el vacío que este deja. Para hacerlo, me centraré en el estudio de dos de los más prominentes autores anar-

quistas del siglo XIX: Mijaíl Bakunin y Max Stirner. Su relevancia comparada viene dada por dos factores principales.

En primer lugar, ambos son pensadores decisivamente influenciados por Hegel y el ambiente intelectual de los jóvenes hegelianos, entablando relaciones con Marx, Engels y los hermanos Bauer (Dolhoff, 2017: 15; 18; Hernández, 2004: 13) y siendo asimismo influidos polémicamente por el legado de Feuerbach (D'Auria, 2014: 64). A pesar de que no se mencionan entre sí en sus obras ni entran en polémica directamente (Feiten, 2013: 118), Engels sentenció que Stirner es “el profeta del anarquismo moderno” y que Bakunin “ha tomado muchísimo de él” (Engels, 2006: 16). A juzgar por esta atrevida aserción y por los factores contextuales que los unieron, merece la pena examinar comparativamente a estos dos pensadores.

En segundo lugar, y mucho más importante, la pertinencia del estudio tiene una raíz teórica, y es el hecho de que ambos autores parten de una furibunda crítica a la idea de Dios y construyen sus propuestas políticas antitéticas en consecuencia: mientras que Bakunin es el paladín del anarquismo colectivista basado en la igualdad comunitaria, Stirner es el precursor de un anarquismo individualista o egoísta crítico con cualquier ideal igualitario de reciprocidad comunitarista. Trataremos precisamente de comprender y dar sentido a cómo de una negación de Dios aparentemente compartida se derivan concepciones políticas enfrentadas. Así pues, la pregunta de investigación que guiará el ensayo puede postularse como sigue:

¿De qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos doctrinales?

Una vez presentadas las claves para dar una respuesta a este interrogante, no solamente se posibilitará la comprensión comparada de Bakunin y Stirner sobre la disputa teológico-política, sino que quizá sea posible aventurar a modo de complemento reflexivo que estos autores se insertan en la historia de las ideas desde un ángulo crítico particular de la teología política schmittiana: la antiteología política.

1.2 Metodología

Para llevar a cabo el estudio, se organizará metodológicamente en tres secciones centrales interconectadas (2, 3 y 4), precedidas de la presente sección introductoria (1), que incluye un marco teórico, y seguidas de una sección conclusiva (5).

En la segunda sección, se presentarán las tesis principales de Mijaíl Bakunin y de Max Stirner que habrán de orientar el trabajo en cuanto al tránsito teórico de la crítica a la idea de Dios hacia la construcción propositiva de paradigmas políticos antiestatistas.

En la tercera sección, se analizará comparativamente el rechazo de la idea de Dios por parte de ambos pensadores a la luz de su posicionamiento divergente frente a las tesis de Feuerbach, haciendo emerger los dos sujetos metodológicos diferenciados desde los que Bakunin y Stirner edifican sus doctrinas. Posteriormente, el disenso frente a la interpretación de Feuerbach se trasladará a una oposición en torno a la consideración del humanismo. Por último, se reinterpretarán las diferencias en la crítica a Dios como posicionamientos dispares sobre la modernidad filosófica.

En la cuarta sección, se presentarán las implicaciones políticas de los desarrollos

apuntados en la sección anterior, primero como corolario político negativo del esquema dual frente a Feuerbach y al humanismo; y segundo, complementando esta comprensión con una interpretación política positiva y divergente de Hegel que se asentará sobre la distinción de sujetos metodológicos realizada previamente.

1.3 Marco teórico

Encarar este análisis de forma rigurosa pasa por encuadrarlo en los desarrollos teóricos acerca de la correspondencia entre Bakunin y Stirner más prominentes en el estado actual de la cuestión.

Para ello, introduciré principalmente a Saul Newman, quien en su libro *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power* (2001) ofrece un marco exegético centrado en la oposición entre Bakunin y Stirner en términos de humanismo y antihumanismo, relacionados con su diversa interpretación de Feuerbach. Newman sostiene, efectivamente, que “el anarquismo es una filosofía humanista radical fundamentalmente influenciada por el sueño de Feuerbach de ver al hombre en el lugar de Dios” (Newman, 2001: 8)¹, de forma que “el anarquismo es la historia del hombre: su evolución [...] hacia un estado de humanidad” (Newman, 2001: 37)²; mientras que, por el contrario, entiende las ideas de “Max Stirner como una crítica del hu-

1. En lo sucesivo, se facilitará a pie de página la versión original de aquellas citas que procedan de textos escritos en inglés. La traducción al castellano es mía. En este caso: “Anarchism is a radical humanist philosophy fundamentally influenced by Feuerbach’s dream of seeing man in the place of God” (Newman, 2001: 37).

2. “Anarchism is the story of man: his evolution [...] to a state of humanity” (Newman, 2001: 37).

manismo anarquista, en particular de la idea de esencia humana, la cual Stirner contempla como un constructo ideológico opresivo que niega toda diferencia e individualidad” (Newman, 2001: 9)³.

Consecuentemente, Newman expresa la divergencia entre ambos autores mediante una acentuada oposición entre un anarquismo bakuniano humanista y un stirnerianismo antihumanista, marco recuperado tácita o explícitamente por intérpretes como Aníbal D’Auria (2010) o Brian Morris (2014) y el cual hace referencia al debate terminológico de si Stirner se puede considerar anarquista. En este sentido, Paul Eltzbacher incluyó a Stirner dentro de tal categoría general (Feiten, 2013: 119), sin embargo, otros estudiosos coincidentes con Newman como Michael Schmidt y Lucien van der Walt consideran que, a riesgo de negligir los matices que separan a Stirner de anarquistas como Bakunin o Kropotkin, no se le puede aplicar esta etiqueta, definiendo su posición como “individualismo misantrópico burgués” (Schmidt y van der Walt en Feiten, 2013: 119)⁴.

El esquema newmaniano adquirirá un peso interpretativo clave en la tercera y cuarta sección del trabajo, permitiendo su análisis a la luz de Feuerbach y el despliegue de su inherente carga política.

2. Bakunin y Stirner

Dispuestos los prolegómenos, adentrémonos en la presentación selectiva y ra-

3. “[...] Max Stirner as a critique of humanist anarchism, in particular of the idea of human essence, which Stirner sees as an oppressive ideological construct denying difference and individuality” (Newman, 2001: 9).

4. “Misanthropic bourgeois individualism” (Schmidt y van der Walt en Feiten, 2013: 119).

zonada de los desarrollos principales de ambos autores.

2.1 Mijaíl Bakunin: de la crítica de Dios al comunitarismo colectivista

Mijaíl Aleksándrovich Bakunin (1814-1876) graba su nombre en la historia del pensamiento antiteológico gracias a las críticas sin concesiones que lleva a cabo en tres de sus obras tardías: *Consideraciones filosóficas*; *Federalismo*, *Socialismo* y *Antiteologismo*; y preeminentemente, *Dios y el Estado*.

Para presentar sus tesis, es preciso comenzar con el surgimiento de la idea de Dios⁵. Según Bakunin, “el poder de abstracción y generalización” (Bakunin, 2014: 127) que posee el ser humano es al mismo tiempo uno de los factores decisivos que lo separa de los animales y condición *sine qua non* para la representación de las ideas divinas. Posibilitado por esta facultad, “el hombre primitivo” busca desesperadamente explicarse lo que le rodea a través de “la generalización de los fenómenos naturales”, de tal manera que “adoró sucesivamente todos los fenómenos más grandiosos y terribles de la naturaleza” (Bakunin, 2014: 128). Con el paso de los siglos, esta adoración de la naturaleza cristaliza en la adoración de las divinidades que la representan: “los pueblos primitivos [...] han creado sus dioses” (Bakunin, 2014: 64).

Bakunin concibe este momento de creación de lo divino como una caída trágica del ser humano ante las abstracciones

de las cuales es el artífice, puesto que la divinidad no se descubre como un ente separado de su creador en un sentido neutral, sino que “el hombre, su verdadero creador, después de haberla sacado de la nada sin darse cuenta, se arrodilló ante ella, la adoró y se proclamó su criatura y su esclavo” (Bakunin, 2014: 24).

Esta comprensión radical se quedaría en una visión parcial e incompleta si no se considera dentro de la vehemente polémica anti-idealista de Bakunin, quien no solamente concibe que el hombre se esclaviza ante la idea de Dios (Bakunin, 2011: 26; Bakunin, 2014: 24;27;64), sino que el conjunto de lo material se ve vaciado y menoscabado por las abstracciones idealistas: “Han quitado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes [...] han atribuido todas esas fuerzas [...] al ser imaginario creado por su fantasía abstractiva” (Bakunin, 2014: 14). Así, la “vil materia” perece ante la afirmación de la idea, siendo Dios como “ser supremo” (Bakunin, 2014: 14) el pináculo de esta retorcida inversión idealista⁶ que se resume sucintamente en que “cuanto más se enriqueció el cielo [...] más miserable se volvió la tierra” (Bakunin, 2014: 130). La presente crítica al vaciamiento de lo material puede leerse como un dardo extemporáneo al legado de Platón y a las consecuencias perdurables de su caracterización bipartita del mundo entre *kosmos horatos* como “mundo visible” y *kosmos noetos* como “mundo inteligible” (*Rep.VII*, 517a-c).

Llegados a este punto, ¿cómo se transita desde la crítica materialista de la idea de Dios hacia la crítica del poder estatal?

5. Aunque por convención formal escribiré “Dios” en mayúscula, Bakunin lo escribe, no sin intención, siempre en minúscula.

6. Bakunin, con su incisiva prosa, llama a Dios “el último refugio y la expresión suprema de todos los absurdos y contradicciones del idealismo” (Bakunin, 2014: 101).

Bakunin traza una vía de argumentación centrada en la relación asimétrica y abusiva del individuo con su Dios. El ruso afirma que, por la gracia de Dios que sostiene los reclamos idealistas, el hombre empobrecido ante la abstracción divina anhela poseer un “alma inmortal”⁷ (Bakunin, 2014: 83), que es entendida como una chispa divina e infinita insertada en la materialidad finita y denostada de cada ser humano⁸. Esta infinitud que los idealistas presuponen en el interior de cada individuo conlleva un profundo aislamiento intersubjetivo, puesto que “un ser infinito en sí no puede reconocer a otro que sea igual a su lado” (Bakunin, 2014: 84), de suerte que “dotado de un alma inmortal [...] el hombre es un ser eminentemente antisocial”⁹ (Bakunin, 2014: 86). Independiente de toda atadura con sus semejantes, el ser humano se transforma en un individuo que “no tiene necesidad más que de dios” (Bakunin, 2014: 107) y los hombres, en este cautiverio interno con su propia ficción, desarrollan un amor asimétrico hacia la divinidad, la cual al no tener necesidad de nada ni de nadie “no puede amarlos; y lo que se llama su amor hacia los hombres no es más que su aplastamiento absoluto” (Bakunin, 2014: 110).

7. A este respecto, Bakunin alega que “la existencia de un dios personal, la inmortalidad del alma, son dos ficciones inseparables” (Bakunin, 2014: 102).

8. Bakunin explora de forma más profunda el tema de la inmortalidad del alma y de sus inherentes contradicciones en las *Consideraciones filosóficas* (1977).

9. El carácter antisocial propio del hombre en la cosmovisión idealista-liberal, también lo ha criticado recientemente Judith Butler, retratando a los seres humanos así concebidos como “criaturas que constantemente imaginan la autosuficiencia”, al igual que el recién nacido imagina su exclusividad e independencia frente a la madre en el lacaniano “estado del espejo” (Butler, 2020: 47).

De este modo, cuando el hombre recibe el mandato divino de amar al prójimo “por amor a dios” (Bakunin, 2014: 109), lo que ejecuta es una mimesis de este amor divino al que él mismo está sometido, dándose que “tratar a los hombres según dios manda no puede significar otra cosa que tratarlos como esclavos” (Bakunin, 2014: 111) y “bajo un prisma completamente instrumental” (Bakunin, 2014: 107). Se funda así el “gobierno” (Bakunin, 2014: 114) como principio rector de las interacciones relacionales en el que “la autoridad divina se transforma en autoridad humana y [...] la iglesia funda el Estado” (Bakunin, 2014: 111), pues “esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la iglesia y del Estado” (Bakunin, 2014: 51). Bakunin hace derivar de la relación degradante del hombre aislado con Dios, su relación con los demás individuos y las perniciosas consecuencias de esclavitud asfixiante bajo el Estado fundado en el ignominioso amor divino.

Es precisamente en atención a esta crítica que podemos dar cuenta preliminarmente de la propuesta colectivista de Bakunin. El anarquista ruso niega decididamente la anterior comprensión antropológica, señalando que “ese individuo humano solitario y abstracto es una ficción” que constituye “el error común y fundamental de todos los idealistas” (Bakunin, 2014: 100). Contra esta visión solipsista, esgrime que los seres humanos “se encuentran al nacer a la vida en sociedad, de la cual ellos no fueron jamás los creadores, sino los productos”¹⁰ (Bakunin, 2014: 86).

10. Esta comprensión guarda mucha relación con el posterior aserto de Kropotkin: “El hombre no ha creado la sociedad. La sociedad es anterior al hombre” (Kropotkin, 1915: 10).

Sin embargo, Bakunin no se estanca en la afirmación de la sociedad como un ente colectivo preexistente y determinante para el individuo, sino que reclama esta sociedad como el ámbito en el que el individuo alcanza la verdadera emancipación en la “libertad humana” (Bakunin, 2014: 22;28;46;120) cuya base estriba en la fraternidad “porque no puede ser realizada más que por la sociedad y sólo en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos” (Bakunin, 2014: 91). Bakunin, pues, pone en el centro de su ideal colectivista la humanidad compartida como “la luz humana, la única que puede calentarnos e iluminarnos” (Bakunin, 2014: 22), en una “negación revolucionaria” (Bakunin, 2014: 21) de la divinidad y de todo poder que de ella se derive, consagrándose una “rebelión del individuo humano contra toda autoridad divina y humana” (Bakunin, 2014: 91); en fin, contra Dios y su vulgar sucedáneo, el Estado.

Este es uno de los posibles recorridos teóricos por la obra de Bakunin que nos permiten aprehender de qué modo de la negación del Estado y la defensa de una organización anarquista colectivista se siguen la negación de Dios. Pasemos ahora a contemplar el anverso de la moneda.

2.2 Max Stirner: de la crítica de Dios al asociacionismo egoísta

Johann Caspar Schmidt (1806-1856), más conocido por su *nom de plume* Max Stirner, se granjea un polémico lugar en los anales del antiteologismo con su obra magna *El único y su propiedad*.

Stirner realiza una historia intelectual de la idea de Dios, concibiéndolo como un producto de la transición entre “los anti-

guos y los modernos” (Stirner, 2013: 44); “surgió de los dolores de su parto” (Stirner, 2013: 59). En el intento de los clásicos por descifrar los misterios de la *physis* y por alcanzar “la sabiduría del mundo” hallaron accidentalmente a Dios, como un “superador del mundo”, un “espíritu” (Stirner, 2013: 58) que está fuera de este. Los modernos, por su parte, ya no se interesaron por el mundo, sino que quisieron mirar más allá de este Dios, embarcándose en una “erudición de Dios” (Stirner, 2013: 58) infructuosa, pues este “ser supremo” (Stirner, 2013: 72) resulta ser una ilusión: “el espíritu, lo único que ama el cristiano, no es nada [...] es una mentira” (Stirner, 2013: 57). Mas esta ilusión que se autogenera ejerce un poderoso y peligroso influjo sobre los seres humanos, para los cuales el espíritu ha creado “un mundo fantasmal” (Stirner, 2013: 67) poblado de abstracciones externas a sí mismo y de “seres elevados a los que servir y por los que sacrificarse” (Stirner, 2013: 69).

Stirner, apenas ha caracterizado la naturaleza fantasmagórica de las fantasmagorías que acosan al individuo, incide en un punto de desplazamiento fundamental: el cristianismo, lejos de disolverse en la crítica moderna, ha adoptado una nueva forma: “El cristianismo [...] ha sido transfigurado, y el cristianismo descubierto es...lo humano” (Stirner, 2013: 384) de manera que “el fantasma ha atraído un cuerpo, el Dios se ha hecho Hombre” (Stirner, 2013: 74). Así pues, con el alzamiento del antropocentrismo y la razón moderna, el individuo no se ha liberado de los espíritus que lo alienaban, sino que se ha visto sometido a un “cambio de soberano” (Stirner, 2013: 92) en el cual “el Dios ha tenido que dejar espacio [...] al Hombre” (Stirner, 2013: 201) y, por consiguiente, “el

Hombre es el dios de hoy” (Stirner, 2013: 234). La idea de Humanidad, de lo Humano, el “Dios-Hombre” (Stirner, 2013: 201) en un sentido elevado, externo y genérico se erige, pues, como “el nuevo ser supremo” (Stirner, 2013: 71).

Esto representa un problema para Stirner precisamente porque bajo su prisma teórico, aquella idea de Hombre a la que se rinde pleitesía no se corresponde con el Yo individual: “Yo no soy ni Dios ni el Hombre, ni el ser supremo ni mi esencia” (Stirner, 2013: 65). Stirner se querrela contra la elevación de la idea puesto que no acepta ningún ente que se eleve un palmo sobre su indefinible e inclasificable individualidad: “¡No me interesa nada que esté por encima de mí!” (Stirner, 2013: 36); “yo soy mi todo, yo soy el único” (Stirner, 2013: 35) y “todo ser superior a mí, ya sea Dios, ya sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad” (Stirner, 2013: 444). La idea divinizada de Hombre, por tanto, trata de sepultar una individualidad que Stirner defiende con fiereza y este responde con una afirmación del Yo como singularidad incomparable: “dejo de medirme y no permito que me midan con el Hombre, dejo de reconocer algo sobre mi [...] soy el único” (Stirner, 2013: 194). Esta es, en esencia, la lucha teórica del pensador de Bayreuth.

Ahora bien, ¿cómo se articula exactamente un rechazo político al Estado partiendo de este rompedor *corpus* doctrinario? Stirner defiende que el Estado se asienta sobre la mismísima base del humanismo devorador que ha criticado, de tal forma que “el Estado solo se fija para la acogida en si se es un ser humano [...] el Estado es una sociedad de hombres” (Stirner, 2013: 227-228), esto es, “el núcleo del Estado es precisamente el Hombre” (Stirner, 2013: 228) y, como tal, un ente

espiritual-político unívocamente opresivo contra la particularidad del Yo: “El Estado ejerce poder [...] contra el individuo y su propia voluntad” (Stirner, 2013: 248). Naturalmente, pues, “todo yo es desde su nacimiento un delincuente contra el pueblo y el Estado” (Stirner, 2013: 251).

Pero Stirner no se detiene en un atentado exclusivamente dirigido al Estado, sino que aplica el mismo principio crítico a cualquier forma de “sociedad humana” (Stirner, 2013: 228), que no deja de ser “una nueva soberana, un nuevo espectro, un nuevo ser supremo que nos toma a su servicio y a sus órdenes” (Stirner, 2013: 168) bajo el órdago de lo humano o de cualquier otro espíritu supraindividual. Toda sociedad, ya sea el Estado, la Iglesia, la Familia, el Pueblo o la “comunidad humana” (Stirner, 2013: 225) en general, impide a los individuos entablar una “relación real” (Stirner, 2013: 271) entre yoes, imponiendo un modelo de “relación carcelaria”¹¹(Stirner, 2013: 272) o “relación fantasmal” (Stirner, 2013: 355) en el cual “la sociedad no surge a través de mí y de ti, sino mediante un tercero, el cual nos convierte en socios”¹² (Stirner, 2013: 272) y “tiene que entrometerse como me-

11. Stirner anticipa la comprensión de las sociedades como cárceles y el poder mediador y punitivo sobre aquellos que las forman. Así, el de Bayreuth se alza como influencia no reconocida de Michel Foucault y de su caracterización carcelaria del “poder disciplinario” (Foucault, 2004: 104) como motor constituyente de la microfísica del poder que teje barreras de férrea “disciplina social” (Foucault, 2004: 128) entre los individuos.

12. En este sentido, la configuración de la sociedad según Stirner (incluido el Estado) podría interpretarse como una inversión del sistema de agregación desplegado en el *pactum societatis* hobbesiano, el cual es conformado por la suma de voluntades de los participantes que, en tanto que “autores”, designan a un “actor” (Hobbes,

diador [...] separa al hombre del hombre para ponerse en medio como espíritu” (Stirner, 2013: 315) e iguala a los yoes en virtud de una supuesta humanidad compartida que menoscaba decisivamente su unicidad (Stirner, 2013: 381).

Aquejada de esta rémora, la sociedad no satisface los deseos egoístas de despliegue indeterminado y autoafirmativo del individuo. Stirner, pues, sentencia que si “como egoísta no siento ninguna inclinación por el bienestar de esa sociedad humana [...] la destruyo y fundo en su lugar la unión de egoístas” (Stirner, 2013: 228).

¿A qué se refiere Stirner con esta propuesta de asociación alternativa tanto a la sociedad en general como al Estado en particular? La “asociación” (Stirner, 2008: 181) se entiende como “la vinculación de los hombres a partir del reconocimiento de su mutua necesidad para la satisfacción de sus intereses personales”¹³ (Aldao en Stirner, 2008: 191)¹⁴, declarando explícitamente una relación instrumentalista y autointeresada entre los miembros constitutivos de la misma: “Entre nosotros solo tenemos una relación, la utilidad: no nos debemos nada mutuamente” (Stirner, 2013: 364). Así pues, la asociación de egoístas posee un carácter transitorio y dinámico, sujeto a los designios cambiantes del Yo que la usa como un medio al

1987: 132) en la figura irrepudiable del “soberano” (Hobbes, 1987: 141), y no al revés.

13. Saul Newman define la “unión de egoístas” (“union of egoists”) como “únicamente una relación conveniencia y utilidad que disuelve cualquier noción de esencia” (“solely a relationship of expedience and utility, which dissolves any notion of essence”) (Newman, 2001: 69).

14. La presente cita se refiere a la nota a pie de página número 101 de Martín Aldao, el revisor de la edición referenciada de *El único y su propiedad* (2008).

servicio de sus intereses¹⁵. Asimismo, la asociación no solamente se caracteriza por la interacción entre sus miembros, sino por la interacción de cada uno de ellos con la asociación misma, siendo esta “mi propia creación, mi criatura, no es sagrada, no es un poder sobre mi espíritu” (Stirner, 2013: 377), en un sentido muy distinto al dominio alienante que la sociedad ejerce sobre el Yo: “la sociedad es sagrada; la asociación, tuya; la sociedad te utiliza, tú utilizas a la asociación” (Stirner, 2013: 383).

En resumidas cuentas, así es como Stirner fundamenta su desplazamiento teórico desde la crítica a la idea de Dios y, en realidad, a cualquier espíritu externo que se presente como ser supremo, para acabar desarticulando el Estado y, eventualmente, toda forma de sociedad fuera de la unión de egoístas.

3. La tensión en torno al concepto de Dios

En la anterior sección, ya se ha anticipado veladamente la sustancia de la polémica entre Stirner y Bakunin, que cobrará forma en esta sección poniendo el foco en la tensión en torno al concepto de Dios. En primer lugar, nos adentraremos en ella a la luz de una interpretación divergente de Feuerbach, de la cual los apartados 3.2 y 3.3 serán derivaciones analíticas.

15. Esta descripción de la asociación stirneriana recuerda en su naturaleza cambiante y dinámica al modo en que Rousseau concibe que los hombres salvajes se relacionan entre ellos, pero llevado al egoísmo extremo: Rousseau contempla que los *sauvages* se unen “por una especie de asociación libre que a nadie obligaba y que solo duraba el tiempo que la pasajera necesidad que la había formado” (Rousseau, 2013: 101).

3.1 Feuerbach: el doble filo exegetico

Ludwig Feuerbach publica en 1841 *La esencia del cristianismo*, donde acomete un cambio de paradigma respecto a la consideración de la teología y, por extensión, de su excelentísimo sujeto: Dios. Su propósito es ofrecer “una filosofía de la religión positiva” (Feuerbach, 1995: 29) fundamentada de un modo “completamente objetivo” (Feuerbach, 1995: 31) y alejada tanto de la “mitología cristiana” como de la “filosofía especulativa de la religión” (Feuerbach, 1995: 29), por considerarlas aproximaciones endógenas y autorreferenciales al objeto teológico de estudio.

El bávaro, de este modo, inicia su periplo analítico con una indagación sobre la particularidad del ser humano, considerando que “la religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal”, es decir, en la separación entre la “conciencia” que “solo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión su esencia” (Feuerbach, 1995: 53) y el “instinto” (Feuerbach, 1995: 54) meramente feral¹⁶. Esta conciencia propiamente humana describe no solo una relación del sujeto consigo mismo, sino también con los objetos que le rodean, dándose que “la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre” en tanto que “a través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo” (Feuerbach, 1995: 56). El ser humano se concibe a sí mismo por medio de la alteridad en la que proyecta su reflexión, pero sin perder

16. La concepción de Bakunin sobre el “poder de abstracción” (Bakunin, 2014: 127) que define al hombre separándolo del animal y origina las divinidades coincide extensamente con esta reflexión feuerbachiana (consúltese el apartado 2.1).

de vista que “la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí”, de la “autoconciencia” (Feuerbach, 1995: 64).

Sin embargo, cuando transitamos de un objeto externo en general hacia un “objeto religioso”, se produce una transformación crucial: “en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia”, de resultas que “el objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él” (Feuerbach, 1995: 64). Así pues, la idea de Dios como piedra angular de los objetos religiosos, como “objeto sublime [...] el ser absoluto, supremo y primero” (Feuerbach, 1995: 64), conlleva necesariamente que “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre” (Feuerbach, 1995: 65) o, más claramente, que “el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia” (Feuerbach, 1995: 57).

Consecuentemente, Feuerbach asevera que “el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana” (Feuerbach, 1995: 311). Esta comprensión radica en un “giro antropológico de la teología” (Bolívar, 2018; Piñón, 2014), en el cual se invierte la hipótesis del hombre en Dios y se afirma la naturaleza genuinamente humana de la divinidad ante la cual el ser humano se postra, pues “la religión nos enajena y sustrae nuestra propia esencia” (Feuerbach, 1995: 280) de forma que “el hombre es el Dios del hombre” (Feuerbach en Piñón, 2014: 198). Tanto en Stirner como en Bakunin detectamos un posicionamiento firme en torno a estas tesis.

Bakunin despliega una visión absolutamente continuista con la crítica de Feuerbach¹⁷, a quien define como “el discípulo

17. La afiliación teórica de Bakunin al “humanismo ateo” de Feuerbach y la presencia del “eco de

y el demoleedor de Hegel” (Bakunin, 2014: 68). Efectivamente, el hombre se erige como el “verdadero creador” (Bakunin, 2014: 24), el “creador único” (Bakunin, 2014: 62) de la divinidad ante la cual “se anula” (Bakunin, 2014: 50). Además, y en un sentido eminentemente feuerbachiano, no es solamente que el hombre cree a Dios, sino que ha “divinizado su propio yo” (Bakunin, 2014: 130), de suerte que en la divinidad el ser humano “vuelve a encontrar su propia imagen” (Bakunin, 2014: 24), cristalizando en la correspondencia unívoca entre la esencia humana y la esencia divina. Adicionalmente, la relación que se da entre Dios y el hombre está caracterizada, tanto en Bakunin como en Feuerbach, por un estrangulamiento anulador. Si Bakunin escribe que “cuanto más se enriqueció el cielo [...] más miserable se volvió la tierra” (Bakunin, 2014: 130), ocasionando “el empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad” (Bakunin, 2014: 24); Feuerbach ya había comprendido que “el vaciamiento del mundo real y la planificación de la divinidad es un mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico” (Feuerbach en Piñón, 2014: 212).

El caso de Stirner representa el reverso de esta comprensión. El alemán lleva a cabo una aproximación crítica a la teoría feuerbachiana, comprendiéndola como una secularización del ser supremo de la religión, una reconversión a términos humanos del Dios trascendente: “el ser supremo ya no es santo, sino humano, eso quiere decir que el hombre ha ocupado el lugar de Dios” (Stirner, 2013: 92). Stirner

Feuerbach” en la obra del ruso ha sido apuntada por algunos especialistas, subrayando que se trata de una “admiración que perdurará hasta el final de su vida” (García Cuadrado, 2016: 415).

sentencia duramente que “Feuerbach se aferra al contenido del cristianismo con la fuerza de la desesperación” (Stirner, 2013: 64), puesto que no destierra al ser supremo en sí, sino que efectúa un “cambio de soberano” (Stirner, 2013: 92) que mantiene las mismas dinámicas de sumisión penosa frente al espíritu. El giro antropológico de Feuerbach es para Stirner simplemente el mecanismo a través del cual el ser supremo “ha mudado la piel de serpiente de la vieja religión” (Stirner, 2013: 81) y se ha asentado en la idea divinizada de Hombre, incluso más nociva para el individuo que la idea de Dios (Stirner, 2013: 222).

Es en esta correspondencia con Feuerbach donde se alcanza a atisbar que la negación de Dios por parte de Bakunin y de Stirner difiere en un sentido crucial. Mientras que Bakunin niega la idea de Dios en calidad de ente que somete a la humanidad, Stirner la niega como un espíritu que sojuzga al Yo. El Dios de Bakunin aplasta a la humanidad que lo ha creado, mientras que el Dios de Stirner aplasta a un Yo absolutamente incomparable con la humanidad en general. Lo que en Bakunin es un juego de oposición y sumisión de lo humano ante lo divino, en Stirner se transforma en una doble oposición del Yo frente a lo divino y frente a lo humano. En pocas palabras, si Bakunin adopta la humanidad y al Hombre como sujeto metodológico para desposeer a la divinidad de su estatus superior, Stirner toma el Yo como sujeto metodológico para disolver el binomio fantasmal formado por el Hombre y por Dios.

He aquí, pues, el quid de la cuestión: por un lado, Bakunin se postula como un continuador de Feuerbach en tanto que acepta la premisa antropológica básica de su análisis; por otro lado, Stirner se pre-

senta como un crítico inmisericorde de Feuerbach por lo que respecta a la inspiración antrópica que destila en su construcción de la crítica de Dios.

3.2 El humanismo: explicitación de los términos

En este punto, las tesis de Saul Newman presentadas en el marco teórico¹⁸ entran de nuevo en escena a través de una constatación anticipada que ahora cobra pleno sentido.

El debate posicional en torno a Feuerbach, que nos ha arrojado dos sujetos metodológicos distintos, se subsume claramente en el enfrentamiento de humanismo y antihumanismo, lo que significa que aquel punto que hace divergir a Stirner y a Bakunin en su crítica a Dios es, bajo la renovada mirada newmaniana a la luz de la exposición de Feuerbach, el valor y la significación teórica que se le da a la idea de humanidad: en un caso, alabada como “la única que puede calentarnos e iluminarnos” (Bakunin, 2014: 22) y guiarnos al “fin de la historia” (Bakunin, 2014: 22;60) y, en el otro, denostada como una “idea fija”¹⁹ (Stirner, 2013: 76), un “nuevo Cielo” contra el cual hay que acometer “un asalto celestial” (Stirner, 2013: 201).

Aunque, *a priori*, el esquema newmaniano basado en las categorías de humanismo-antihumanismo casa con lo hasta ahora abordado, me veo obligado a matizarlo en un punto fundamental: la idea de esencia humana en referencia al humanismo de Bakunin. Newman sostiene claramente que “el anarquismo se basa en una noción

específica de la esencia humana” (Newman, 2001: 38)²⁰, definida por “la rebeldía y por el pensamiento” (Bakunin, 2014: 13). Esta esencia humana se traduce en la defensa a ultranza de los constructos que de ella se derivan; nominalmente la “moral humana” (Bakunin en Newman, 2001: 38), el “derecho humano” (Bakunin, 2014: 45), el “respeto humano” (Bakunin en Newman, 2001: 38), la “justicia humana” (Bakunin, 2014: 26) o la “fraternidad humana” (Bakunin, 2014: 26). La presente comprensión de Newman del humanismo bakuniano basado en una “subjetividad humana esencial” (Newman, 2001: 47)²¹ es parcial, al menos, en dos sentidos:

En primer lugar, Newman presenta la esencia humana como un constructo metafísico con características apriorísticas, sólidas e inmutables. Sin embargo, obvia el carácter profundamente relacional y maleable que Bakunin imprime, no solo en la naturaleza humana, sino en cualquier tipo de identidad: “Para Bakunin, nada en el mundo tiene una existencia permanente o independiente: no hay esencias, todo está determinado y condicionado por lo que él describe como ‘causalidad universal’” (Morris, 2014: 9)²² de tal forma que “todas las identidades [...] son relacionales, forjadas en nuestra relación con el mundo natural y con el mundo social” (Morris, 2014: 10)²³.

20. “Anarchism is based on a specific notion of human essence” (Newman, 2001: 38).

21. “Essential human subjectivity” (Newman, 2001: 47).

22. “For Bakunin nothing in the world has a permanent or an independent existence: there are no essences, everything being determined and conditioned within what he describes as a ‘universal causality’” (Morris, 2014: 9).

23. “All identities [...] are relational, forged in our relationship with the natural and social worlds” (Morris, 2014: 10).

18. Consúltense el apartado 1.3.

19. Stirner llama idea fija “a una idea a la que se ha sometido el hombre” (Stirner, 2013: 76).

En segundo lugar, Newman nos presenta una lectura de Bakunin que, por afirmar la esencia humana y la idea de humanidad como piedra maestra de su teoría, no da cuenta de la honda presencia que el anti-idealismo tiene en su obra. Tanto es así que, en un pasaje demoledor, el ruso sentencia que “hasta el presente toda la historia humana no ha sido más que una inmolación perpetua y sangrienta de millones de seres humanos a una abstracción despiadada cualquiera: dios, patria, poder del Estado, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público” (Bakunin, 2014: 56), llegando a decir que los hombres “han vivido, han sido inmolados, en bien de la humanidad abstracta” (Bakunin, 2014: 58). Bakunin, en una estrecha correspondencia momentánea con Stirner²⁴, critica directamente la idea de humanidad, así como las demás “abstracciones devoradoras” (Bakunin, 2014: 56) que sustentan la dominación sobre los hombres.

Si bien este pasaje parece ser una *rara avis* desconcertante teniendo en cuenta que unas páginas después Bakunin afirma que “el triunfo de la humanidad [...] es el fin y el sentido principal de la historia” (Bakunin, 2014: 46), esto no excusa la presentación relativamente simplista que Newman hace de Bakunin, en una exaltación idealista-esencialista que desdibuja los matices e, incluso, silencia las contradicciones que constituyen la obra del ruso, desfigurando así el sentido complejo de su trabajo²⁵.

24. Stirner habla de la historia como una alienación constante del Yo en lo externo, “siempre sobre o fuera de mí” (Stirner, 2013: 279).

25. Bakunin fue decisivamente influido por el idealismo hegeliano en su “etapa idealista-dialéctica” (Cappelletti, 1983: 2). Es posible que en

Estas precisiones, cabe decir, no desposeen al análisis de Newman del valor analítico que le corresponde, simplemente ayudan a relativizar sus excesos.

3.3 La modernidad: reestructuración de los términos

Habiendo examinado el posicionamiento de Stirner y Bakunin en torno a las tesis de Feuerbach para concluir, mediante Newman, que sus divergencias en cuanto a la negación de Dios se subsumen en un esquema de oposición entre humanismo y antihumanismo (sin caer en excesos esencialistas), quisiera complementar estas dos comprensiones proponiendo que la liza entre Bakunin y Stirner ejemplifica dos posiciones distintas ante los movimientos estertóreos de una modernidad filosófica que, bien entrado el siglo XIX, comienza a agonizar. Sostengo, pues, que Bakunin y Stirner llevan hasta sus últimas consecuencias dos nociones clave en el pensamiento moderno: el antropocentrismo-humanismo y el subjetivismo, respectivamente.

Bakunin se aferra a un humanismo antropocéntrico nacido en los albores del Renacimiento y elevado al máximo exponente. El ruso, de la mano de Feuerbach, asume aquello que grandes barones como Giannozzo Manetti, Lorenzo Valla o, incluso Nicolás de Cusa, quien afirmó que “el hombre puede ser un dios humano” (Cusa en Arias, 1983: 116), nunca realizaron por completo; esto es, la igualación

obras de su posterior “etapa materialista” (Cappelletti, 1983: 2) como *Dios y el Estado se deslizen algunas influencias del periodo anterior, especialmente en lo que se refiere a la zozobra en cuanto a la caracterización de la naturaleza humana y a la concepción hegeliana de la historia.*

metafísica de la esencia del hombre con la esencia de Dios. Uno de los rasgos distintivos de la modernidad es que “las cuestiones filosóficas se plantean y se resuelven principalmente en clave antropológica” (Fernández y Soto, 2012: 19) de suerte que “la razón humana ocupa el punto de partida, el centro y la meta en la especulación filosófica” (Fernández y Soto, 2012: 21). ¿No es acaso posible que, en una radicalización de sus propios postulados, la razón humana examinase antropológicamente el problema de Dios y se hallase a sí misma en él? Yo sostengo que Feuerbach lleva efectivamente a cabo esta labor de teodicea antropocéntrica y que Bakunin, con la adopción de sus proposiciones, asume la posición de culminador de la modernidad en una radicalización del tímido humanismo que la inauguró.

Stirner, contrariamente, se erige como culminador de la modernidad tomando y ensalzando el subjetivismo moderno hasta sus últimas consecuencias. De aquel “yo soy, yo existo” (Descartes, 1986: 122) que Descartes proyectó como primer baluarte defensivo frente a la duda, Stirner proclama un “Yo soy Todo” (Stirner, 2008: 346) como afirmación de la superioridad constitutiva del individuo. El Yo pasa de ser un punto de referencia epistémico para transformarse en un punto de referencia performativo frente a toda realidad alter-existencial. De aquella “revolución copernicana” (Villacañas, 2017: LXXVI) que Kant ensaya para referir toda “experiencia posible” (Kant, 2017: 10) del fenómeno al sujeto como horizonte interpretativo, Stirner se aferra a sus más extremas consecuencias, fundamentando en el individuo toda relación autoafirmativa con lo externo. Si Bakunin tomó el antropocentrismo humanista de forma radicalizada,

Stirner toma una subjetividad moderna radicalizada de forma independiente a este humanismo, censurando toda idea de Hombre para ensalzar el Yo así constituido.

Con este apartado, pues, se cierra el análisis en torno a la diferente aproximación a la crítica de la idea de Dios en Bakunin y Stirner, concluyendo que, aunque Dios sea igualmente negado por ambos, Bakunin lo hace oponiéndolo metafísicamente a una idea particular de humanidad, mientras que Stirner realiza este procedimiento oponiendo a Dios la construcción performativa del Yo y negando, al mismo tiempo, cualquier idea fija de humanidad. La tesis de que el sujeto metodológico que Bakunin opone a Dios es el Hombre, mientras que el de Stirner es el Yo, se ha expresado en los tres estadios apuntados: en el posicionamiento frente a las tesis de Feuerbach; en el posicionamiento frente al humanismo y en el posicionamiento frente a la modernidad.

4. La tensión en torno a lo político

Una vez tratada la negación de Dios, será preciso examinar explícitamente la cuestión central que motiva este estudio: ¿De qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política?

Gracias a la labor propedéutica realizada en las anteriores secciones, puedo aventurarme en esta sección a responder la anunciada pregunta de dos maneras complementarias. En primer lugar, extrayendo negativamente las conclusiones políticas antiestatistas de la pugna en torno a Feuerbach y al humanismo y, en

segundo lugar, aislando positivamente las características político-relacionales que despliegan los sujetos metodológicos mediante la correspondencia de Bakunin y Stirner con Hegel.

4.1 El humanismo: traslación de los términos

Como ya se ha señalado, Bakunin considera al Estado como un fatal continuador del principio de dominación que Dios impone sobre los seres humanos: “el Estado es la negación de la humanidad”, de tal manera que “la moral política ha sido [...] absolutamente contraria a la moral humana” (Bakunin, 2014: 118). Esta construcción teórica apunta a una oposición esencial en Bakunin entre las determinaciones naturales de lo humano y el poder político externo que se le impone: “existe una antítesis esencial entre el puro e incontaminado lugar de resistencia—constituido por la subjetividad humana esencial y la sociedad humana natural— y el lugar que ocupa el poder” (Newman, 2001: 47)²⁶.

Stirner, por su parte, realiza un retrato de lo estatal en estrecha correspondencia con lo humano. Recordemos, a este respecto, que “el núcleo del Estado es precisamente el Hombre” (Stirner, 2013: 228) en tanto que la individualidad de los sujetos se ve aplastada por la categoría de lo humano como castración igualatoria del carácter particular del Yo. Así, “todo Estado es un despotismo” (Stirner, 2013: 246) porque “el Estado es el medio más necesario para el completo desarrollo de

la humanidad [...] pero si queremos desarrollarnos a nosotros mismos, solo será un impedimento” (Stirner, 2013: 291). En fin, “Stirner ve en el Hombre [...] un luciferino mecanismo de sometimiento al poder” (D’Angelo, 2019: 128), entienda-se, al Estado.

He aquí una distinción de importancia capital en la traslación política de las tesis apuntadas en la anterior sección; mientras que Bakunin considera lo humano y lo estatal como esencialmente antitéticos, Stirner concibe una perversa simbiosis entre ambos. En una profundización de las tesis de Newman anteriormente apuntadas, “mientras los anarquistas argumentan que el poder estatal subyuga y oprime al hombre, Stirner sugiere que el estado gobierna a través del hombre” (Newman, 2001: 62)²⁷. La polémica candente que surgió de la lectura de Feuerbach y se materializó en el posicionamiento en torno al humanismo, nos arroja a un escenario de división política que se rearticula en la comprensión de la crítica antiestatista como un corolario de la defensa de la humanidad en el caso de Bakunin o como una necesaria consecuencia de los embates antihumanistas en el caso de Stirner.

Esta división se reedita en la distinción clave propuesta por Stirner entre los conceptos políticos negativos de “revolución e insurrección” (Stirner, 2013: 386):

“Mientras el revolucionario transforma la realidad, pero deja sin tocar la dependencia del individuo de un principio (un Orden, una Ley, una Moral, etc.) que le trasciende, el rebelde ya no se cuida del existente, sino que se alza por encima de ello, lo abandona

26. “There is an essential antithesis between the pure, uncontaminated place of resistance—constituted by essential human subjectivity and natural human society—and the place of power” (Newman, 2001: 47).

27. “While anarchists argue that state power subjugates and oppresses man, Stirner suggests that the state rules through man” (Newman, 2001: 62).

y, así haciendo, lo vacía quitándole todo fundamento” (D’Angelo, 2021: 38-39).

La insurrección constituye el alzamiento del individuo rebelde, mientras que la revolución es la radical postulación de un nuevo principio rector. De esta forma, Stirner se define como un insurrecto, pues “mi meta no es el derrocamiento de lo establecido, sino mi alzamiento sobre ello [...] mi particularidad” (Stirner, 2013: 386-387).

Por su parte, se ha constatado que Bakunin enuncia la “rebelión del individuo humano contra toda autoridad divina y humana, colectiva e individual” (Bakunin, 2014: 91), indicando que podría verse incluido dentro de la categoría de insurrecto. No obstante, el ruso defiende que “reconocemos una moral humana y un derecho humano absolutos” (Bakunin, 2014: 118), una “moral absoluta [...] en relación solo con la humanidad” (Bakunin, 2014: 120), lo cual le hace necesariamente situarse bajo el epígrafe de revolucionario, pues aún en su radical oposición contra el Estado y contra toda autoridad impuesta externamente, sigue reconociendo *de facto* una categoría humana superior al individuo donde este se ha de encajar.

Vemos así como Stirner, en su negación insurrecta de la autoridad política, atenta indiscriminadamente contra cualquier principio superior al Yo, mientras que Bakunin, en una crítica no menos radical a la autoridad política, sigue reconociendo la humanidad como estructura compartida que sobrevive a la revolución.

Ahora bien, esta aproximación a las consecuencias políticas de la crítica a Dios se ha realizado, por el momento, de forma señaladamente negativa en tanto que se refiere a la crítica al Estado y su concre-

ción en la revolución bakuniana y la insurrección stirneriana. Las lagunas respecto a las aristas positivas de las propuestas políticas de los autores deberán llenarse de significado en el siguiente apartado.

4.2 Hegel: el despliegue político de los sujetos metodológicos

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel despliega un virtuoso pasaje en el que desarrolla el surgimiento de la conciencia genuinamente humana a través de “la lucha de las autoconciencias contrapuestas” (Hegel, 1988: 115).

En un primer momento, estas dos autoconciencias prehumanas se encuentran en una posición de alteridad e identidad simultánea, en la cual cada una de ellas ve a la otra autoconciencia como externa a sí, pero al mismo tiempo se reconoce a sí misma en esta alteridad, dando lugar a una “autoconciencia duplicada”, de modo que “para la autoconciencia hay otra autoconciencia, ésta se presenta fuera de sí” (Hegel, 1988: 113). En esta situación, cada autoconciencia está decidida a afirmarse como “valor autónomo” (Kojève, 2005: 17) de tal manera que “tiene que superar este su ser otro” (Hegel, 1988: 114) y, por tanto, “superarse a sí misma, pues este otro es ella misma” (Hegel, 1988: 114).

A partir de este deseo compartido de afirmación frente a la exterioridad idéntica, Hegel concibe que “la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1988: 113). El valor del reconocimiento por parte de la otra autoconciencia impulsa el “movimiento duplicado de ambas autoconciencias” (Hegel, 1988: 114)

en el cual, desiderativamente “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1988: 115). Lo humano, pues, halla su germen en el valor supremo del reconocimiento: “todo deseo humano, antropógeno, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de reconocimiento” (Kojève, 2005: 13).

Ahora bien, este deseable reconocimiento mutuo se trunca en el propio movimiento conflictivo entre ambas autoconciencias, resultando en “una lucha a vida o muerte” (Hegel, 1988: 116) en la cual, inevitablemente, una de las dos autoconciencias ha de ceder y la otra ha de vencer: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro, la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 1988: 117). El señor se alza como la autoconciencia triunfante que ha logrado “un reconocimiento unilateral y desigual” (Hegel, 1988: 118) en el cual “será reconocido, pero no reconocerá a quien lo reconozca” (Kojève, 2005: 16), esto es, al siervo como autoconciencia sometida. El señor, sintiéndose reconocido por la otra autoconciencia, no tiene necesidad de reconocer alteridad alguna, y se relaciona con lo externo de forma negativa, de manera que la satisfacción de su “goce” (Hegel, 1988: 118) y su “apetencia” consiste en “la pura negación del objeto” (Hegel, 1988: 120), un consumo brutal como culmen de un “ser para sí” (Hegel, 1988: 116) completamente autorreferencial. Sin embargo, este consumo se realiza a través del siervo, de suerte que la autoconciencia señorial “se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo” (Hegel, 1988: 118). El siervo como “conciencia servil” (Hegel, 1988:

119), realiza un ejercicio de “apetencia reprimida” (Hegel, 1988: 120) en el cual ha de trabajar en favor de la satisfacción de la apetencia desenfrenada del señor, y no para sí mismo.

La verdadera culminación de la dialéctica del señor y el siervo sobreviene en el hecho de que mediante este “trabajo formativo” el siervo logra reconocerse en el fruto objetivo y “permanente” (Hegel, 1988: 120) de su trabajo, que es una eminente transformación de la naturaleza de la cual se convierte en dominador (Kojève, 2005: 29-30). Mientras que el señor se queda aposentado en un reconocimiento unilateral que acaba por hacerle dependiente del siervo para el consumo negador de las cosas, el siervo como “la conciencia que trabaja llega [...] a la intuición de ser independiente de sí misma” (Hegel, 1988: 120) mediante el reconocimiento en los frutos externos de su trabajo y el dominio transformador sobre la naturaleza.

¿Por qué es todo esto relevante? Precisamente porque sostendré que Bakunin y Stirner entienden el modelo relacional entre sujetos metodológicos a través de una lectura marcadamente parcial de la antropogénesis hegeliana y del complejo concepto de reconocimiento que en ella se expresa.

Stirner se ve decisivamente influenciado para la constitución relacional de su Yo por la figura del señor hegeliano, como conciencia autoafirmativa que interactúa de forma supresora con la exterioridad. Esta visión de correspondencia entre el señor hegeliano y el Yo stirneriano, si bien no ha sido desarrollada, sí ha sido apuntada lateralmente por algunos comentaristas, destacando que “los fuertes vínculos hegelianos presentes en la obra de Stirner le convirtieron de alguna forma en la con-

secuencia última del hegelianismo” (De Ridder, 2008: 286)²⁸, e incluso llegando a aventurar que, en Stirner, “la capacidad de «apropiación» resulta [...] de una dialéctica del amo y del esclavo en la que el continuo enfrentamiento enriquece el poder del Yo si deviene vencedor (i.e. amo)” (Oviedo, 2016: 23). Sin embargo, ¿cómo podemos comprender esta relación en lo que se refiere a la negación de la exterioridad y al reconocimiento?

Stirner sentencia que “yo lo destruyo todo” (Stirner, 2013: 231), y “yo soy [...] el negador de todo lo ajeno, ya que yo soy mi todo, yo soy el único” (Stirner, 2013: 35), afirmando así una visión de negación alter-existencial análoga al consumo apetente del señor, que se caracteriza por “el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna” (Hegel, 1988: 120), o sea, por el “egoísmo del único” (Stirner, 2008: 151). Stirner lleva considerablemente lejos esta vocación supresora: “¿Cómo se aprovecha la vida? Gastándola o consumiéndola [...] Se utiliza la vida y, por consiguiente, lo viviente, al consumirla y consumirse” (Stirner, 2013: 391); dándose que el “goce de mí mismo” (Stirner, 2013: 390) (análogo al goce de la autoconciencia vencedora) y “la verdadera vitalidad” (Stirner, 2013: 391) pasan ineluctablemente por este modelo de autoafirmación y negación de lo externo que, en absoluta comunión con el señor hegeliano, se alza ya no como una actitud puntual o un deseo intermitente, sino como un principio rector ante la vida.

Sin embargo, no solamente es que el Yo, como el señor hegeliano, despliegue su apetencia en un consumo autoafirmativo y negador de lo externo, sino que además,

Stirner hace hincapié en la imposibilidad de que el Yo reconozca nada fuera de sí mismo: “Yo no quiero reconocer o respetar nada en ti, ni al propietario, ni al pordiosero, ni siquiera al humano, sino consumirme” (Stirner, 2013: 185), reafirmando de este modo el reconocimiento devorador y unilateral del que goza el señor, sin reconocer a la otra autoconciencia. Esta negativa a reconocer lo externo se aplica a todo sujeto viviente, pero también a los postulados e instituciones fantasmales, incluido el Estado: “no reconozco otra fuente de derecho que Yo, y no Dios, ni el Estado, ni la Naturaleza, ni siquiera al hombre” (Stirner, 2008: 208).

No es difícil observar que de este modelo de supresión relacional y de nulo reconocimiento más que del Yo, en el cual “no me reconozco obligación para con nadie” (Stirner 2008, 330) Stirner deriva el marco interpersonal, instrumentalista y autointeresado que sustenta la “unión de egoístas” (Stirner, 2013: 228) como propuesta política alternativa a la igualdad humanista y degradante que funda el Estado. En esta “asociación” (Stirner, 2008: 181) “nosotros solo tenemos una relación, la de utilidad, de provecho”, la de consumo hegeliano; “no nos debemos nada mutuamente” (Stirner, 2013: 364). La asociación, pues, constituye una herramienta del Yo/señor para potenciar su “fuerza natural” (Stirner, 2013: 383) en la explícita aceptación de que “donde el mundo sale a mi encuentro [...] lo devoro para calmar el hambre de mi egoísmo” (Stirner, 2013: 364). He aquí como de la interpretación seccionada de Hegel, surge inequívocamente la configuración política de Stirner.

A la luz de lo expuesto, la parcialidad de la lectura stirneriana radica en que se deja completamente de lado el hecho de

28. “The strong Hegelian ties in Stirner’s work made him somehow the ultimate consequence of Hegelianism” (De Ridder, 2008: 286).

que el señor depende de la mediación de la autoconciencia servil para la satisfacción efectiva de su apetencia, quedando así progresivamente atado a una dependencia ultrajante que destruiría el poderío absoluto del Yo y haría al siervo, a la autoconciencia negada de reconocimiento, alzarse en una genuina independencia. Stirner toma a Hegel de forma parcial, solamente incidiendo en el inicial carácter supresor, dominador y autorreferencial de la conciencia señorial, sin prestar atención al fatal aspecto de dependencia e imposibilidad de reconocimiento efectivo que a este acompaña. Por supuesto, sobra decir que toda la construcción de Hegel apunta direccionalmente a la constitución de la conciencia humana, mientras que Stirner (en una nueva interpretación selectiva de su teoría) huye de semejantes categorías antrópicas.

Transitemos ahora a Bakunin y su relación con la antropogénesis hegeliana. En el caso del ruso, expertos y comentaristas han señalado recurrentemente la relación de influencia que lo une con Hegel, en especial en torno a su concepto de la historia y la correspondencia entre lo racional y lo real (Cappelletti, 1983: 1-4; Dolgoff, 2017: 13). Mas procede que nos preguntemos cómo se articula esta comprensión aplicada a la interpretación política del pasaje de la *Fenomenología*.

Bakunin incide en el concepto de reconocimiento de humanidad como el deseo que constituye e impele a las dos autoconciencias prehumanas que, desiderativamente, “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1988: 115), haciendo especial énfasis en su condición de identidad como “autoconciencia duplicada” (Hegel, 1988: 113). A través de esta influencia hegeliana, Bakunin preconiza el valor fundamental que habrá de tener el reconocimiento entre iguales

para el “desenvolvimiento propiamente humano” (Bakunin, 2014: 13), el “desenvolvimiento colectivo de la humanidad” (Bakunin, 2014: 88) en íntima comunión con el despliegue dialéctico doble de las autoconciencias. Esta conjunción entre el reconocimiento y la igualdad de consideración que lo posibilita adquiere su máxima expresión en el siguiente fragmento:

“En presencia de un animal de una especie inferior no soy ni libre ni hombre, porque ese animal es incapaz de concebir y por consiguiente también de reconocer mi humanidad. No soy humano y libre yo mismo más que en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que me rodean” (Bakunin, 2014: 89).

Así como la autoconciencia no puede ser reconocida más que por otra autoconciencia que se considere a sí misma como tal, observamos como la búsqueda de la identidad en el reconocimiento del semejante, “de todos los hombres que me rodean” no puede darse más que en “sus hermanos, sus iguales” (Bakunin, 2014: 89), aquellos que comparten la humanidad como vínculo. El Hombre y su humanidad, en un doble sentido bakuniano-hegeliano, “solo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1988: 113).

Se puede comprender, pues, que Bakunin deriva positivamente su visión política colectivista e igualitarista a partir de esta exégesis particular de Hegel fundamentada en el reconocimiento mutuo. Así, se contempla la “libertad humana” (Bakunin, 2014: 22;28;46;120) como resultado de “los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esa sociedad” (Bakunin, 2014: 87), de la “colectividad” (Bakunin, 2014: 51) de reconocimiento comunitario que une a los seres humanos. Desde este punto de vista enfrascado en las virtudes del reconoci-

miento, se entiende que Bakunin critique duramente el paradigma liberal-idealista por concebir a un individuo aislado en su relación particular con Dios, que “no puede reconocer a otro que le sea igual a su lado” (Bakunin, 2014: 84).

Ahora bien, Bakunin, al igual que Stirner, toma parcialmente las tesis de Hegel. El ruso, en su empeño por ensalzar el reconocimiento mutuo, obvia el carácter necesariamente conflictivo, belicoso y opositivo que caracteriza el movimiento antropogénico, así como la eventual sumisión de una autoconciencia ante otra, cristalizando en roles de dominación. La comprensión bakuniana de las tesis hegelianas es, por tanto, ajena a la conflictividad constituyente de las mismas, y absolutamente ignorante de que la verdadera emancipación, el verdadero reconocimiento independiente, lo logra el siervo tras haber pasado por el “trabajo formativo” (Hegel, 1988: 120) posterior al angustioso momento del “temor” (Hegel, 1988: 121). El ideal fraternal de Bakunin se edifica a partir de esta reconstrucción selectiva de Hegel.

Así pues, con el estudio comparado de Bakunin y Stirner en el horizonte hegeliano hemos conseguido analizar como de sendas interpretaciones seccionadas y parciales de la dialéctica del señor y el siervo emergen en ambos autores las principales características relacionales de su sujeto metodológico y la base interpersonal para comprender sus propuestas políticas positivas. El Yo de Stirner se muestra análogo al señor hegeliano en su empeño supresor de la exterioridad y de negación de reconocimiento, dando lugar a la unión de egoístas; mientras que el Hombre bakuniano está imbuido del deseo de reconocimiento inicial que guía el movimiento de las autoconciencias, originando la colectividad humana.

5. Conclusiones

Llegados a este punto, resultaría provechoso recopilar por orden de exposición las aportaciones más destacadas que arroja este estudio en sus dos secciones propositivas: la tercera y la cuarta.

Comenzando por la tercera sección, me he centrado en la crítica a la idea de Dios, de donde se extrae una preeminencia del Hombre por parte de Bakunin como sujeto metodológico y una reivindicación del Yo por parte de Stirner como sujeto metodológico. De forma concreta, se ha mostrado como el posicionamiento diferenciado respecto a la crítica de Dios puede concebirse como una divergencia en torno a la interpretación de la crítica feuerbachiana a la teología, siendo Bakunin un continuador y extensor de las tesis de Feuerbach, mientras que Stirner se erige como un destructor de estas. En consecuencia, el esquema se nos presenta como feuerbachianismo contra anti-feuerbachianismo.

Profundizando en esta distinción, se ha incidido en que la oposición conceptual en torno a Feuerbach se explicita particularmente en el marco analítico propuesto por Saul Newman, quien comprende (no sin los excesos esencialistas que se han matizado) la pugna entre Bakunin y Stirner como un disenso entre un anarquismo humanista y un stirnerianismo antihumanista. Por tanto, el esquema se nos presenta como humanismo contra antihumanismo.

Aunando estos dos esquemas, se ha propuesto una tercera vía de oposición derivada de la crítica a Dios, consistente en una radicalización de los presupuestos de la agonizante modernidad filosófica en dos sentidos diferenciados: Bakunin como cul-

minador del antropocentrismo moderno y Stirner como culminador del subjetivismo moderno. Por ello, el esquema se nos presenta como antropocentrismo humanista contra subjetivismo misántropo.

Pasando a la cuarta sección, se han puesto en juego las tesis alumbradas anteriormente para exponer su relación con las propuestas políticas de los autores. Esto se ha hecho, primeramente, en un sentido negativo (crítica al Estado); esto es, extrayendo el corolario político de la división newmaniana entre humanismo y antihumanismo, que tiene como resultado un doble posicionamiento en torno a la crítica del Estado consistente en la comprensión stirneriana del Estado como aliado de lo humano y en la comprensión bakuniana del Estado como opresor de lo humano, reeditándose la presente divergencia en el binomio insurrección-revolución.

Por otro lado, en un sentido positivo (alternativa al Estado), se han analizado las relaciones que construyen los sujetos metodológicos de los autores a la luz de una lectura parcial de la dialéctica hegeliana del señor y del siervo, resultando en un énfasis por parte de Stirner en el consumo no reconocido de la exterioridad del señor hegeliano como fundamento de las relaciones entre yoes propias de la unión de egoístas; y en un énfasis por parte de Bakunin en el reconocimiento mutuo como deseo inherente a las autoconciencias y fundamento de las relaciones entre hombres propias de la colectividad humana.

Así pues, y recuperando la pregunta que ha guiado la investigación:

¿De qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos doctrinales?

La respuesta puede articularse sintéticamente, y siguiendo el espíritu de la cuarta sección, en dos partes complementarias que conforman una unidad de sentido.

Primero, se ha demostrado como la concepción de Dios de ambos autores influye en su filosofía política en tanto que posicionamiento divergente en torno a las tesis teológicas de Feuerbach y, por ende, acerca de la polémica humanismo-antihumanismo, que cristaliza en una oposición al Estado por parte de Bakunin bajo supuestos humanistas y en una oposición al Estado por parte de Stirner bajo supuestos antihumanistas.

Segundo, y coherentemente, la concepción de Dios de ambos autores influye en su filosofía política en tanto que de la crítica a la divinidad se extraen los sujetos metodológicos diferenciados, asentándose sobre ellos una relación con la alteridad derivada de una comprensión distinta de la antropogénesis hegeliana, que se plasma en la defensa de la unión de egoístas por parte de Stirner y de la comunidad humana por parte de Bakunin.

Una vez presentadas estas conclusiones, quisiera clarificar que las reflexiones alrededor de la poliédrica relación entre Bakunin y Stirner no se agotan con las vías transitadas en este estudio. Una posible investigación derivada de este trabajo podría enfocarse en que la cuestión de la individualidad del sujeto presenta una profundidad mayor que la oposición cuasi maniquea entre el individualismo stirneriano y el comunitarismo bakuniano. En el caso de Stirner, se ha llegado a interpretar que en el seno de su filosofía autodenominada egoísta existe el potencial para considerar la relación intersubjetiva entre yoes más allá de la utilidad solipsista, trazando un “amor que vincula a los hom-

bres a partir de una unión o asociación verdadera” que sirva como “motor de la reciprocidad” (Yagüe, 2016: 281).

Así como el individualismo stirneriano contiene matices relacionales que valdría la pena explorar, en el comunitarismo de Bakunin se dan muestras de una reverencia expresa ante el valor de la individualidad, de suerte que varios estudiosos han incidido en la copertenencia bakuniana entre la valía otorgada a la comunidad y la valía otorgada al individuo: “el también valoraba la libertad del individuo” (Morris, 2014: 14)²⁹, pues “la libertad y la prosperidad colectivas no son reales más que cuando representan la suma de las libertades y de las prosperidades individuales.” (Bakunin, 2014: 55).

Quizá próximamente sea posible examinar esta unión potencial entre interpretaciones más cercanas de Stirner y Bakunin en cuanto a la individualidad, tanto para complementar el esquema opositivo propuesto en este estudio como para analizar su posible influencia en teóricos anarquistas posteriores como Kropotkin.

Como colofón, y en comunión con este fugaz destello de unión bakuniano-stirneriano, permítaseme volver en forma de *excursus* conclusivo sobre a la relación entre la teología y la política a la que se apuntaba en la Introducción.

Toda aproximación a la imbricación entre las cuestiones divinas y las cuestiones políticas no podrá escapar nunca de la teología política, puesto que “en el plano de la teología política no puede haber partidos neutros”, únicamente “teólogos políticos” (Meier, 2009: 91), dándose que incluso aquellos que arremeten enérgicamente

contra las bases teológicas de la política estatista, como es el caso de Mijaíl Bakunin y Max Stirner, se dan de bruces con esta categoría inescapable, convirtiéndose en aquello que Carl Schmitt denominó “teólogos de lo antiteológico” (Schmitt en Meier, 2009: 91) y subsumiendo sus oposiciones en lo que podría bautizarse como antiteología política.

Esta aproximación negativa compartida al problema de la relación entre lo religioso y lo político es precisamente el tuétano del estudio y la semilla desde donde brotan infinitas correspondencias con la tradición occidental que la precedió y con la teoría anarquista a la que sirvió de inspiración en el siglo XX y XXI. Y es que, en el fondo, este trabajo encierra la inherente constatación de que, en ocasiones, la subversión de los esquemas constituye tanto un anclaje en los mismos como una brecha que genera nuevas comprensiones, dotando de sentido teórico a aquellas incisivas palabras de Adorno, leídas ahora a través de la conjunción crítica y antiteológica entre Stirner y Bakunin: “La paja en tu ojo es la mejor lente de aumento” (Adorno, 2001: 47).

Bibliografía

Adorno, T.W. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde una vida dañada*, Madrid, Taurus.

Arias Muñoz, J.A. (1983). “La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3, pp. 95-123.

Bakunin, M. (1977). *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Madrid, Aguilera.

29. “He also valued the liberty of the individual” (Morris, 2014: 14).

- Bakunin, M. (2011). *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, México D.F., Antorcha [edición de libre distribución].
- Bakunin, M. (2014). *Dios y el Estado*, Buenos Aires, La Malatesta.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Barcelona, Paidós.
- Cappelletti, Á. (1983). “La evolución del pensamiento filosófico y político de Bakunin”, *Polémica*, 7, pp. 1-11.
- D’Angelo, V. (2019). “‘Ni dieux ni maitre’. Anarquismo y teología política”, *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 22(1), pp. 123-140.
- D’Angelo, V. (2021). “Max Stirner y la política de la insurrección”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 82, pp. 31-48.
- D’Auria, A. (2010). “Teología, Política y Anarquismo”, *Revista de Crítica Jurídica*, 29, pp. 59-82.
- D’Auria, A. (2014). *El hombre, Dios y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la teología-política*, Buenos Aires, Libros de Anarres (Utopía Libertaria).
- De Ridder, W. (2008). “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment”, *History of European Ideas*, 34(3), pp. 285-297.
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Dolgoff, S. (2017). *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Ariel.
- Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Feiten, E. (2013). “Would the Real Max Stirner Please Stand Up?”, *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1, pp. 117-137.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Fernández, J.L.; Soto, M^a.J. (2012). *Historia de la filosofía moderna*, Barañáin, Ediciones Universidad de Navarra.
- Filmer, R. (2010). *Patriarca o el poder natural de los reyes*, Madrid, Alianza.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- García Cuadrado, J.A. (2016). “Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo”, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 152 (julio-diciembre), pp. 407-432.
- González Abrajan, M. (2011). “Proudhon, o los principios de autoridad y libertad. Breve introducción a la teoría del sistema federal”, *Andamios*, 8(17), pp.259-285.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Arias, J.R. (2004). “Introducción”, en Stirner, M., *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, pp. 9-27.
- Hipona, San Agustín de (1992). *La ciudad de Dios* (Libros III-V), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hobbes, T. (1987). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.
- Kojève, A. (2005). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.

- Kropotkin, P. (1915). *El Estado*, Barcelona, Centro Editorial Presa.
- López Bolívar, M^a.C. (2018). “Feuerbach: el giro antropológico de la teología”, *Perseitas*, 6 (julio-diciembre), pp. 319-350.
- Martí, J.M^a. (2003). “El protestantismo y la separación iglesias-estado en Francia”, en Morán, G.M. (coord.), *Cuestiones actuales de derecho comparado*, 1^a ed., Universidade da Coruña. Servicio de publicación, A Coruña, pp. 69-85.
- Meier, H. (2009). “¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 6, pp. 89-93.
- Morris, B. (2014). “Bakunin and the Human Subject”, *Anarchist Studies*, 22(2), pp. 8-16.
- Negro Pavón, D. (1975). “Retórica y dialéctica. La polémica entre Marx y Proudhon”, *Revista de estudios políticos*, 204, pp. 95-144.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lanham, Lexington Books.
- Oviedo Pérez, R.J. (2016). “La filosofía del egoísmo radical de Max Stirner”, *Ignis*, 1(1), pp. 18-31.
- Piñón Gaytan, J.F. (2014). “Feuerbach: Dios como esencia del hombre (Homo homini Deus)”, *Andamios*, 11 (enero-abril), pp. 191-214.
- Platón (2013). *La República*, Madrid, Alianza.
- Proudhon, P.J. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, Buenos Aires, Libros de Anarres (Utopía Libertaria).
- Rousseau, J.J. (2013). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Delta.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Stirner, M. (2013). *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar.
- Stirner, M. (2008). *El único y su propiedad*, Martín Aldao (rev.), Buenos Aires, Libros de Anarres (Utopía Libertaria).
- Villacañas, J.L. (2017). “Introducción”, en Kant. I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, pp. XI-CXXVII.
- Yagüe, P.G. (2016). “El amante y su propiedad. Una lectura política de Max Stirner”, *Las Torres de Lucca*, 9 (julio-diciembre), pp. 263-283.

CINISMO POLÍTICO. UN NUEVO ESTILO DISCURSIVO EN LAS DEMOCRACIAS LIBERALES¹

POLITICAL CYNICISM. A NEW DISCURSIVE STYLE IN LIBERAL DEMOCRACIES

José Luis López de Lizaga

Universidad de Zaragoza, España

lizaga@unizar.es

Recibido: agosto de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Liberalismo, agonismo, cinismo, Rawls, Mouffe, Sloterdijk

Keywords: Liberalism, agonism, cynicism, Rawls, Mouffe, Sloterdijk

Resumen: Este artículo parte de la hipótesis de que en las democracias liberales actuales se extiende un nuevo estilo discursivo propiamente cínico. El artículo traza una genealogía de este cinismo político partiendo del liberalismo político de John Rawls y recalando en la teoría agonística de la democracia de Chantal Mouffe, e intenta mostrar que la superación del liberalismo político que la teoría agonística lleva años proponiendo parece realizarse finalmente a través del cinismo, aunque con resultados diferentes de los esperados: la expansión del cinismo en la esfera pública debe entenderse como una degradación del debate público con consecuencias políticas inquietantes.

Abstract: A new properly cynical discursive style is spreading in current liberal democracies. This paper traces a genealogy of this political cynicism starting from the political liberalism of John Rawls and making a stopover in Chantal Mouffe's agonistic theory of democracy, and tries to show that the overcoming of the political liberalism that the agonistic theory has been proposing for years seems to be finally carried out through cynicism, although with different results than expected: the expansion of cynicism in the public sphere must be understood as a degradation of public debate with disturbing political consequences.

1. Introducción

Cuando tratamos de analizar fenómenos políticos que parecen novedosos, corremos el riesgo de precipitarnos e identificar grandes cambios históricos que los hechos desmienten al cabo de pocos meses o años. Y este riesgo, al que estamos expuestos

1. Este artículo se ha elaborado en el marco del Proyecto I+D «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00).

siempre, parece agudizarse hoy, un tiempo de transformaciones aceleradas, gran confusión y diagnósticos volátiles. Pese a ello, en estas páginas voy a aventurarme a hablar de algo que me parece nuevo e importante: se trata de lo que llamaremos *cinismo político*, un fenómeno más bien borroso que aquí interpretaremos como un estilo discursivo que empieza a afianzarse en el debate público de las democracias liberales. El cinismo político consiste esencialmente en defender en la esfera pública posiciones políticas sin ningún fundamento, o en sostener afirmaciones manifiestamente falsas o inaceptables.² En estas páginas propondremos una genealogía de este nuevo estilo partiendo del liberalismo político de John Rawls y recalando en la teoría agonística de la democracia de Chantal Mouffe. Intentaremos mostrar que el cinismo socava el liberalismo político de un modo mucho más radical que la teoría agonística, la cual, a pesar de su voluntad de ruptura con el liberalismo, debe interpretarse más bien como una variante de éste. La superación del liberalismo político que la teoría agonística lleva años proponiendo parece realizarse finalmente a través del cinismo, aunque con resultados diferentes de los esperados. Una vez trazada esta genealogía, y dado que ni los liberales ni los agonísticos han dicho hasta ahora casi nada sobre el cinismo político, buscaremos en los escritos de Peter Sloterdijk un punto de apoyo para analizar este fenómeno. La tesis principal que sostendremos en estas páginas puede resumirse, pues, de este modo: la expansión del cinismo en la esfera pública implica un cuestionamiento del

2. El cinismo político es, pues, la extensión a la esfera pública de actitudes que el diccionario de la RAE define muy acertadamente como “desvergüenza en el mentir o en la defensa de acciones o doctrinas vituperables.”

liberalismo político mucho más serio que el planteado por las teorías agonísticas, y debe entenderse como una degradación del debate público con consecuencias inquietantes, puesto que el cinismo suele aliarse con actitudes fascistas.

2. Liberalismo político

En el tránsito de la sociedad del Antiguo Régimen a la sociedad moderna, la defensa de la libertad de opinión y de expresión no fue solo un arma favorable a los intereses políticos y económicos de la burguesía en ascenso, sino que también tenía una justificación epistémica. La Ilustración concibió la libre confrontación de ideas en la esfera pública como un medio para alcanzar cooperativamente la verdad acerca del mundo y la justicia en los conflictos de intereses, puesto que solo el intercambio de argumentos *sin censuras* permite cribar las opiniones fundadas de las que no lo están, y solo la defensa de todos los intereses *sin exclusiones* permite alcanzar acuerdos aceptables por todas las partes en conflicto.³ Esta confianza en el poder de los argumentos no era ingenua, y no en vano el moderado reformismo de muchos ilustrados dio paso a posiciones netamente revolucionarias tan pronto como quedó de manifiesto que, en las luchas políticas del siglo XVIII, la parte contraria —es decir, los partidarios del Antiguo Régimen— no estaba dispuesta a atender a razones, y que por tanto

3. Jürgen Habermas analizó en profundidad la relación entre la emergencia de una esfera pública política y el tránsito del Antiguo Régimen a la sociedad moderna en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Desde una perspectiva ideológica diferente, Reinhart Koselleck había estudiado el mismo proceso en *Kritik und Krise* (1959).

el triunfo de la verdad o la realización de la justicia necesitarían recurrir a medios menos pacíficos y menos elegantes que eso que Jürgen Habermas ha llamado muchas veces la “coacción sin coacciones del mejor argumento.”⁴ Pero para el liberalismo político heredero de la Ilustración, la violencia revolucionaria es un mal que las circunstancias a veces hacen necesario, pero que no desmiente las bondades de la deliberación racional. Ésta sigue siendo la mejor forma de dirimir las diferencias de opinión y los conflictos de intereses, y debe prevalecer siempre que las condiciones sociales lo permitan. Por eso la libertad de expresión y el libre intercambio de argumentos tuvo importantes valedores también después de la Revolución. Como señala Carl Schmitt, el liberalismo y el parlamentarismo de los siglos XIX y XX se asentó en esta confianza en la discusión libre en los parlamentos, la prensa y la esfera pública como medio

4. Si la Ilustración y la Revolución estuvieron tan próximas histórica y conceptualmente, ello se debe a que el poder de las razones no siempre es suficiente, y a que a menudo –por decirlo con Marx– “el arma de la crítica” resulta ineficaz sin la complementaria “crítica de las armas”. Dos figuras de la Ilustración alemana muy representativas de esta proximidad entre racionalismo y revolución son Kant y Georg Forster. El primero no logró nunca resolver plenamente la tensión entre su reformismo ilustrado (expuesto, por ejemplo, en el famoso ensayo “¿Qué es la Ilustración?”, de 1784) y su compromiso con la Revolución francesa. El segundo transitó de una primera posición reformista y racionalista a una segunda posición completamente revolucionaria. Cf. sobre esto López de Lizaga, J. L. (2012). “¿Razón o revolución? El republicanismo de Kant y Georg Forster”, *Foro Interno*, vol. 12, 81-106, y López de Lizaga, J. L. (2019). “El entusiasmo de la Revolución. Sobre la filiación kantiana del último Foucault”, *Ágora*, Vol. 38, nº 1, 165-181.

para “engendrar una legislación y una política verdaderas y correctas”.⁵

Pero ¿significa esto que para la Ilustración y el liberalismo es inconcebible el disenso, o que toda deliberación en la que las partes argumentan de buena fe –es decir: con el objetivo de establecer en común la opinión más verdadera o la interacción más justa– debe concluir indefectiblemente en *una*, y solo una, posición compartida por todos? Es frecuente interpretar de este modo la concepción de la deliberación que caracteriza al liberalismo político o a la teoría de la democracia deliberativa,⁶ pero esta interpretación se ve desmentida por la extensa teoría del *disenso* político que ha desarrollado un autor liberal tan destacado como John Rawls. De hecho, la cuestión del disenso es el tema principal de *El liberalismo político* (1993), obra en la que Rawls –como él mismo señala en la Introducción– se proponía revisar un supuesto implícito de su *Teoría de la justicia* (1971), a saber: el supuesto de que todos los ciudadanos de una democracia liberal compartirán una misma concepción del mundo, una misma orientación ética y unos mismos valores fundamentales.⁷ En su libro de 1993, Rawls revisa este supuesto para dar cuenta del fenómeno del “pluralismo razonable”, es decir: del hecho de que en las sociedades democráticas conviven concepciones del mundo y orientaciones éticas –o “doctrinas comprensivas”, por decirlo en la terminología rawlsiana– totalmente distintas, y a menudo incompatibles. Es verdad

5. Schmitt, C. (2002/1923). *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, p. 65.

6. Así, por ejemplo, Ch. Mouffe, siguiendo a Schmitt también en esto. Volveremos sobre ello en este artículo.

7. Rawls, J. (2003/1993). *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, pp. 11-13.

que a Rawls le interesa sobre todo investigar cómo puede establecerse una base *común* para la controversia política entre doctrinas comprensivas diferentes; y es verdad, por tanto, que su teoría se orienta más a analizar las condiciones del *consenso* que a celebrar o promover el *disenso* (que es lo que harán, como veremos más adelante, los partidarios de una teoría agonística de la democracia). Pero no menos cierto es que el liberalismo político rawlsiano, lejos de ignorar o minimizar el desacuerdo que caracteriza a las sociedades democráticas, más bien lo toma como punto de partida. Ahora bien, ¿qué clase de disenso es este que caracteriza a estas sociedades?

Comencemos por aclarar por qué difieren, según Rawls, nuestras doctrinas comprensivas, y sobre todo: por qué el disenso *persiste* aunque intentemos ponernos de acuerdo en torno a ellas. Esto, señala Rawls, es una característica que distingue a las doctrinas comprensivas de las teorías científicas, o al menos de aquellas teorías pertenecientes a las ciencias más serias o más duras, que se reconocen precisamente porque tienden a superar el disenso.⁸ Las controversias científicas se dirimen (no siempre inmediatamente, pero sí a largo plazo) mediante el logro de un consenso en torno a la teoría provisionalmente mejor fundada, mientras que las controversias morales, sociales y políticas no siempre se resuelven ni conducen a consensos, por mucho que prolonguemos la deliberación. Podría pensarse que esta persistencia del disenso se debe, en general, a una carencia generalizada de racionalidad, pero Rawls rechaza expresa-

mente esta explicación. Nadie negará que nuestros puntos de vista a veces difieren porque reflejan “estrechos intereses” o porque la gente es –como dice Rawls sin hacer demasiadas concesiones a la *political correctness*– “por lo común irracional y no demasiado lista”.⁹ Pero estas fuentes irracionales de desacuerdo no son las únicas, ni las más importantes: “Es irrealista –o, peor aún, provoca suspicacia y hostilidad mutuas– el supuesto de que todas nuestras diferencias están arraigadas en la ignorancia y la perversión, si no en rivalidades de poder, estatus o ventaja económica.”¹⁰ Rawls propone, pues, una explicación diferente de la persistencia del disenso ético y político. Las diferencias de criterio en sociedades complejas y culturalmente heterogéneas no son irracionales (es decir: no son consecuencia de la ignorancia, la mala voluntad o la falta de inteligencia de alguna o de todas las partes en conflicto), sino que se derivan del simple hecho de que el libre ejercicio de nuestra capacidad de razonar conduce muchas veces a resultados diferentes. Precisamente por eso son también diferencias ineliminables.

Rawls acuña el tecnicismo de “cargas del juicio” para referirse a las fuentes no irracionales de desacuerdo, y en *El liberalismo político* menciona algunas de ellas, aunque sin pretender analizarlas exhaustivamente.¹¹ Diferimos, en primer lugar, (1) por las dudas que quedan casi siempre tras examinar las evidencias disponibles sobre cualquier cuestión controvertida. E incluso cuando disponemos de datos indudables, diferimos (2) acerca de la relevancia que concedemos a unos o a

8. *Ibíd.* p. 85: “¿Por qué el intento consciente de razonar unos con otros no habría de conducir a un acuerdo razonable? Esto es lo que ocurre en las ciencias naturales, al menos a largo plazo.”

9. *Ibíd.*, p. 86.

10. *Ibíd.*, p. 89.

11. *Ibíd.*, p. 85 y sigs.

otros. Diferimos también (3) por la vaguedad y los “límites imprecisos” de nuestros conceptos “morales y políticos”¹². Pero sobre todo, diferimos (4) porque escogemos orientaciones éticas y políticas articuladas en torno a valores y cosmovisiones diversos. Aunque Rawls no se detiene a analizar casos concretos, no es difícil imaginar ejemplos de controversias actuales que se originan precisamente en estas cargas del juicio que hemos mencionado. ¿Aumentan o no los casos controvertidos de eutanasia allí donde se despenaliza esta práctica? ¿Importa o no el momento exacto en que el embrión desarrolla un sistema nervioso para saber hasta cuándo es lícita la manipulación de embriones? ¿La libertad política consiste sobre todo en la libertad negativa *frente* al Estado, o más bien en la libertad positiva del ciudadano que participa democráticamente *en* el Estado? ¿Preferimos la libertad de mercado o la justicia social? ¿Preferimos una ética de la autonomía individual o una ética que subordina la individualidad a la tradición, la religión o la comunidad? Etc., etc.

Lo más cómodo sería que estas controversias no existieran y que nuestras democracias se asentaran en una compacta homogeneidad cultural; o que, en caso de existir, pudieran despejarse fácilmente acallando a la parte contraria mediante alguna prueba contundente de su ignorancia o de su mala voluntad. Pero nada de eso es posible casi nunca, y más bien tenemos que aceptar la convivencia en condiciones de desacuerdo ineliminable. Rawls resume el asunto de este modo: las “cargas del juicio” (esto es, las fuentes no irracionales de disenso político) tienen como consecuencia que la mayor parte de nuestras controversias no conduzcan a soluciones unánimes “ni siquiera des-

12. *Ibíd.* p. 87.

pués de una discusión libre”.¹³ Y dado que el pluralismo ideológico de las sociedades democráticas no solo es inevitable, sino que además es razonable y totalmente legítimo, la pregunta a la que pretende dar respuesta la teoría política rawlsiana es la siguiente: cómo es posible (y eventualmente cómo *podemos hacer* posible) la estabilidad de las sociedades democráticas en las que coexisten doctrinas éticas y políticas heterogéneas, incluso enfrentadas. Rawls lo plantea en estos términos:

El problema del liberalismo político es: ¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles? Dicho de otro modo: ¿cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuál es la estructura y cuál el contenido de una concepción política que pueda atraerse el concurso de un consenso entrecruzado de este tipo?¹⁴

La respuesta que Rawls propone para estas preguntas está centrada en su conocido concepto de *razón pública*, es decir: en la identificación de un conjunto de principios políticos que deben compartir todos los ciudadanos, sean cuales sean sus respectivas doctrinas comprensivas, y en cuyos términos deben articular sus posiciones “cuando se comprometan en defensa de una determinada política en el foro público.”¹⁵ El contenido de la razón pública puede especificarse de

13. *Ibíd.*, p. 89.

14. *Ibíd.*, pp. 13-14.

15. *Ibíd.*, p. 250.

distintas formas,¹⁶ y por eso los textos de Rawls son bastante imprecisos cuando se trata de concretar esos principios. Pero como mínimo, parece claro que una argumentación política basada en la razón pública de una democracia liberal debe (1) reconocer la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos (incluidos todos aquellos que *no comparten* nuestras doctrinas comprensivas), y debe (2) basarse en el supuesto de que la sociedad es un “esquema equitativo de cooperación”, es decir: un orden en el que la interacción debe considerarse legítima por todos los participantes, y no simplemente un orden fijado autoritariamente, por ejemplo “mediante valores religiosos o aristocráticos”.¹⁷ A esto podemos añadir –y Rawls también lo hace– que la razón pública de las democracias liberales incluye (3) los principios normativos recogidos en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 y plasmados luego en las Constituciones democráticas.¹⁸ Así, y volviendo a nuestros ejemplos anteriores:

16. Rawls, J. (2001/1999). “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, p. 167.

17. Rawls, J. *El liberalismo político*, op. cit., p. 45. Cf. también J. Rawls, “Una revisión de la idea de razón pública”, op. cit., p. 165ss.

18. Rawls, J. *El liberalismo político*, op. cit., p. 252: “nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable solo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias puede razonablemente presumirse de todos los ciudadanos.” Naturalmente, para poder ser compartidos y aceptados por *todos* (aunque sea por razones diferentes), los principios de la razón pública deben ser considerados por *todos* como *independientes* de cualquier doctrina comprensiva, y es a esto a lo que Rawls se refiere cuando dice que los principios que regulan la convivencia en las democracias liberales han de ser “políticos, pero no metafísicos” (op. cit., p. 40, cf. también p. 186 ss).

opinemos lo que opinemos sobre cuestiones controvertidas como la eutanasia, la investigación con embriones, la relación de la libertad de mercado con la justicia social, o el valor de la autonomía individual frente a la autoridad de la tradición o la religión, en tanto que ciudadanos de una sociedad democrática culturalmente fragmentada y heterogénea solo tenemos derecho a defender nuestras posiciones en relación con cualquiera de estos asuntos reconociendo a otros la libertad de pensar de manera distinta de la nuestra, argumentando frente a ellos nuestros puntos de vista, y empleando para ello *únicamente* el entramado de principios políticos compartidos por todos que constituyen la razón pública de la sociedad a la que pertenecemos.¹⁹

Todo lo anterior tiene una importante consecuencia para nuestro tema: nos permite comprender dónde termina el desacuerdo “razonable” e identificar al principal antagonista del liberalismo político. En su estilo a veces descuidado y sorprendentemente impreciso, Rawls habla constantemente de “pluralismo razonable” y de “doctrinas comprensivas razonables”,²⁰ pero si leemos con atención observaremos que en la teoría rawlsiana lo razonable (o irrazonable) no son tanto las doctrinas cuanto las personas que las profesan y las defienden públicamente, es decir: los ciudadanos. Y esta matización (que el

19. Esto implica que, por ejemplo, los argumentos pertenecientes a doctrinas comprensivas religiosas deben quedar excluidos de las deliberaciones públicas. Para una comparación de este asunto en Rawls y Habermas, cf. López de Lizaga, J. L. (2011). “Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública”, en J. Franzé y J. Abellán (eds.), *Política y Verdad*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 175-208.

20. Cf. por ejemplo Rawls, J. *El liberalismo político*, op. cit., p. 12; p. 89 y sigs.

propio Rawls descuida) es importante.²¹ Irrazonables no son las doctrinas, sino sus partidarios, cuando no mantienen hacia sus propias convicciones la elemental prudencia falibilista que se precisa para aceptar que existen otros puntos de vista además de los suyos y otros argumentos que quizás no conocen o no comparten, pero que no por eso pueden considerar rotundamente falsos. Irrazonables son, por encima de todo, quienes se muestran dispuestos a imponer a otros su propia doctrina comprensiva, *sea ésta cual sea*, simplemente porque están convencidos de que es *la única* doctrina verdadera. Vale la pena citar con alguna extensión lo que Rawls escribe sobre esto:

Puesto que hay muchas doctrinas que se consideran razonables, quienes insisten, a

21. En el capítulo segundo de *El liberalismo político* leemos que las doctrinas razonables se caracterizan por estos rasgos: tienen un componente teórico (“expresan una concepción inteligible del mundo”) y un componente práctico (“proporcionan criterios” para dirimir conflictos entre valores), y además pertenecen siempre a alguna “tradicción intelectual o doctrinal” (op. cit., p. 90). Pero es obvio que estos rasgos pueden constatar-se en cualquier doctrina comprensiva, de manera que no sirven como criterio de demarcación entre las que son razonables y las que no lo son. Por eso parece más correcto afirmar que lo que cualifica como “razonable” a una doctrina, y por tanto como apta para circular libremente en el espacio público de las sociedades democráticas, es más bien la *actitud* de sus partidarios, especialmente en sus relaciones con los partidarios de doctrinas rivales. Por otra parte, la irrazonabilidad de las *actitudes* es a veces indisociable del *contenido* de ciertas doctrinas comprensivas, precisamente aquellas que implican la persecución de la disidencia, o aquellas que niegan a otros su derecho a pensar o a vivir como quieran (o incluso a vivir, sin más) porque, por ejemplo, los consideran naturalmente inferiores. Las doctrinas excluyentes y las actitudes irrazonables suelen aparecer juntas.

la hora de enfrentarse a cuestiones políticas fundamentales, en lo que ellos consideran verdadero y los demás no, aparecen a los ojos de los demás como si insistieran en imponer sus propias creencias cuando disponen del poder político para hacerlo. Ni que decir tiene que quienes insisten en sus creencias insisten también en que solo ellas son verdaderas: imponen sus creencias porque, dicen, sus creencias son verdaderas, no porque sean tuyas. Pero se trata de una pretensión que todos podrían tener; es, además, una pretensión que nadie está en condiciones de justificar ante el común de los ciudadanos. Así pues, cuando exponemos tales pretensiones, los demás, que son razonables, tienen que considerarnos como irrazonables. Y en efecto lo somos, si lo que deseamos es usar el poder estatal, el poder dimanante de la colectividad de ciudadanos iguales, para impedir al resto la afirmación de sus no irrazonables concepciones.²²

Vemos, pues, que para el liberalismo político el irrazonable es sobre todo el dogmático, el fanático, el autoritario, y lo de menos es la doctrina que profese. Irrazonables son quienes imponen sus creencias porque afirman que sus creencias son verdaderas, no porque sean tuyas, y quienes por tanto suscribirían la inquietante sentencia del obispo Bossuet que también cita Rawls: “tengo derecho a perseguirle a usted porque yo llevo razón y usted se equivoca.”²³ Cuando se abre paso este fanatismo, el liberalismo político está acabado. Por eso las democracias liberales, y la teoría de Rawls con ellas, ahuyentan esta amenaza proscribiendo las doctrinas irrazonables, que de todas formas se delatan y excluyen a sí mismas por el hecho de que no pueden articu-

22. Rawls, J. *El liberalismo político*, op. cit., p. 92.

23. Bossuet, cit. en Rawls, J. *El liberalismo político*, op. cit., p. 92, n. 16.

larse en los términos de la razón pública –puesto que nadie puede invocar un derecho fundamental a negarle a otro sus derechos fundamentales, empezando por el derecho a disentir–, y por ello quedan justamente excluidas del espacio público.

3. Democracia agonística

La filosofía política de Rawls es un reflejo de las democracias liberales de las últimas décadas del siglo XX, un contexto que observamos hoy con cierta distancia, y quizás también con nostalgia porque lo recordamos como menos convulso que el nuestro.²⁴ En aquellas democracias, los viejos antagonismos de clase –los grandes ausentes, por cierto, de la teoría política rawlsiana en general, y de *El liberalismo político* en particular– habían quedado relativamente pacificados por las políticas del Estado del bienestar que se implantaron con éxito en las sociedades industriales tras la Segunda Guerra Mundial.²⁵ Y una vez sellada en esas sociedades (y en consecuencia, omitida también en la teoría) esa fuente de más antiguas y más violentas fracturas, la política democrática parecía discurrir rutinariamente por los cauces que tan bien refleja el pensamien-

24. Quizás sin razón, puesto que el pensamiento de Rawls se fraguó sobre un trasfondo histórico tan convulso y violento como lo fueron los Estados Unidos de la década de 1960.

25. La ausencia de referencias a conflictos de clase no es exclusiva de Rawls, sino de buena parte de la filosofía política norteamericana. Noam Chomsky tiene una explicación para esto: “Estados Unidos nunca desarrolló un sistema político basado en clases. Es un sistema político geográfico y se remite a los tiempos de la Guerra Civil.” Chomsky, N. *et al.* (2017). *Neofascismo: De Trump a la extrema derecha europea*, Capital Intelectual. Edición de Kindle, p. 92.

to de Rawls: existían intereses diferentes y opuestos, aunque no tanto como para que se quebrara el consenso de fondo en torno al marco común de convivencia; y existían concepciones del mundo y orientaciones éticas heterogéneas y contradictorias, pero todas ellas podían reconocerse mutuamente como razonables y coexistir de un modo relativamente pacífico, a condición de que sus partidarios renunciasen a arrogarse dogmáticamente una injustificada superioridad epistémica y a la consiguiente pretensión de imponer a otros por la fuerza su propia visión del mundo. De acuerdo con este modelo, la política de las democracias liberales pacificadas podía enfocarse como una pugna de intereses enfrentados pero no propiamente antagónicos, y como una confrontación de formas de vida diferentes pero no propiamente excluyentes.

Pero a esta imagen de las democracias modernas pronto se le reprochó cierta miopía para otras formas de conflicto político que, o bien estaban más próximas a la lucha de clases (en su versión clásica o en sus manifestaciones más recientes), o bien no encajaban en el marco del pluralismo de doctrinas comprensivas razonables. Así, desde la última década del pasado siglo autores como Chantal Mouffe desarrollaron una filosofía política centrada en analizar en la teoría, y en reivindicar en la práctica, esas otras formas de antagonismo que quedan fuera del campo de visión del liberalismo rawlsiano o de otras teorías similares. Esta nueva concepción *agonística* de la política, contrapuesta a la concepción *deliberativa*, no ha dejado de cosechar éxitos en lo que llevamos de siglo XXI, probablemente porque capta mejor que el modelo deliberativo el malestar y la indignación que recorren las sociedades democráticas y sus esferas públicas

desde hace algunos años.²⁶ La reivindicación de un modelo agonístico de democracia ha resultado especialmente eficaz cuando se ha dirigido contra el “consenso centrista”²⁷ de conservadores y socialdemócratas que, tras la desaparición de la Unión Soviética, contribuyó a afianzar la hegemonía del neoliberalismo y a tender la trampa de una situación post-democrática en la que parecen haber caído las sociedades actuales, asediadas por poderes económicos incontrolables en un contexto global de creciente desregulación económica.²⁸ Por eso el modelo agonístico de democracia aportó también el andamiaje conceptual de la corriente de *populismo progresista* que irrumpió en la resaca de la crisis financiera de 2008.²⁹ No obstante, a pesar de cierta ambigüedad en los escritos de Chantal Mouffe, y a pesar de que esta autora se inspira en un pensador manifiestamente antiliberal como Carl Schmitt, lo cierto es que la teoría agonística de la democracia no propone una ruptura con el marco de la democracia liberal, sino más bien una radicalización o dinamización de ese mismo modelo. Vistas las cosas de este modo, la constante polémica de Mouffe con Rawls (o con Habermas) se parece más a una disputa de familia que a un divorcio, y más de un indicio sugiere que la teoría agonística se limita a ofrecer una descripción alternativa de exactamente los mismos fenómenos

26. Cf. Castells, M. (2020). *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*, Madrid, Alianza.

27. Mouffe, Ch. (2012). *La paradoja democrática*, Barcelona, Paidós, p. 24.

28. El término “post-democracia” fue acuñado por Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*, Madrid, Taurus. Ch. Mouffe suele hablar más bien de “post-política.”

29. En esta corriente podemos inscribir a autores como Ch. Mouffe, W. Streeck o N. Fraser.

que encontramos en los libros de sus rivales, si bien los escritos de Mouffe están dotados, ciertamente, de un *pathos* más activista y más entretenido que las sesudas disertaciones de los autores liberales.

Justamente esa afinidad de fondo torna crucial para los teóricos agonísticos marcar distancias con la teoría matriz, y Chantal Mouffe recurre para ello a una dudosa estrategia hermenéutica, que consiste en hacer decir a sus rivales liberales lo que no dicen, para después decir ella misma lo que dicen ellos y presentarlo como si fuera una crítica del liberalismo político. Por eso leemos en *La paradoja democrática* que la teoría de Rawls tiende a “expulsar (...) de la esfera pública cualquier oposición legítima”,³⁰ cuando el tema principal de su liberalismo político es –como hemos visto– precisamente el disenso. O leemos que el concepto rawlsiano de una sociedad bien ordenada corresponde a “una sociedad en la que se ha eliminado la política”, “la lucha democrática entre adversarios” y “el desacuerdo legítimo”.³¹ O que el objetivo del liberalismo político es la “unanimidad y homogeneidad”³² de una sociedad en “perfecta armonía o transparencia”³³, y en la que “el pluralismo haya sido superado”.³⁴ Es verdad que Rawls no se demora tanto como Mouffe en subrayar y ensalzar permanentemente el antagonismo social, pero bajo el aséptico rótulo del “pluralismo razonable” cabe incluir conflictos bastante agudos, como lo son, efectivamente, los que recorren las democracias actuales. Solo un mal-

30. Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*, op. cit., p. 30.

31. *Ibid.*, p. 46.

32. *Ibid.*, p. 37.

33. *Ibid.*, p. 113.

34. *Ibid.*, p. 48.

entendido sorprendente puede llevarnos a creer que el liberalismo político presupone (ingenuamente) o aspira a imponer (autoritariamente) un *consenso* de fondo en torno a valores y orientaciones éticas que todos los grupos sociales deberían acatar de manera unánime. Si esta imagen de una sociedad culturalmente compacta subyace en alguna concepción de la democracia, no es desde luego en el liberalismo político, sino más bien en el modelo iliberal y proto-totalitario que podemos encontrar en *El contrato social* rousseauiano: un modelo en el que no es necesario buscar compromisos entre doctrinas comprensivas diversas porque la diversidad no existe, siempre que los ciudadanos juzguen en conciencia los asuntos de interés general sin dejarse confundir, enredar o contaminar por los intereses (por principio espurios, en tanto que opuestos al interés general) de facciones, partidos o camarillas.³⁵ Para Rousseau –y sobre todo, poco después, para Robespierre y el Comité de Salud Pública– el *dissenso* individual y las *diferencias* políticas solo pueden interpretarse como indicios de corrupción moral, y por eso en una República “bien ordenada” en el sentido rousseauiano o jacobino-totalitario, pero desde luego *no* en el sentido rawlsiano o liberal, no hay lugar para la libertad de expresión y de discusión en la

35. Rousseau, J.-J. (1988/1762). *El contrato social*, Madrid, Tecnos, Libro II, cap. 3. Un evaluador de la revista señala que la lectura de Rousseau que sugerimos aquí es muy sesgada y ha sido ya ampliamente criticada. Si bien esta lectura de Rousseau está respaldada en muchos pensadores liberales del siglo XX, lo cierto es que Rousseau no es Robespierre, y hacer justicia a su contractualismo nos obligaría a distinguirlo de la interpretación que le dieron los jacobinos (o el propio Carl Schmitt). No obstante, esas precisiones rebasarían ampliamente el marco argumentativo y la extensión disponible para este artículo.

esfera pública, ni para las elecciones libres, los partidos políticos o el derecho a disentir, ni en general para ninguna otra expresión de ese pluralismo político que los teóricos agonísticos encarecen constantemente como la gran alternativa a la democracia liberal, cuando en realidad es la sustancia misma de la democracia liberal.

Esta lectura manifiestamente errónea, que parece confundir la democracia liberal de Rawls con la democracia totalitaria de Rousseau o Robespierre, se completa con una apropiación no menos sorprendente de un autor tan escurridizo como Carl Schmitt, cuya concepción iliberal de la política se invoca para profundizar o radicalizar la democracia liberal.³⁶ La ambigüedad del célebre ensayo de Schmitt sobre *El concepto de lo político* es muy oportuna a estos efectos. Es sabido que Schmitt define “lo político” mediante la contraposición de amigo y enemigo, y que propone esta definición como la alternativa correcta a las categorías de un liberalismo político que omite en la teoría y proscribire en la práctica el verdadero antagonismo y prioriza los recursos del acuerdo, la negociación y el compromiso.³⁷ Lo que el liberalismo no entiende, según Schmitt, es que la verdadera política o la política *auténtica* (y no corrupta o degradada) solo aflora en aquellos antagonismos que *no admiten acuerdos ni compromisos* porque cada una de las partes implica para las otras la “negación del propio modo de existencia”, es decir, una amenaza.³⁸ Esta “negación” es una

36. Cf. sobre esto López de Lizaga, J. L. (2012). “Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo”, *Diánoia*, volumen LVII, número 68, 113–140.

37. Cf. Schmitt, C. (1998/1932). *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, p. 58, pp. 97 y sigs.

38. *Ibíd.*, p. 57.

expresión demasiado abstracta e imprecisa para reconocer en ella la posibilidad de la represión o la violencia física contra los enemigos políticos, aunque Schmitt es algunas veces bastante explícito al respecto.³⁹ Chantal Mouffe saca partido de esa ambigüedad de Schmitt. También para ella el antagonismo político auténtico es el que no admite acuerdos ni compromisos, en contra de lo que sostiene un liberalismo al que acusa alternativamente (no sin cierta inconsistencia) de ingenuo y de represivo. Pero como ningún partidario del modelo agonístico defenderá hoy la conveniencia de concretar el antagonismo político en la censura, la represión, la persecución o el exterminio de los adversarios, la radicalización agonística de la democracia solo podrá encomendarse a Carl Schmitt a condición de que el lenguaje schmittiano no se tome literalmente ni se reivindique muy en serio. El *aggiornamento* de Carl Schmitt en manos de Chantal Mouffe cumple perfectamente este objetivo. Para hacer compatible el pensamiento schmittiano con los principios de la democracia liberal (y por tanto con el liberalismo político), Mouffe propone reformular la idea de *antagonismo* por la de *agonismo*, y propone reinterpretar el enfrentamiento potencialmente mortal entre amigos y enemigos como una oposición entre *adversarios*,

(...) término este –añade Mouffe– que se define de modo paradójico como “enemigos amistosos”, esto es, como personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que también son enemigas porque quieren organizar este espacio simbólico común de un modo diferente.⁴⁰

39. *Ibid.*, p. 63: “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente.”

40. Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*, op. cit., p. 30. Cf. también p. 70 y pp. 114-115.

Se diría, pues, que tras un largo rodeo la democracia agonística termina conduciendo al punto de partida, es decir: al liberalismo político. Si la “negación del modo de existencia” del otro, de quien no piensa o no vive como nosotros, no ha de concretarse en la represión de sus ideas o en la persecución y la violencia física, entonces este *agonismo* entre *adversarios* (en tanto que contrapuesto al *antagonismo* entre *enemigos*) solo puede significar más o menos esto: que en las sociedades democráticas, como consecuencia de la libertad de pensamiento (o como dice Rawls, del “ejercicio de la razón en condiciones de libertad”),⁴¹ siempre existirán concepciones del mundo e ideologías políticas contradictorias y mutuamente excluyentes, y que los partidarios de cada una de ellas tendrán que aprender a convivir con los partidarios de las otras como mejor puedan, sobre la base de un conjunto de principios políticos *comunes*, aunque se opongan, se enfrenten o incluso se desprecien entre sí. Es decir, que a fin de cuentas la concepción agonística de la democracia de Mouffe viene a decir *exactamente lo mismo* que ya decía el liberalismo político de Rawls, y el recurso a un Carl Schmitt cuyo potencial fascista ha quedado convenientemente desactivado solo parece servir para reformular el liberalismo político en un lenguaje un poco más vistoso o un poco más emocionante.⁴²

41. Rawls, J. *El liberalismo político*, op. cit., p. 20.

42. El propio Rawls replica a las objeciones de los teóricos agonísticos en términos similares a lo que hemos expuesto en estas páginas. Así, por ejemplo, en su ensayo “Una revisión de la idea de razón pública”, op. cit., p. 166, n. 5, afirma lo siguiente: “Encuentro difícil distinguir su punto de vista de una forma de liberalismo político y de razón pública”. Y en la p. 167: “(...) Siempre hay varias formas permisibles de razón pública. Más aún, de vez en cuando se proponen nuevas

Todas estas confusiones probablemente arraigan en lo que cabe considerar un *error categorial* en el pensamiento de Chantal Mouffe. Ya hemos mencionado que la reivindicación de un modelo agonístico de democracia se dirigía en su origen contra cierto consenso neoliberal asumido en los años noventa del siglo XX por los partidos políticos liberal-conservadores y socialdemócratas (o social-liberales, como probablemente sería más adecuado llamarlos a partir de entonces). Nada que objetar a esa crítica de la hegemonía neoliberal, ni a la crítica de la situación post-democrática que el neoliberalismo ha provocado. Pero el error categorial consiste en pensar que, para atacar una determinada orientación política hegemónica en las democracias liberales actuales, necesitamos atacar también (o fingir que atacamos, o coquetear con la idea de que atacamos) el propio marco normativo de la democracia liberal. Aunque insuffle un interesante hálito de romanticismo en la actualidad política o describa como revolución permanente la confrontación política rutinaria en las democracias liberales, la exaltación del agonismo no logra provocar un nivel de conflicto político que rebase el marco normativo del liberalismo. Y es una suerte que no lo logre, porque conviene no olvidar lo que significaría rebasar ese marco: significaría alcanzar un nivel de conflicto en el que las partes dejaran de reconocerse como iguales en derechos, dejaran de concebir la sociedad como un “esquema de cooperación” que *todos* tienen que poder considerar legítimo, y renunciasen a justificar sus posiciones en nombre de los derechos humanos.

variaciones y las antiguas dejan de estar representadas”, por lo que “la crítica [de los teóricos agonísticos] por no permitir nuevas y cambiantes concepciones de la justicia política es, por tanto, incorrecta.” (p. 167, n. 7).

Pero quizás ha comenzado ahora la fractura del liberalismo político que los teóricos agonísticos llevan años proponiendo o proclamando. Como los cambios sociales y políticos y sus correspondientes reflejos teóricos siempre son graduales, sería posible rastrear la historia que conduce paso a paso del liberalismo político a la teoría agonística y de ahí, imperceptiblemente, a la emergencia de una verdadera grieta en el marco normativo y en las formas de confrontación política de las democracias actuales. Una grieta que quizás se ha formado debido a cierta “fatiga de materiales” como la que afecta a veces a las construcciones y los edificios: a fuerza de tensar los conflictos y de desplazar el terreno de la confrontación política del disenso al agonismo, quienes antes eran adversarios han comenzado a considerarse unos a otros como auténticos enemigos schmittianos, ahora ya no en un sentido retórico pero políticamente inocuo, sino en el amenazador sentido que tuvo esta categoría alguna vez. Por eso observamos hoy ciertos indicios de un crudo conflicto político hasta ahora inédito, aunque algunos lo invocaran con impaciencia porque la política pacificada de las democracias liberales les parecía en general muy aburrida. Por el momento esto no parece conducir a estas sociedades hacia una saludable radicalización democrática, sino más bien al desprecio del adversario político, la normalización de la agresión verbal, la degradación del nivel argumentativo de la deliberación política, el lento retorno de la violencia física o el fenómeno en el que nos centraremos nosotros: la expansión del cinismo político.⁴³

43. Emparentado con el cinismo político tenemos el fenómeno de la charlatanería, que el filósofo norteamericano Harry Frankfurt analizó en un ensayo visionario y completamente certero publicado en 1986. Cf. Frankfurt, H. (2013/1986). *Sobre la charlatanería*, Barcelona, Paidós. Cf. también

4. Cinismo político

El cinismo representa una incógnita para el liberalismo político, una *anomalía* en el plano teórico que corresponde a la brecha que parece estar abriéndose en la vida política de las democracias liberales. No obstante, los escritos de Rawls aportan algunas pistas muy valiosas para avanzar en la comprensión de este fenómeno. Intentaremos a continuación rastrear esas pistas, pero lo haremos completando las ideas rawlsianas con la teoría del cinismo más interesante del pensamiento contemporáneo, propuesta por el filósofo alemán Peter Sloterdijk.⁴⁴ La combinación de ambos autores nos permitirá analizar tres rasgos básicos del cinismo político: (1) al igual que el fanatismo, el cinismo es incompatible con el liberalismo político, pero en cierto sentido el cinismo es

López de Lizaga, J. L. (2020). “Charlatanería y cinismo”, *XV Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 75-85. Para analizar el cinismo, del cual nos ocuparemos en lo que sigue, disponemos de una teoría más completa, desarrollada por el filósofo alemán Peter Sloterdijk especialmente en su *Crítica de la razón cínica* (1983). La realidad confirma hoy estos análisis, que nos dicen mucho sobre la actual crisis del liberalismo político aunque fueron formulados originalmente en la década de 1980, como si en las sociedades modernas existiera desde hace décadas el germen de inquietantes posibilidades políticas que solo ahora comienzan a realizarse plenamente o a mostrarse de manera descarada.

44. Para nuestra argumentación nos atenderemos a algunas ideas de Peter Sloterdijk. No obstante, un estudio completo de la rehabilitación de la filosofía cínica en el pensamiento contemporáneo debería contemplar a otros autores, como Michel Foucault o Michel Onfray. Sobre la rehabilitación del cinismo antiguo en la filosofía contemporánea, cf. Baquero Gotor, A. (2020). *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*, Zaragoza, PUZ.

la antítesis del fanatismo; (2) el cinismo está relacionado con una concepción enteramente estratégica de la racionalidad, y surge cuando se renuncia a la argumentación racional en la esfera pública; y (3) el cinismo amenaza seriamente la democracia liberal porque erosiona la concepción de la sociedad como un “esquema equitativo de cooperación”, dicho en términos rawlsianos.

[1] El conflicto agonístico puede poner a prueba la resistencia del liberalismo político, pero el cinismo impacta en su arquitectura como un proyectil y provoca una desestabilización mucho mayor, porque anula la posibilidad de un “desacuerdo razonable”. Ya hemos visto que, según Rawls, es razonable el desacuerdo entre ideas, ideologías o doctrinas comprensivas que no se afirman dogmáticamente, ni pretenden imponerse por la fuerza, ni ven en las ideas, ideologías o doctrinas rivales una schmittiana amenaza del propio modo de existencia (una amenaza que habría que erradicar en un sentido simbólico, pero eventualmente también en sentido físico). Vimos también cómo, a consecuencia de todo lo anterior, el paradigma de lo irrazonable y el verdadero antagonista del liberalismo político es el dogmático, el fanático, el fundamentalista. Ahora bien, lo cierto es que la dicotomía entre demócratas razonables y fanáticos irrazonables no agota todas las posibles actitudes epistémicas hacia nuestras creencias o convicciones políticas. En concreto, no permite captar en qué consiste el cinismo, que no es una actitud razonable pero tampoco dogmática, ni es propia de furiosos fanáticos, pero tampoco de verdaderos demócratas.

A diferencia de los ciudadanos razonables, los dogmáticos irrazonables son,

según Rawls, quienes “imponen sus creencias porque, dicen, sus creencias son verdaderas, no porque sean tuyas”.⁴⁵ Pues bien, basta con invertir los términos de esta frase para captar un primer rasgo esencial del cinismo, puesto que el cínico es, desde el punto de vista político, quien afirma sus creencias *porque son tuyas* sin preocuparse en absoluto de si son o no son verdaderas, o para decirlo con más precisión: sin que le importe si esas creencias están bien o mal justificadas, o si son aceptables o no por aquellos a los que conciernen o afectan. Y siguiendo esta pista rawlsiana podemos precisar cuál es la grieta que el cinismo abre en la democracia liberal. Su irrupción introduce en la esfera pública una forma de antagonismo que invalida la principal condición de posibilidad del “pluralismo razonable” y, por tanto, de la convivencia entre diferentes formas de pensar y vivir: se trata del requisito de argumentar las propias posiciones políticas en los términos de la razón pública, es decir, basándose en recursos conceptuales y normativos que las otras partes *puedan aceptar*, incluso si *no comparten* la posición que uno defiende. Es evidente que los dogmáticos o los fanáticos desprecian la idea de una razón pública y no aceptan este requisito. Conciben la sociedad como un “orden natural fijo”⁴⁶ que ellos conocen y que están dispuestos a imponer sin atender a las concepciones y razones de otros, y lo hacen convencidos de que su doctrina, y solo la suya, es verdadera. El cinismo es otra cosa. También el cínico se desentien- de de la exigencia de argumentar sus posiciones, de justificarlas razonablemente ante otros, y también él se limita a imponerlas si tiene el poder para hacerlo. Pero

45. Rawls, J., *El liberalismo político*, op. cit., p. 92.

46. *Ibíd.*, p. 45.

a diferencia del dogmático o del fanático, el cínico no se desentien- de de ese compromiso con la razón pública porque se considere en posesión de la verdad, sino que, más bien al contrario, al cínico no le importa si su posición es verdadera, o es correcta, o es justa, o está justificada. En este sentido representa la inversión exacta de la definición del fanático que propone Rawls. El fanático impone sus creencias porque (dice) son verdaderas, el cínico las impone porque son tuyas. El fanático es Bossuet, el cínico es Trump.

[2] Peter Sloterdijk fue el primero en captar la importancia filosófica y política del nuevo cinismo, al cual dedicó un libro extraño y un poco cínico a su vez: la *Crítica de la razón cínica*, publicada en 1983. Según Sloterdijk, la principal característica de la cultura cínica –en la que las sociedades occidentales se habrían adentrado desde finales del siglo pasado– es la *renuncia* a las pretensiones de validez o de justificación racional. Su análisis enlaza, si bien de un modo muy peculiar, con la Teoría Crítica frankfurtiana. La *Crítica de la razón cínica* se presenta a sí misma como “una meditación sobre la máxima «saber es poder»”⁴⁷, que ocupó intensamente a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*: si es cierto –como sostuvieron los autores frankfurtianos siguiendo a Max Weber– que la racionalidad está esencialmente relacionada con el dominio, entonces la consumación del racionalismo occidental corresponderá a una cultura que ha quedado vaciada de toda pretensión de validez, y en la que “todo pensamiento se ha hecho estrategia.”⁴⁸ Y también en la línea de *Dialéctica de la Ilustración*, la *Crítica de la razón cínica* presenta una

47. Sloterdijk, P. (1989/1983). *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, vol. 1, p. 12.

48. *Ibíd.*, p. 14.

genealogía del cinismo contemporáneo a partir de su antítesis, el ideal ilustrado de una sociedad integrada a través de la Razón o, en un lenguaje más actual, a través de la aceptación libre y unánime de los mejores argumentos. De acuerdo con la imagen que tienen de sí mismos, los ilustrados (del siglo XVIII o del XXI) son quienes no combaten, sino que argumentan; quienes no fuerzan, sino que convencen. La Ilustración aspira a que “la conciencia contraria no se retire de su actual posición más que bajo la presión del argumento convincente”.⁴⁹ Pero esta “saludable ficción”⁵⁰ del poder de las razones en un diálogo libre se derrumba tan pronto como los participantes en el debate público constatan que sus argumentos, aunque sean buenos, no son suficientes para imponerse a los argumentos de la parte contraria, aunque sean peores. La Ilustración recibe una severa derrota cuando, a pesar de la contundencia de los razonamientos, los aristócratas dieciochescos no ceden un ápice de su poder político a los burgueses del tercer estado, ni los burgueses ceden una parte de sus beneficios al proletariado, ni el proletariado admite sin resistencias las consignas del Partido que le informa acerca de sus intereses objetivos, ni los terraplanistas abrazan el copernicanismo, ni los creyentes abjurán de su fe, ni los carnívoros se hacen veganos.

Como ya sabemos, hay un ramal del pensamiento ilustrado que conduce al liberalismo político de Rawls aceptando que estas diferencias (o algunas de ellas) son consecuencias inevitables de las “cargas del juicio” y de la libertad de pensamiento. Pero hay otra línea de la Ilustración que

49. *Ibíd.*, p. 41.

50. *Ibíd.*, p. 43.

es la que interesa a Sloterdijk, y que ante la falta de acuerdo adopta un nuevo enfoque metodológico en las controversias políticas: la *crítica de la ideología*, o “la continuación polémica con otros medios del diálogo fracasado”.⁵¹ Ante la impotencia de los argumentos, ante la asombrosa “sordera del contrario”,⁵² cada una de las partes comienza ahora a cuestionar no solo las ideas de la parte contraria, sino los *motivos* que tiene para defenderlas. Quien no atiende a razones solo puede sostener lo que sostiene por “equivocación o voluntad perversa”,⁵³ es decir: por ignorancia (o alienación) o por maldad. Las partes dejan de reconocerse mutuamente como *adversarios* y empiezan a verse más bien como *enemigos* o incluso como *objetos*, puesto que la crítica de la ideología ya no toma en serio la libertad de conciencia del adversario (ahora reducida a “falsa conciencia”) ni se toma ya la molestia de intentar *comprender* sus razones, sino que a lo sumo buscará una *explicación* del mecanismo que conduce a alguien a seguir defendiendo ideas que parecen manifiestamente falsas. La crítica de la ideología reemplaza de este modo la intersubjetividad del diálogo libre por la inter-objetivación del desenmascaramiento mutuo.

El declive del liberalismo político comienza aquí. La crítica de la ideología hace imposible el entendimiento de los adversarios, puesto que no permite que sus posiciones se acerquen un solo paso: “en la crítica de la ideología ya no se trata de atraer al propio bando al enemigo viviseccionado; el interés se centra en su cadáver”.⁵⁴ Pero

51. *Ibíd.*, p. 45.

52. *Ibíd.*, p. 43.

53. *Ibíd.*, p. 45.

54. *Ibíd.*, p. 47.

tampoco admite que el desacuerdo entre ellos sea *razonable*, puesto que la parte contraria tiene que estar alienada o argumentar de mala fe. Entre antagonistas que se acusan mutuamente de alienación o de bajeza moral ya solo es posible el desprecio, que por otra parte permite a todos sobrellevar la frustración de no haber logrado convencer a la parte contraria: “solo así, por medio de un permanente desprecio, los ideólogos logran de alguna manera vivir con la pluralidad de las ideologías”.⁵⁵ No obstante, conviene advertir que la crítica de la ideología no se ha desprendido aún de toda referencia a la verdad o a la justificación racional de las opiniones. Se deniega al otro toda pretensión de validez, pero se reclama todavía como propia. El otro está alienado, pero no nosotros; el otro miente, pero nosotros no. Por eso es más inquietante el siguiente paso hacia el cinismo, que empieza a esbozarse en nuestra propia época y que se da cuando las partes no solo niegan a los demás la pretensión de racionalidad de sus opiniones, sino que por su parte *renuncian* también a ella. Lo que unos y otros defienden parece ser simplemente lo que prefieren o desean o les conviene defender. Y así, en la sociedad en la que se generaliza la crítica ideológica y las acusaciones de falsa conciencia vuelan en todas direcciones, la única justificación de las ideas (propias o ajenas) parece ser el crudo voluntarismo de los intereses. Para consumir el paso al cinismo basta con que las partes interioricen el descrédito generalizado de las pretensiones de validez; basta con que cada una *renuncie* a justificar ante otros sus puntos de vista, y se limite a esgrimir para defenderlos eso que de todos modos todos consideran como el único argumento disponible: que

55. *Ibíd.*, p. 49.

las ideas de cada parte son simplemente las que cada parte necesita para apuntalar sus propios intereses, o que cada cual sostiene su verdad no porque sea verdad, sino porque es la suya. Solo entonces se generaliza en la vida social la máxima “saber es poder”, y la sociedad se vuelve completamente cínica.

[3] El liberalismo político rawlsiano se preguntaba cuáles pueden ser los principios de una razón pública que aporten el marco *común* en el que puedan confrontarse y dirimirse las *diferencias* políticas razonables. La respuesta de Sloterdijk a esta pregunta sería que, en una época cínica, lo único que tienen en común los diferentes puntos de vista es su nuda pretensión de poder, lo cual es tanto como afirmar que la era del cinismo político es aquella en la que se debilita la noción misma de un marco político *común* o la idea de *comunidad*. El cínico es quien, precisamente, ya no comparte ningún espacio con el adversario, y por eso ya no se siente obligado a justificar sus posiciones en términos que el adversario pueda aceptar aunque no haya acuerdo entre ambos. Dicho en términos rawlsianos: el cínico ha renunciado a ver la sociedad como un “esquema equitativo de cooperación”. No quiere saber nada de una razón pública común, ni siquiera de un mundo social común, y tampoco quiere tener que justificar su indiferencia hacia todo ello. El cinismo es, pues, la conciencia política propia de una sociedad atomizada y agonística, una sociedad de individuos aislados y de grupos sociales encapsulados que se rigen únicamente por su propia conveniencia e interactúan de un modo enteramente estratégico, es decir: orientado a la neutralización del adversario, cada vez más asimilado a la categoría schmittiana de enemigo. El liberalismo político se derrumba cuando se

esfuma de la conciencia de todos la obligación cívica de justificar razonablemente ante el adversario el punto de vista propio. Renunciar a la pretensión de racionalidad y seguir juzgando igual, con razones o sin ellas. Afirmar sin pestañear lo que no se sostiene y “actuar contra mejor saber”.⁵⁶ Estas son las cualidades de una época políticamente cínica, como empieza a ser la nuestra.

Tenemos ejemplos de ello en la actualidad política diaria. Inolvidable, pionero y absolutamente cínico fue el famoso exabrupto “*¡que se jodan!*”, proferido en 2012 por una diputada conservadora en el Parlamento español cuando se anunciaba el recorte de las ayudas a los parados en un contexto de severa crisis económica.⁵⁷ Algunos años después, la Presidenta de la Comunidad de Madrid y correligionaria de aquella diputada insultaba *públicamente* a las personas que acuden a los comedores sociales refiriéndose a ellas como “mantenidos subvencionados.”⁵⁸ Y si ampliamos el foco, hallaremos ejemplos de este descarado cinismo político en otros

56. *Ibid.*

57. <https://www.lavanguardia.com/politica/20120713/54324975022/andrea-fabra-que-se-jodan.html>

Por otra parte, esta diputada quizás se inspiraba en una tradición de cinismo familiar, puesto que era hija de un presidente autonómico que, tras hacer construir un aeropuerto totalmente innecesario en su Comunidad Autónoma, justificó *públicamente* aquel dispendio de fondos públicos argumentando con perfecto cinismo que se trataba de un aeropuerto construido “para las personas”, en lugar de para los inexistentes aviones, viajeros o compañías aéreas que normalmente deberían beneficiarse de una instalación de ese tipo. Cf. <https://www.publico.es/espana/fabra-inaugura-castellon-aeropuerto-aviones.html>

58. <https://www.publico.es/politica/ayuso-llama-mantenidos-subvencionados-acuden.html>

países. Noam Chomsky se sorprendía en una entrevista de 2016 por la *impunidad* de las mentiras durante la campaña que llevó al poder a Donald Trump: lo novedoso políticamente no es la mentira, pero sí el cinismo y la impunidad con que se miente.⁵⁹ La periodista Anne Applebaum aprecia en los intelectuales húngaros rendidos al poder de Orbán una inquietante capacidad de “convencerse provechosamente a sí mismos de creer aquello que resulta ventajoso creer”⁶⁰, frase ésta que bien podría servir como una definición del cinismo. En un ensayo brillante, Bruno Latour destaca la centralidad de la *mentira* (y en concreto, del negacionismo en relación con el cambio climático) en el proyecto político de las élites de los países desarrollados: es imprescindible negar contra toda evidencia la crisis medioambiental si lo que se pretende es desarrollar una política ecológicamente irresponsable que, sin embargo, asegure el mantenimiento del nivel de vida de las sociedades desarrolladas durante las pocas décadas que les queden de vida a las actuales generaciones de votantes (cuyo comportamiento electoral, dicho sea de paso, ha de considerarse tan cínico como el de las élites políticas a las que apoyan).⁶¹ Y por último, el éxito e incluso la sorprendente respetabilidad filosófica del extraño y eufemístico concepto de “post-verdad” es también muy sintomático de una época en la que virtualmente *cualquier cosa* puede defenderse *sin argumentos*, y en la

59. “Me sorprendió la irrelevancia de los hechos. Ya no importan cuáles son ciertos y cuáles son falsos. La verdad es irrelevante.” Chomsky, N. *et al. Neofascismo: De Trump a la extrema derecha europea*, op. cit., p. 89.

60. Applebaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia*, Barcelona, Debate, p. 56.

61. Latour, B. (2017). “La Europa refugio”, en VVAA, *El gran retroceso*, Barcelona, Seix Barral.

que consecuente e inevitablemente proliferarán como una plaga los charlatanes, los mentirosos, los negacionistas, los irresponsables, los oportunistas y los cínicos.⁶²

5. Conclusión

El cinismo político no es una ideología, sino un estilo discursivo, una forma de comunicación en la esfera pública. De ahí se sigue que, en principio, el cinismo puede ponerse al servicio de cualquier ideología: cabe imaginar un cinismo de izquierdas o de derechas, revolucionario o reaccionario, etc. No obstante, los ejemplos mencionados más arriba indican con bastante claridad cuál es *hoy* la orientación política que se sirve del estilo cínico, o que lo fomenta. Cuando Sloterdijk publicó su premonitorio análisis, el cinismo era solo incipiente y podía contemplarse con cierto optimismo, como una saludable reacción a la seriedad de años anteriores: si estaban ya un poco hastiados del clima opresivo de la Guerra Fría o de la gravedad crítica de los filósofos frankfurtianos, los lectores alemanes de Sloterdijk podían reconocer en la *Crítica de la razón cínica* la celebración de cierto individualismo un poco frívolo y políticamente despreocupado, muy característico de los años ochenta. “Contra el principio esperanza surge el principio de vivir aquí y ahora”,⁶³ escribía

62. Sobre el concepto de post-verdad, cf. McIntyre, L. (2018). *Posverdad*, Madrid, Cátedra; y D’Ancona, M. (2019). *Posverdad*, Madrid, Alianza.

63. Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 144. Cf. también p. 132: “Al disolverse la base sobre la que se asienta la Ilustración (...) se hacen borrosas las perspectivas de aquello que anteriormente se llamaba compromiso. Si alguien quiere empezar a “agitarme” ilustradamente, lo primero que se me ocurre es efectivamente

Sloterdijk. En aquel contexto esta filosofía podía resultar menos corrosiva de lo que nos resultaría hoy, porque el libro de Sloterdijk se burlaba de todo, pero mirándolo todo *desde abajo*, es decir, desde una posición políticamente indefinida pero que en ningún caso parecía coincidir con la de las clases dominantes. Este posicionamiento político de Sloterdijk tenía incluso un reflejo terminológico: aunque según él las actitudes cínicas no entendían de clases sociales y podían reconocerse en “empresarios sin escrúpulos y pasotas desilusionados”⁶⁴ (es decir, tanto en las élites como en los marginados), Sloterdijk se esforzaba por distinguir un *cinismo* señorial de un “*quinismo*” plebeyo.⁶⁵ La diferencia es importante. El cinismo es la actitud de quien ha renunciado a la pretensión de verdad o de justificación racional pero sigue afirmando sus posiciones porque le conviene hacerlo, es decir, de un modo enteramente instrumental o estratégico, y siempre con el objetivo de imponer sus propios intereses contra otros. El “quínico”, en cambio, también piensa que nada es verdadero ni puede justificarse racionalmente, pero airea abiertamente esta generalizada falta de fundamentos y desacata toda autoridad supuestamente fundada en la racionalidad o en la verdad. El cinismo, representado por figuras literarias como el Mefistófeles de Goethe o el Gran Inquisidor de Dostoyevsky, tiende a ponerse del lado del poder y a despreciar a quienes ocupan una posición social inferior, y por eso tiene siempre un punto

un cinismo: el interesado debe preocuparse primeramente de su propia mierda”.

64. Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 33.

65. Sobre esta distinción, cf. Baquero Gotor, A. (2020). *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*, op. cit., p. 136 ss.

de crueldad potencialmente fascista: “el señor cínico alza ligeramente la máscara, sonríe a su débil contrincante y le oprime. *C'est la vie.*”⁶⁶ En cambio, el quinismo tiene un carácter plebeyo y más amable, porque se burla sobre todo de las jerarquías, tal como hacía Diógenes en la Antigüedad o, en nuestros días, el propio Sloterdijk, cuyo libro no solo teorizaba, sino que también reivindicaba y ejercía esa irreverencia potencialmente subversiva.⁶⁷

Pero en un ensayo más reciente, publicado en 2018, y en el que en cierto modo pone al día su teoría, Sloterdijk admite que el cinismo actual es más inquietante que el de la década de 1980, puesto que ahora el “quínico” arquetípico ya no es el “pasota desilusionado”, el individualista que se desentiende del mundo común o de las preocupaciones colectivas desde una posición marginal. Más bien sucede que el *quinismo* plebeyo se torna hoy cada vez más indiscernible del *cinismo* señorial, y ahora es común a élites y masas una cínica “dispensa autoconcedida de satisfacer las imposiciones excesivas de una moral universal”⁶⁸. Dicho de otro modo: hoy como ayer, el cinismo se desentiende de lo común (del mundo común, de las preocupaciones colectivas), pero ya no lo hace dando la espalda al bien común –

66. *Ibid.*, p. 159.

67. No todo el mundo ha visto en Sloterdijk una posición política tan amable. En una demoledor análisis de la propuesta de Sloterdijk de una “fiscalidad voluntaria”, Axel Honneth desenmascara al escurridizo filósofo del quinismo como un turbio ideólogo del peor neoliberalismo. Al final, el quínico Sloterdijk no sería nada más que un cínico. Cf. Honneth, A. (2011). “Fatales profundidades desde Karlsruhe. Peter Sloterdijk y su propuesta de una fiscalidad voluntaria”, *Revista de Occidente*, número 361, 77-89.

68. Sloterdijk, P. (2020). *Las epidemias políticas*, Ediciones Godot. Edición de Kindle, p. 13.

como sería propio del *quínico* marginal–, sino más bien afirmándose abiertamente *contra* éste.⁶⁹ El quinismo plebeyo parece haberse diluido en un cinismo señorial que, sorprendentemente, se difunde en todos los estratos sociales: ya no quedan quínicos, sino que solo hay cínicos, sea cual sea la posición social que ocupen. Por eso la era del cinismo consumado es el tiempo en que las masas premian e imitan el cinismo señorial de los “*empresarios sin escrúpulos*”, pese a ser ellas sus primeras víctimas; y por eso empezamos a observar, quizás por primera vez desde la derrota del fascismo, cómo incluso los gobernantes se permiten frivolar impunemente con el bien común o despreciar abiertamente los requisitos de la equidad y la razonabilidad, exactamente como si fueran personajes marginales o “*pasotas desilusionados*”. Si, como a veces se dice, cierto neofascismo merodea hoy en torno a nuestras democracias, el cinismo político será una de las llaves que le permitan irrumpir en ellas.

Bibliografía

APPLEBAUM, A. (2021). *El ocaso de la democracia*, Barcelona, Debate.

BAQUERO GOTOR, A. (2020). *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*, Zaragoza, PUZ.

69. Las élites ya no ocultan “su indiferencia ante la preocupación por el bien común que se les asigna oficialmente.” Sloterdijk cita a Warren Buffett como ejemplo de este descarado cinismo señorial: “En nuestros días, Warren Buffet pertenece a aquellos grupos bien altos, que a veces consideran que ya no necesitan una máscara: «Hay una guerra de clases, de acuerdo, pero es la mía, la de los ricos, la que está haciendo esa guerra, y vamos ganando»”. Sloterdijk, P. *Las epidemias políticas*, op. cit., p. 12-13.

- CASTELLS, M. (2020). *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*, Madrid, Alianza.
- CHOMSKY, N. et al. (2017). *Neofascismo: De Trump a la extrema derecha europea*, Capital Intelectual. Edición de Kindle.
- CROUCH, C. (2004). *Posdemocracia*, Madrid, Taurus.
- D'ANCONA, M. (2019). *Posverdad*, Madrid, Alianza.
- FRANKFURT, H. (2013/1986). *Sobre la charlatanería*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. (1990/1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2011). “Fatales profundidades desde Karlsruhe. Peter Sloterdijk y su propuesta de una fiscalidad voluntaria”, *Revista de Occidente*, número 361, 77-89.
- KOSSELLECK, R. (1973/1959). *Kritik und Krise*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- LATOUR, B. (2017). “La Europa refugio”, en VVAA, *El gran retroceso*, Barcelona, Seix Barral.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2011). “Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública”, en J. Franzé y J. Abellán (eds.), *Política y Verdad*, Madrid, Plaza y Valdés, 175-208.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2012). “¿Razón o revolución? El republicanismo de Kant y Georg Forster”, *Foro Interno*, vol. 12, 81-106.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2012). “Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo”, *Diánoia*, volumen LVII, número 68, 113-140.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2019). “El entusiasmo de la Revolución. Sobre la filiación kantiana del último Foucault”, *Ágora*, vol. 38, nº 1, 165-181.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2020). “Charlatanería y cinismo”, *XV Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 75-85.
- MCINTYRE, L. (2018). *Posverdad*, Madrid, Cátedra.
- MOUFFE, Ch. (2012). *La paradoja democrática*, Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (2001/1999). “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (2003/1993). *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- ROUSSEAU, J.-J. (1988/1762). *El contrato social*, Madrid, Tecnos.
- SCHMITT, C. (1998/1932). *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, C. (2002/1923). *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- SLOTERDIJK, P. (1989/1983). *Crítica de la razón cínica*, 2 vols., Madrid, Taurus.
- SLOTERDIJK, P. (2020). *Las epidemias políticas*, Ediciones Godot. Edición de Kindle.

REPENSANDO LAS TEORÍAS DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES A COLACIÓN DEL FRACASO DE EEUU EN AFGANISTÁN. UNA MIRADA MATERIALISTA ECLÉCTICA

RETHINKING INTERNATIONAL RELATIONS THEORIES IN LIGHT OF THE U.S. FAILURE IN AFGHANISTAN. AN ECLECTIC MATERIALIST VIEW

Eduardo M. Molina Campano

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

emmolcam@upo.es / edula7@hotmail.com

Recibido: octubre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Afganistán, EEUU, realismo, liberalismo, teorías críticas, materialismo ecléctico

Keywords: Afghanistan, United States, realism, liberalism, critical theories, eclectic materialism

Resumen: El interés de esta investigación radica en repensar las teorías de las Relaciones Internacionales a colación del fracaso de EEUU en Afganistán. No se trata de un análisis exhaustivo del conflicto en sí, sino de un intento por comprender el conflicto desde las teorías (neo)liberales, (neo)realistas y críticas. Mi conclusión es doble, por un lado propongo y defiendo que, –al igual que el (neo)liberalismo y el (neo)realismo se basan a fin de cuentas en una suerte de eclecticismo epistemológico y ontológico a la hora de planificar las acciones en política internacional–, las teorías críticas emancipatorias deberían apostar por un eclecticismo crítico materialista –más allá de las excepciones idealistas– con el objeto de superar el fraccionalismo teórico-práxico de los movimientos sociales y de los Estados subalternos; Por otro lado afirmo que el fracaso de EEUU en Afganistán y el advenimiento Talibán, fue debido, entre otras cosas –inseguridad permanente, corrupción generalizada y malas prácticas de las tropas ocupantes–, al desconocimiento de la subjetividad cultural de la población afgana que gira en torno al islam y a sus preceptos irracionalistas.

Abstract: The interest of this research lies in rethinking theories of International Relations in light of the US failure in Afghanistan. It is not an exhaustive analysis of the conflict itself, but an attempt to understand the conflict from (neo)liberal, (neo)realist and critical theories. My conclusion is twofold, on the one hand I propose and argue that, just as (neo)liberalism and (neo)realism are ultimately

based on a kind of epistemological and ontological eclecticism when planning actions in international politics, emancipatory critical theories should opt for a critical materialist eclecticism – beyond idealistic exceptions– in order to overcome the theoretical-práxico fractionalism of social movements and subaltern states; On the other hand, I affirm that the failure of the US in Afghanistan and the advent of the Taliban was due, among other things –permanent insecurity, widespread corruption and malpractice by the occupying troops– to the ignorance of the cultural subjectivity of the Afghan population, which revolves around Islam and its irrationalist precepts.

1. Introducción

El Acuerdo de Doha¹ firmado el 29 de febrero de 2020 entre el gobierno de Donald Trump y los Talibanes (Departamento de Estado, 2020), marcó la hoja de ruta para la retirada de Afganistán por parte de EEUU y de sus aliados de la OTAN. Dicha decisión tomada, unilateralmente, por el presidente republicano en el marco de sus campañas electorales, y luego ratificada por el presidente Joe Biden, ha generado un debate público sobre cuáles son las razones que impulsaron a ambos presidentes a salir de Afganistán. Inmediatamente después

1. Fundamentalmente en el Acuerdo se establecía la retirada de todas las tropas de la OTAN de Afganistán, una promesa de los talibanes de evitar que Al-Qaeda opere en áreas bajo control de los talibanes y conversaciones entre los talibanes y el gobierno afgano. Estados Unidos accedió a una reducción inicial de su nivel de fuerza de 13.000 a 8.600 en julio de 2020, seguido de una retirada total dentro de los 14 meses si el Talibán mantiene sus compromisos.

de la Toma de Kabul por los talibanes el 15 de agosto de 2021, algunos actores neoconservadores vinculados a la esfera del realismo político, como el propio G.W. Bush (2021) o el estadista Henry Kissinger (2021), han catalogado de “grave error estratégico” la renuncia de la clase política estadounidense a seguir manteniendo la ocupación del territorio que le dio cobijo a Osama Ben Laden. Otros actores internacionales del imaginario liberal, como el diplomático Josep Borrell (2021) o el economista Daron Acemoglu (2021), no han tardado en definir dicha retirada como un fracaso de occidente frente al yihadismo, reflexionando acerca de por qué EEUU no pudo conseguir el objetivo de construir un estado democrático en Afganistán. Joe Biden (2021) respondió indirectamente afirmando que, en realidad, este nunca fue un objetivo. ¿Por qué se mintió entonces a la opinión pública internacional? ¿Era la lucha contra el terrorismo el único objetivo de la ocupación? Bajo estas premisas, el interés de esta investigación radica en repensar las teorías de las relaciones internacionales desde un enfoque materialista ecléctico, relacionándolas con el problema geopolítico de Afganistán, sin pretender abarcar la totalidad del abanico teórico, y tratando de responder implícitamente a la pregunta de por qué EEUU fracasó en el supuesto empeño de establecer un estado democrático en dicho país. Un empeño ideado como solución táctica contra el terrorismo internacional, pero también como un mecanismo estratégico de generación de legitimidad o hegemonía mediante la propaganda por la defensa de los derechos humanos de la población femenina e infantil.

En la primera sección del trabajo indago en las distintas teorías liberales de las relaciones internacionales como son, la

teoría idealista, la sociológica, la republicana, la institucional, la interdependiente y la estructural; y concluyo con el eclecticismo de Moravcsik. Aquí utilizo como fuente base un trabajo de Rafael Grasa (2015) bien documentado; *La crisis de los veinte años* de E. Carr (2004); y el libro de la periodista de guerra Mónica Bernabé (2012). Como complemento analizo ciertos textos de actores del mundo (neo) liberal como pueden ser Daron Acemoglu (2021) o el Internacional Crisis Group (2021). En la segunda sección analizo la evolución histórica de las teorías realistas de las relaciones internacionales, *id est*, el realismo ofensivo y defensivo. Para ello he examinado los capítulos de libro de Leire Moure (2015) y de Barbé y Soriano (2015), el libro sobre los Neoconservadores de Soriano y Mora (2006), incorporando al análisis textos de Robert Gilpin (1981) y Samuel Huntington (2001) así como de actores políticos actuales vinculados a esta gran corriente –Bush (2021); Kissinger (2021); Aznar (2021)– e implicados en el conflicto afgano. *Los cuadernos de la Cárcel* de Gramsci (1981), *Imperio*, y *La multitud y la Guerra*, de Hardt y Negri (2002, 2007) están presentes como parte de la caja de herramientas teóricas del propio autor. En la tercera sección estudio algunas teorías críticas o reflectivistas enfrentadas al mainstream realista y liberal, haciendo énfasis en los enfoques neogramsciano, habermasiano, feminista y poscolonial, teniendo como fuentes primordiales a Robert Cox (1981,1983) y a José Antonio Sanahuja (2015, 2018). Como complemento cito la tesis doctoral de Hakami (2010) un refugiado afgano que nos permite romper, así sea someramente, con los enfoques occidentalistas. En la cuarta, finalizo con una breve reflexión, a manera de cierre, donde pongo en valor a un eclecticismo

crítico materialista como enfoque holístico e inter seccional de las teorías críticas emancipatorias. También afirmo que el fracaso de EEUU en Afganistán y el advenimiento Talibán, fue debido, entre otras cosas, –inseguridad permanente, corrupción generalizada y malas prácticas de las tropas ocupantes–, al desconocimiento de la subjetividad cultural de la población afgana que gira en torno al islam y a sus preceptos irracionalistas.

2. Interpretaciones desde las teorías liberales

Como es sabido el liberalismo ha tenido el honor de haber puesto la piedra fundacional de la teoría de las relaciones internacionales. Tal como ocurrió también al finalizar la II Gran Guerra, –cuyos productos fueron la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos– el estado de ánimo de la opinión pública de los Estados involucrados en los meses finales de la I Guerra Mundial, era proclive a escuchar y a recibir de buen grado las ideas bien intencionadas de construcción de la paz “perpetua” por parte de la clase política. Las apetencias y necesidades imperialistas habían llevado a la sociedad mundial a la guerra y a la muerte. Se debía salir adelante e impulsar el desarrollo de las precarias fuerzas productivas. De entre todos los autores internacionalistas liberales de la época, a saber: J. A. Hobson, Norman Angell, Leonard Wolff, Arnold Toynbee, David Mitrany o Alfred Zimmern, destacó el presidente estadounidense Woodrow Wilson. Sus ideas, reflejadas en el programa de los Catorce Puntos² era que las relaciones internacio-

2. El 8 de enero de 1918, Wilson pronuncia ante el Congreso un discurso llamado “Nuestro pro-

nales avanzan hacia una situación de mayor libertad, paz, prosperidad y progreso. (Salomón, 2002:5) Frente al análisis de la realidad “tal como es”, se proyectaba la necesidad del “deber ser” kantiano en función de una concepción positiva de la naturaleza humana y del manejo de la razón, herencia de la Ilustración, como herramienta de perfeccionamiento social. Esta convicción podría materializarse si se promovía la cooperación internacional para avanzar en el objetivo de paz, bienestar, democracia y justicia. (Grasa, 2015: 102) El resultado de ello fue la Sociedad de Naciones³, los Tratados de Locarno⁴ y el Pacto Briand-Kellogg⁵. La base filosófi-

grama es la paz mundial”, en el que propone 14 puntos para acabar con la Primera Guerra Mundial. El fin de la diplomacia secreta, la liberación del comercio, la reducción de armamentos militares, la autonomía de los pueblos del Imperio Otomano y Austrohúngaro y la creación de la Liga de Naciones son los elementos más importantes.

3. Esta organización internacional solucionaría de manera pacífica y democrática los posibles problemas surgidos entre las naciones, siempre mediante una negociación pública, es decir, evitando la llamada “diplomacia secreta”. (Hobsbawm, 2003: 42)

4. Conjunto de acuerdos firmados en octubre de 1925 por los que Alemania, Francia, Bélgica, Gran Bretaña e Italia garantizaban el mantenimiento de la paz en Europa Occidental y el respeto a las fronteras a través de comités de arbitraje. El problema estuvo en el este ya que Stresemann como ministro de exteriores alemán no reconoció ninguna frontera dejando la puerta abierta a las acciones de Hitler.

5. Firmado en agosto de 1928 entre el secretario estadounidense Frank Billing Kellogg y el jefe de la diplomacia francesa Aristide Briand, ambos países se comprometían a garantizar una paz internacional duradera mediante la renuncia de la guerra como instrumento para resolver los conflictos de política exterior. Se decidió establecer un tribunal de arbitraje, auspiciado por la

ca que estaba detrás de estos presupuestos es la tesis liberal de la armonía de intereses. El individuo, al perseguir su propio interés, persigue el de la comunidad, y al promover el interés de la comunidad, promueve el suyo propio. (Carr, 2004: 85) Este individuo actúa sin la intención de promover el interés público, sino que es conducido por una mano invisible a promover un fin que no formaba parte de su intención. Lo que era cierto para los individuos se presumía que también era cierto para las naciones, de tal manera que las naciones al servirse a sí mismas sirven a la humanidad. (Carr, 2004: 88) Esta idea, según Carr, explicaría por qué Wilson vio en la autodeterminación nacional la clave de la paz mundial. En esta línea, inspirada por la teoría de la armonía de intereses y tras la Primera Guerra Mundial, los liberales promocionaron la idea de que existía un interés mundial por la paz que era identificable con el interés de cada nación individual, ignorando la divergencia de intereses entre las naciones deseosas de mantener el statu quo y las naciones deseosas de cambiarlo. Edward Carr, considerado el gran fundador de la teoría de las relaciones internacionales y padre del realismo, en un debate indirecto con los idealistas, deconstruye este discurso liberal en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. “En primer lugar, la historia es una secuencia de causa y efecto, cuyo transcurso puede ser analizado y comprendido mediante un esfuerzo intelectual, pero no –como creen los utópicos– dirigido por la imaginación. En segundo lugar, la teoría no crea –como suponen los utópicos– la práctica, sino la

Sociedad de Naciones, el cual debía decidir sobre todas las disputas entre los países. Pronto recibió la adhesión de las principales potencias del momento.

práctica a la teoría [...] En tercer lugar, la política no es –como pretenden los utópicos– una función de la ética, sino la ética de la política [...] La moralidad es producto del poder.” (Carr, 2004: 110) Al final de los años treinta la historia le daba la razón a Carr al estallar la Segunda Guerra Mundial.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el liberalismo, según la tipología que menciona Grasa (2015: 105), se va desarrollando en diferentes escuelas hasta la década de los noventa y la posterior refundación de Moravcsik. Estas escuelas pueden ser resumirse en cinco sub enfoques, *id est*:

1. Liberalismo sociológico: frente a las tesis realistas que reducen en general la esfera de las relaciones internacionales a las relaciones entre Estados-nación, el liberalismo sociológico hace énfasis en la importancia de las interacciones y cooperación entre personas, grupos y organizaciones más allá de las fronteras nacionales. Todo ello favorece el desarrollo de un mundo más pacífico. Karl Deutsch y James Rosenau serían autores importantes de esta corriente.
2. Liberalismo republicano: influenciado directamente por las obras de Kant, defiende la idea de que las democracias liberales son más pacíficas que otros sistemas políticos. Autores como Michael Doyle explican las condiciones de viabilidad para dicha paz: las normas democráticas de resolución pacífica de las controversias; los fundamentos morales compartidos; y la cooperación económica.
3. Liberalismo institucional: de influencia wilsoniana hace énfasis en el papel regulador de las instituciones internacionales como instrumentos de promo-

ción de la cooperación entre Estados, al asegurar flujos regulares de información y por ende oportunidades para negociar. Estos flujos llevan al surgimiento de regímenes institucionales que pueden ser modificados o extinguidos si cambian las condiciones iniciales de surgimiento. Un autor importante de esta corriente es Robert Keohane.

4. Liberalismo de la interdependencia: en nuestra opinión, este sub enfoque constituye una síntesis derivada de los tres anteriores. Pone el acento en la dependencia mutua entre personas, pueblos y gobiernos en la esfera nacional e internacional de tal forma que las actuaciones de cada actor afectan a los restantes. De aquí saldrán dos nuevos sub enfoques: la teoría de la integración de David Mitrany; y la teoría de la interdependencia compleja de Robert Keohane y Joseph Nye. Esta última señala la importancia creciente de un poder suave, basado en la persuasión, para establecer las reglas del juego y los marcos de negociación.
5. Liberalismo estructural: estudia la viabilidad de generalizar los rasgos fundamentales de las democracias liberales al orden mundial en base a cinco condiciones, esto es, la creación de pautas de seguridad co-vinculantes; la existencia de una hegemonía receptiva; la presencia de otras grandes potencias parciales; la apertura económica; y la identidad cívica compartida. Deudney e Ikenberry son autores representativos.

A este escenario evolutivo habría que añadir la aportación de Andrew Moravcsik en su intento de reconstrucción del paradigma. Según Moravcsik, los liberales sostienen que la configuración de las

preferencias del Estado, como productor de ideas e intereses, es el factor explicativo fundamental de la conducta en la política mundial y no las capacidades materiales –como señalan los realistas– ni la configuración de los regímenes institucionales –como afirman los neoliberales institucionalistas–. (Moravcsik, 1997, en Grasa, 2015: 113) De esta forma, Moravcsik expulsa a los institucionalistas del enfoque liberal que, por otra parte, habían ya manifestado su relativa sintonía con el neorealismo estructural de Kenneth Waltz que veremos *ut infra*. Según Grasa, Moravcsik refunda el liberalismo a través de tres asunciones nucleares: la asunción de las demandas de los individuos como previas a la esfera política; la asunción del carácter representativo del Estado respecto de uno de los grupos o coaliciones sociales a lo interno de las fronteras nacionales; y la asunción de la variabilidad en la configuración del Estado en la esfera internacional en función de los cambios internos o interdependencia de las políticas públicas. (Grasa, 2015: 114-115) En definitiva, el liberalismo de Moravcsik parte de las variaciones en los fines para explicar los cambios, interrelacionando lo interior y lo internacional.

Con esta síntesis, un poco agria, tal vez podamos comprender mejor ciertos análisis y declaraciones de corte liberal realizadas por diferentes actores a colación de la retirada de EEUU de Afganistán. El economista Daron Acemoglu⁶, en un artículo publicado pocos días después de la toma de Kabul por los talibanes, explicó, a su criterio, por qué EEUU fracasó a la hora de construir un Estado moderno, centrali-

zado y democrático en Afganistán. EEUU, advierte Acemoglu, cometió el grave error de intentar construir un Estado centralizado de arriba hacia abajo con técnicos extranjeros sin establecer alianzas de cooperación con una sociedad civil profundamente heterogénea (Acemoglu, 2021: 2). Aquí se puede apreciar cierta influencia de los postulados del liberalismo sociológico, de la interdependencia y del propio Moravcsik respecto a la importancia de la sociedad civil a la hora de establecer relaciones con el Estado a lo interno y con los otros Estados a lo externo. Dicho esto, puede resultar paradójico que el presidente Biden negara en su discurso a la Nación que construir un Estado democrático en Afganistán fuera un objetivo de EEUU. “Nuestro único interés nacional vital en Afganistán sigue siendo hoy lo que siempre ha sido: prevenir un ataque terrorista en la patria estadounidense” (The White House, 2021) Desde este punto de vista no existiría ningún fracaso ni ninguna responsabilidad política de los gobiernos estadounidenses y, por lo tanto, tanto la intervención como la ocupación no habrían sido en balde. Josep Borrell, Alto Representante de la Política Exterior de la Unión Europea, le replica sin tapujos, “lo que ha ocurrido en Afganistán es una derrota del mundo occidental”, y hay que “mirarlo de frente y tener el valor de reconocerlo y analizar las causas y sus consecuencias, que desde el punto de vista geopolítico serán muy importantes”. (RNE, 2021) Lo que se percibe aquí es una cierta ruptura de la estrategia atlántica por parte de la Unión Europea al darse cuenta Borrell que EEUU está renunciando a su papel de policía imperial –en términos negristas– y de líder de la globalización como proyecto liberal. Es tanto así que el propio Borrell ha declarado que quizás sea el momento de pensar

6. Autor de *Por qué fracasan los países*. Es profesor de economía del Instituto Tecnológico de Massachusetts y uno de los economistas más citados en el mundo.

en la necesidad de crear un ejército unificado de la Unión Europea que obedezca exclusivamente a las directrices políticas propias. Por ende ¿qué le está ocurriendo al hegemon del capitalismo global? Parece obvio que EEUU, desde el 2003, con la guerra unilateral en Irak, no ha hecho más que ir perdiendo credibilidad y por tanto hegemonía ante la opinión pública global. A la guerra de Irak, le sucedió el Crash de 2008, el bloqueo de la Organización Mundial del Comercio, la guerra comercial con China y la pandemia de la Covid 19. Cada uno de estos hechos implica un golpe moral al utopismo liberal que preconizaba la globalización de la democracia y el libre comercio tras la caída de la Unión Soviética. La realidad es que la retirada de Afganistán supone el abandono de la población afgana a su suerte y más en concreto la renuncia a la defensa de los derechos individuales de las mujeres y niños. He aquí, quizás, el porqué de la decepción del Alto Representante de la Unión Europea. ¿Cuántos soldados de la OTAN han muerto en Afganistán? Según el Instituto Watson de la Universidad de Brown, murieron 1.144 soldados aliados frente a 2.324 de EEUU. De esos 1.144, España puso 102. Además, fallecieron 46.319 civiles afganos, de los cuales más de 10.000 fueron a manos de las tropas de la OTAN. (Watson Institute, 2021) A esto se suma el drama humanitario. Debido a la escasa aportación económica internacional, en este momento no hay dinero para pagar los salarios ni para comprar alimentos, medicinas o agua potable. La vida de un millón de niños está en juego ya que se prevén muertes por desnutrición inminentes. (ACNUR, 2021) Y entonces ¿para qué se sacrificaron tantos muertos y recursos? Mónica Bernabé, una periodista de investigación española que ha trabajado en Afganistán entre

2006 y 2014, aporta, en su libro sobre Afganistán, datos concisos que desnudan los discursos oficiales de los altos mandos militares y de los distintos actores sobre el terreno, así como los “buenos deseos” de los representantes de los países implicados. Permítannos abusar un poco de su fuente, merece la pena.

En la conferencia de Londres celebrada en enero de 2006 una cincuentena de países aprobó el Afghanistan Compact –Pacto para Afganistán– donde se establecía las metas a alcanzar en cinco años en materia de seguridad, gobernabilidad, justicia, derechos humanos, economía y desarrollo social. Ninguno de los objetivos se cumplió, pero los diferentes actores sobre el terreno fingían lo contrario en sus declaraciones rutinarias. Mientras tanto, los hechos que ocurrían en el día a día entre los militares desplegados y los civiles afganos fueron mermando la legitimidad de los ocupantes y preparando lentamente las condiciones para la reconquista del poder por parte de los talibanes. El 29 de mayo de 2006, un vehículo militar de EEUU que circulaba por el noroeste de Kabul perdió el control y se chocó contra un coche de civiles muriendo varios de ellos. Tras el incidente, decenas de afganos empezaron a lanzar piedras contra los soldados que respondieron abriendo fuego. A partir de ahí, relata Bernabé, se desató una protesta espontánea contra todo lo que oliera a extranjero. Saquearon decenas de comercio, quemaron coches y puestos de vigilancia de las Naciones Unidas y asaltaron la sede de diversas ONG internacionales. (Bernabé, 2012: 164) Los afganos habían dejado de ver a los extranjeros como salvadores. Estos incidentes habían ocurrido días después de que fuerzas estadounidenses bombardearan una localidad en la provincia

de Kandahar, en el sur del país, y se registraron decenas de víctimas civiles. En agosto de 2007, ante la sede en Kabul de la UNAMA⁷ decenas de mujeres afganas se manifestaron para reclamar que la comunidad internacional pusiera fin a la situación de impunidad generalizada en el país y se ajusticiara a los señores de la guerra por los crímenes cometidos durante los últimos 20 años. En el año 2003 el gobierno afgano había ratificado el Estatuto de Roma, según el cual la Corte Penal Internacional podría actuar en Afganistán, pero solo en crímenes cometidos a partir de la firma del tratado, es decir, a partir del 2003. En consecuencia, todos los señores de la guerra que formaban parte del gobierno y del Parlamento conseguían la inmunidad total. Según Bernabé, tres años más tarde, la asociación Human Rights Watch hizo público un informe sobre las atrocidades cometidas por los muyaidines⁸ durante los años 1992 y 1993. Algunos de los líderes muyaidines ocupaban cargos de poder en el gobierno o el Parlamento. La respuesta fue la promulgación en 2007 de una ley de amnistía a iniciativa de los diputados del Parlamento: “Todas las facciones y partidos políticos que participaron en las hostilidades de una manera u otra antes de la administración interina serán incluidos en un programa de amnistía general”. (Bernabé, 2012: 190-192-193)

Por consiguiente, parece ser que las prácticas de las tropas extranjeras, el comportamiento de las instituciones afganas y de la propia comunidad internacional, —que gestionaron el proceso de creación de instituciones—, fueron generando un

7. Misión de asistencia de las Naciones Unidas en Afganistán.

8. Según la RAE, combatiente islámico fundamentalista.

progresivo rechazo en la población civil y la aceptación tácita de los talibanes como agentes de orden para desgracia de las mujeres. Durante la etapa talibán las mujeres habían retrocedido décadas en derechos. Durante los años de ocupación extranjera se tenía la oportunidad de recobrarlos e incluso de superar los adquiridos durante la época soviética a través de la inversión en educación y desarrollo, pero por desgracia no fue así. En vez de eso, seguían muriendo civiles por la acción de los bombardeos aéreos de las tropas internacionales. Según datos de la UNAMA mencionados por Bernabé, en 2008 perdieron la vida 552 civiles. Los soldados extranjeros solían requerir apoyo aéreo, es decir, la intervención de helicópteros de combate cuando eran atacados sobre el terreno. El problema era que muchas veces esos helicópteros abrían fuego en zonas donde había población civil, como ocurrió en la provincia de Badghis, centro-oeste de Afganistán el 5 de noviembre de 2008. En dicha provincia estaban desplegadas las tropas españolas y fueron auxiliadas por helicópteros estadounidenses e italianos, los cuales bombardearon la zona durante cuatro horas. Murieron 21 personas. Los que sobrevivieron viajaron a Kabul para quejarse al presidente afgano: “Nosotros estamos del lado del gobierno, pero si algo así vuelve a ocurrir, no respondemos de nuestros actos y apoyaremos a la insurgencia”. (Bernabé, 2012: 255)

En Afganistán, existía un desorden de fuerzas extranjeras, un *totum revolutum*. Había dos mandos militares, el de la Operación Libertad Duradera liderada por Estados Unidos, y el de la Fuerza Internacional de Asistencia para la Seguridad en Afganistán (ISAF), que dirigía la OTAN. La Operación de Libertad Duradera llevaba

a cabo operaciones antiterroristas, pero también contaba con el llamado Mando de Transición de Seguridad Combinada que se dedicaba a la formación de la policía y el ejército afganos. La ISAF se encargaba de los denominados PRT (Equipos de Reconstrucción Provincial), que operaban bajo órdenes de cinco mandos regionales: norte, sur, este, oeste y zona centro. Por otra parte, la Unión Europea disponía de una misión policial conocida con las siglas EUPOL. A ello había que sumar el centro de detención de Bagram, al norte de Kabul, dirigido por EEUU para recluir a los sospechosos de haber cometido actos terroristas. Luego de interrogarlos podían ser trasladados a Guantánamo. Como señala Bernabé, las interrogaciones no cumplían las normas internacionales de guerra establecidas en las convenciones de Ginebra por orden expresa del presidente Bush en febrero de 2002. La consecuencia fueron las torturas, tal como salió a la luz en la prensa estadounidense en 2004 con motivo de los interrogatorios en la cárcel de Abu Ghraib en Irak. En Afganistán, las torturas no fueron publicadas, pero el New York Times se hizo eco el 20 de mayo de 2005 del caso de un joven taxista que murió en Bagram torturado –le destrozaron los muslos– sin haber cometido ningún delito. (Bernabé, 2012: 257)

Estos hechos iban inflando la indignación de la población afgana. Pero la lista suma y sigue. El director ejecutivo de la UNODC⁹, Antonio María Costa, denunció la pasividad internacional ante el narcotráfico en un informe de 2007 titulado *Afghanistan Opium Survey*. Costa afirmaba que existía una aceptación tácita del tráfico de opio por parte de las tropas internacionales como una forma de conseguir informa-

9. Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el delito

ción de inteligencia en operaciones contra los talibanes y Al Qaeda. (Bernabé, 2012: 270) En el terreno militar puede verificarse mejor cómo la situación se escapaba de las manos. En 2007, los canadienses desplegados en Kandahar, el bastión talibán, al sur, advertían de que ellos solos no podían controlar la zona con sus 2.750 efectivos y pidieron ayuda a los otros países de la OTAN. EEUU se encontraba combatiendo al este, en la frontera con Pakistán. El Reino Unido se encargaba de Helmand, limítrofe con Kandahar. Holanda y Australia se ubicaban en Uruzgán, también en el sur. Alemania tenía sus soldados en Kunduz, Balkh y Badakhashán, al norte. El resto de los países con tropas en Afganistán hicieron también oídos sordos a las peticiones de ayuda de los canadienses, incluidos las tropas españolas. Ante la situación, el comandante en jefe de la ISAF, el general Dan McNeill, mostró su malestar espetando que se encontraba a merced de las reglas nacionales. (Bernabé, 2012: 276)

Barack Obama, uno de los presidentes que quizás mejor simboliza los ideales del liberalismo wilsoniano y kantiano, anunció en un discurso televisado en marzo de 2009 su nueva estrategia para Afganistán. Aumentaría el número de soldados con 21.000 nuevos efectivos. Estos efectivos formarían parte de la ISAF y se desplegarían exclusivamente en las provincias de Kandahar y Helmand, en el sur, donde los canadienses pedían refuerzos desde hacía más de un año. Además, incrementaría su esfuerzo en desarrollo, enviando expertos en agricultura, educadores, ingenieros y abogados. Parecía que Obama había comprendido la situación. Para coordinar la nueva estrategia nombró al general Stanley McChrystal jefe de las tropas internacionales. McChrystal en su in-

forme al secretario de defensa, Robert Gates, echaba por tierra todo lo que habían hecho las tropas internacionales y abogaba por un cambio radical. Creía necesario aumentar las tropas, pero sobre todo consideraba más importante ganar empatía con la población afgana. Se quejaba de que los soldados no supieran lengua local y que no tuvieran ni idea de la cultura afgana. “Las tropas de la ISAF tienen que dedicar el máximo tiempo posible a estar con la gente y el mínimo a estar dentro de los coches blindados o detrás de los muros protegidos de las bases militares”. (Bernabé, 2012: 293) También opinaba que las fuerzas internacionales debían poner freno a la corrupción y al abuso de poder del gobierno afgano porque eso hacía que la población no confiara en las instituciones ni tampoco en las fuerzas internacionales al considerarlas cómplices. Nada más lejos de la realidad. El 20 de agosto de 2009 se celebraron elecciones presidenciales y Hamid Karzai ganó de nuevo en medio de protestas por fraude. La Misión de Observación Electoral de la Unión Europea denunció que el día de las elecciones se llenaron urnas a gran escala con votos fraudulentos. En total 1,5 millones de votos. El número dos de las Naciones Unidas en Afganistán, Peter Galbraith, acusó a su superior, el noruego Kai Eide, de haber ordenado ocultar pruebas sobre el fraude electoral. Galbraith fue destituido. A pesar de este escándalo Barack Obama declaró que las votaciones habían sido un éxito. ¿Cómo afectaba esto a la opinión pública afgana sobre la democracia? El centro AREU¹⁰, llevó a cabo un estudio sobre la percepción de la población afgana acerca de la democracia. La mayoría de los entrevistados identificaban la democracia con inmoralidad y con

10. Afghanistan Research and Evaluation Unit.

disponer de libertad absoluta para hacer lo que se quisiera. (Bernabé, 2012: 322)

Con estos datos sobre la mesa no es de extrañar que la población afgana percibiera el ideario democrático de las tropas y de los países de las OTAN, empezando por el gobierno de EEUU, como una ficción utópica parafraseando a Edward Carr (2004) en su crítica al voluntarismo liberal del presidente Wilson en el período de entreguerras. El mito democrático se desplomaba y con él la legitimidad de la ocupación. Había que iniciar conversaciones con los talibanes y salir corriendo. Las conversaciones comenzaron en 2010 y los países de la OTAN aprobaron la retirada de sus efectivos para 2014, una vez hubieran traspasado la responsabilidad del conflicto al gobierno de Karzai. Empero, de inmediato fue evidente que no estaban preparados para defender al país y las tropas finalmente se quedaron hasta que en febrero de 2020 se firmó el Acuerdo de Doha a partir del cual se pactaba una salida sin apenas contraprestaciones por parte talibán. Era una rendición en cubierta.

Estos datos arrojados por nuestra periodista de guerra coinciden en cierto grado, *mutatis mutandis*, –Mónica es más crítica– con las conclusiones de algunos especialistas internacionalistas del ámbito del liberalismo institucional o neoliberalismo, como el realizado por Laurel Miller¹¹ del Internacional Crisis Group¹². Miller

11. Analista del think tank Internacional Crisis Group desde 2019, dirige el programa de Asia. Ha sido representante adjunta del departamento de Estado de EEUU para Afganistán y Pakistán.

12. Organización no gubernamental, “independiente”, sin fines de lucro basada en Ginebra y con presencia mundial. La ICG está enfocada a la resolución y prevención de conflictos armados internacionales, para lo cual combina el trabajo

(2021) en una audiencia reciente ante el Comité de Relaciones Exteriores del Senado de EEUU, expuso las que, a su juicio, son las cinco lecciones aprendidas durante estos 20 años de ocupación, a saber: 1) Hay que ser muy cautelosos a la hora de tratar de cambiar un régimen político; 2) Si el éxito de tu estrategia depende de circunstancias particulares, asegúrese de controlar esas condiciones; 3) Reconozca lo mucho que no sabe, pero también acepte lo que sabe y cambie su política en consecuencia; 4) La condicionalidad de la ayuda no funciona si su estrategia depende del éxito del beneficiario; y 5) Reconocer los límites de la capacidad de Estados Unidos para imponer su voluntad cuando no es vital desde el punto de vista existencial. (Miller, 2021: 3-14) En definitiva, Miller aboga por el sentido común neoliberal institucional en la acción exterior priorizando la negociación frente a la fuerza bruta.

3. Interpretaciones desde las teorías realistas

Los realistas, desde que la disciplina de las Relaciones Internacionales vio la luz al comienzo del período de entreguerras a manos del liberalismo wilsoniano, han tratado de describir y explicar el mundo “tal como es” y no cómo debería ser. El medio internacional constituye para ellos un entorno peligroso e inseguro carac-

de especialistas en el terreno y las labores de sensibilización desde sus oficinas regionales. Recibe soporte económico de varias instituciones gubernamentales de países europeos y de Australia, Canadá, Turquía y EE. UU. También recibe fondos de instituciones internacionales, organizaciones no gubernamentales y fundaciones privadas. Y en su llamado Consejo de Asesoría se encuentran empresas multinacionales.

terizado por el conflicto, la anarquía y la competición entre Estados soberanos y ante la ausencia de un gobierno global. (Moure, 2015: 62) De esta manera, la característica fundamental de la política internacional será la lucha por el poder en un entorno anárquico por lo que las preferencias ideológicas resultarán accesorias en el plano internacional (Morgenthau, 1948, citado en Moure, 2015: 69), a pesar de que se venda la idea contraria a las opiniones públicas de los Estados con el objeto de legitimar las acciones.

A partir de aquí el realismo se ha dividido en dos grandes campos: el realismo defensivo y el ofensivo heredero de Morgenthau. El realismo defensivo fue introducido por J.H. Herz en el contexto de los desarrollos nucleares y de la bipolaridad del poder en la Guerra fría, que reemplazó al viejo sistema multipolar de equilibrio. En este escenario nuclear, la búsqueda de recursos de poder de forma ofensiva como abogaba Morgenthau tendría poco sentido y la necesidad de lograr seguridad pasaría a constituir la principal preocupación del Estado. Para Herz, la inseguridad es un efecto consustancial a la anarquía. Por ello, las unidades han de afrontar los efectos del llamado dilema de la seguridad. El dilema consiste en que la incertidumbre impulsa a los Estados a lograr mayores cotas de poder como medio para mejorar su situación de seguridad. (Herz, 1959, citado en Moure, 2015: 71-72) Otra versión del realismo defensivo en el contexto de la Guerra Fría es la del neorrealista K. Waltz, que afirmaba que el principal interés de los actores, los Estados-Nación, es mantener su posición dentro del sistema anárquico, por tanto, la maximización de su poder pasaría a ser una cuestión secundaria. Siguiendo a la lógica del mercado, concluye que el siste-

ma político internacional nace de la actividad de entidades egoístas cuyos objetivos no están en crear un orden sino en satisfacer sus propios intereses. La estructura internacional emerge de la coexistencia de un número pequeño de Estados potentes. (Waltz, 1979, citado en Moure, 2015: 76) Entre fines de los 70 y principios de los 80, esta corriente neorrealista –realismo estructural– confluirá con la escuela neoliberal –liberalismo institucional– de Robert Keohane. Se trata del debate neo-neo, o Cuarto Debate que llevará a una síntesis y aceptación mutua como teorías complementarias para mantener el *statu quo* en el orden mundial. Según Barbé y Soriano (2015: 137) este debate condujo a un nuevo discurso dominante en las Relaciones Internacionales en base a cuatro elementos: el abandono de los transnacionalistas de la construcción de un paradigma que sustituyese al realismo; a la convergencia entre neoliberales y neorrealistas sobre la definición y el estudio de los regímenes internacionales; la deslegitimación académica de las aproximaciones reflectivistas o críticas; y la incorporación de variables constructivistas. En términos prácticos, el neorrealismo en general asume que, debido a la anarquía del sistema internacional, los Estados tienen que centrar sus preocupaciones en las cuestiones de seguridad y en los conflictos armados, mientras que el neoliberalismo institucional se concentra en las cuestiones de economía política internacional. De igual modo, mientras que el neorrealismo se enfoca en las capacidades antes que en las intenciones, el neoliberalismo presta más atención a las intenciones frente a las capacidades. (Barbé y Soriano: 149).

A primera vista, la teoría del dilema de seguridad de Herz, en el contexto de la lucha

contra el terrorismo como nuevo enemigo a combatir tras el fin de la Guerra Fría, pudiera haber tenido bastante influencia entre los neoconservadores republicanos luego de los atentados del 11 de septiembre del 2001. De esta forma “entramos en Afganistán en medio de un amplio apoyo público en respuesta al ataque de Al Qaeda”. (Kissinger, 2021: 3) Es decir, la intervención, tras activar por primera vez en la historia el artículo 5 de la OTAN¹³, fue un producto en legítima defensa que además serviría para “controlar” a los terroristas en pro de la seguridad del territorio norteamericano. Empero, como sabemos, la red terrorista de Al Qaeda no se circunscribía al Estado Talibán por lo que la intervención en legítima defensa, apoyada por el Consejo de Seguridad de la ONU¹⁴ y regulada en el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas, se convirtió en pocos meses en una estrategia ofensiva global, sin respaldo del Consejo de Seguridad, a partir del nuevo concepto de “Guerra Preventiva”. Aquí recobra sentido revisar las propuestas de dos teóricos del realismo ofensivo que nos permiten comprender el trasfondo ideológico de la estrategia neocon, *id est*: Robert Gilpin y Samuel Huntington.

Gilpin (1981) plantea su teoría de la estabilidad hegemónica en contraposición al realismo estructural de Waltz basado en los equilibrios de poder entre unas pocas potencias. Frente a la idea de maximización de la seguridad, Gilpin presenta las relaciones internacionales como una lucha permanente por la riqueza y el poder donde la hegemonía, y no la anarquía, será el principio ordenador del sistema. De tal forma que la estabilidad del orden mundial dependerá del grado de satisfac-

13. Estipula que un ataque a uno de los miembros será considerado un ataque a todos los miembros.

14. En su resolución 1368 y 1373 de 2001.

ción de las grandes potencias con el *statu quo* promovido por la potencia hegemónica. Para ello el prestigio del hegemon será clave. Un prestigio entendido como legitimidad, al estilo gramsciano, pero con una diferencia fundamental, Gilpin hace recaer el peso de las facultades del centauro maquiaveliano¹⁵ en la superioridad económica y militar del hegemon, es decir, en la fuerza, mientras que Gramsci (1981) y los neogramscianos de la Teoría Crítica ponen el acento en el consenso y en la persuasión como estrategia cultural de largo aliento para cualquier tipo de alianza de poder o contrapoder. En nuestra opinión, esta tesis de la estabilidad hegemónica encaja muy bien con la estrategia ofensiva e imperialista de la administración de G. W. Bush, sin argumentos en Irak –a pesar de la paradoja de que Gilpin se opusiera a la invasión–, que rompe además con la tendencia consensual reinante entre las potencias durante la década de los noventa al fragor de la continuación de la ola democratizadora¹⁶, del *Fin de la Historia*¹⁷ y de la gobernanza imperial de la globalización¹⁸. A decir de

15. El centauro Quirón, citado por Maquiavelo en el Príncipe, mitad hombre y mitad bestia, enseñaba a los gobernantes de la antigüedad, según los poetas alegóricos, que hay dos modos de defenderse y de gobernar, a saber: con las leyes y por la fuerza. Cuando las leyes no son suficientes hay que saber utilizar la fuerza.

16. A propuesta de Samuel Huntington se inició a mediados de los setenta hasta la década de los noventa en diferentes continentes.

17. Fukuyama, de acuerdo con Huntington, añadía que dicha tercera ola, tras la caída del socialismo “real” sería definitiva en favor de la democracia liberal. Esta democracia liberal se globalizaría sin imposición. La paradoja está en que Fukuyama apoyaría la invasión de Irak aunque más tarde se retractaría.

18. Según Toni Negri, esta globalización neoliberal que se intensifica exponencialmente tras la

Negri y Hardt (2007) la invasión en Irak fue un intento del hegemon como monarca imperial, de un golpe de Estado fallido, –el 18 de Brumario de G. W. Bush–, contra la aristocracia global al prescindir de los procedimientos persuasivos, institucionales y consensuales en pro de una gestión unilateral de la gobernanza.

El otro autor realista mencionado *ut supra*, en su variante cultural, que alienta indirectamente, a nuestro entender, una estrategia ofensiva y que justificaría en algún grado la estrategia neoconservadora, es Samuel Huntington. En respuesta al *Fin de la Historia* de Fukuyama, Huntington (2001, [1993]) afirma que tras la caída de la Unión Soviética los conflictos dejarán de ser ideológicos, en sentido de proyectos político-sociales, para enfrentarse a las distintas civilizaciones entre sí, por lo que la democracia liberal solo hallaría terreno fértil dentro del mundo occidental. Dicho enfrentamiento se explicaría por las grandes diferencias culturales y en valores de las distintas civilizaciones. Las sociedades islámicas serían rivales de la occidental por antonomasia. Más allá de las críticas acertadas contra esta teoría¹⁹, Huntington influyó en diferentes estratos de la clase política occidental, incluyendo

caída del bloque soviético es gestionada de forma consensual por un gobierno global informal constituido por las potencias del G7 más Rusia junto a las grandes corporaciones transnacionales a través de instituciones como el Foro Mundial de Davos.

19. Véase la crítica de Edward Said en el artículo *El Choque de las Ignorancias* de 2001 donde pone en duda la validez heurística del trabajo de Huntington que a través de la formulación de etiquetas ideológicas se pone al servicio de la clase dominante norteamericana para justificar precisamente cualquier tipo de intervención militar bajo el argumento de garantizar la “seguridad nacional” frente al carácter ofensivo del Otro.

a los neoconservadores republicanos estadounidense.

Una vez realizado este recorrido teórico sobre los enfoques realistas podemos analizar algunas posiciones de actores políticos pertenecientes a esta corriente, aún hoy mainstream junto al liberalismo institucional o neoliberalismo, respecto a la pregunta de por qué fracasó EEUU en Afganistán. En un artículo del 7/9/2021, ya referenciado, el incombustible Henry Kissinger no dudó en tratar de responder a la misma afirmando que el gobierno de G.W. Bush se equivocó al tratar de transformar a Afganistán en un Estado moderno con instituciones democráticas porque va en contra de la esencia geográfica y etnorreligiosa del país. Este análisis coincide con la tesis del *Choque de Civilizaciones* de Huntington consistente en rechazar la idea liberal de Fukuyama de llevar la democracia a culturas muy disímiles. Obviamente la diferencia con los teóricos liberales radica en que los neoconservadores de la administración Bush quisieron imponer la democracia a la fuerza con el argumento de que sería la única forma de evitar el restablecimiento de bases terroristas. Empero, los neoconservadores, incluyendo por extensión al ex presidente José María Aznar, no reconocen el fracaso de estos 20 años de ocupación e inversión de 2 billones de dólares destinados a dicha tarea. Simplemente culpan a la administración de Trump y Biden por la retirada. Las declaraciones de G.W. Bush dirigidas a las tropas el día posterior a la toma de Kabul se orientan exclusivamente a elevarles la moral sin autocrítica alguna: “El sacrificio no fue en vano. Ustedes mantuvieron a EEUU a salvo de nuevos ataques terroristas, proporcionó dos décadas de seguridad”. (Independent, 2021) Kissinger, no obstante, sí lanza sus dardos

contra Biden cuando advierte que EEUU no puede eludir ser un componente clave del orden mundial por sus capacidades y valores históricos. No puede evitarlo retirándose porque el terrorismo seguirá siendo un reto global. “La temeridad estadounidense agravaría la decepción entre los aliados, alentaría a los adversarios y sembraría la confusión entre los observadores”. (Kissinger, 2021: 8)

¿Qué espeta el neoconservador Jose María Aznar? “En Afganistán se ha cometido un enorme error que vamos a pagar” “Esa guerra se ganó y de pronto, al cabo de un tiempo, quien gana la guerra decide rendirse y hacerlo de la manera más humillante posible. Eso tendrá unas consecuencias muy negativas para el mundo” (Aznar, 2021: 12) Al igual que Kissinger, Aznar se lamenta por el repliegue estratégico que supone la retira de Afganistán. Un repliegue ante el mundo que ya había iniciado el propio Trump. La pregunta es ¿por qué Trump y luego Biden deciden dicho repliegue? Esa pregunta no es respondida por ninguno de los actores en escena. Sería bueno recordar una cuestión mencionada por Gilpin (1981) y que estos actores realistas parecen estar olvidando. La base epistemológica de Gilpin para desarrollar su teoría de la estabilidad hegemónica no es otra que la lógica de la maximización de la utilidad marginal por parte de los Estados. Esto significa que cuando un Estado decide actuar en el escenario que sea y bajo la modalidad que sea, el beneficio extraído o retornado debe superar los costos invertidos en dicha actuación. Ya sabemos que para el realismo en general, incluyendo el neorealismo hegemónico, esto significa el deber de obtener o de generar ganancias materiales directas o indirectas, es decir, a través del posicionamiento geoestra-

tégico en el territorio que las produzcan a medio o largo plazo. En este orden de ideas habría que preguntarse qué beneficios ha obtenido EEUU tras la ocupación de Afganistán durante 20 años. He aquí el quid de la cuestión. Parece una obviedad que EEUU ha perdido mucha credibilidad y ha ganado poco desde el punto de vista material, más allá del desarrollo –que no se puede obviar– de las fuerzas productivas en el ámbito militar. En resumen, si tuviéramos que buscar las influencias recibidas de la realpolitik respecto de los teóricos realistas de las relaciones internacionales, se podría concluir que los decisores políticos conservadores toman elementos tanto de unos como de otros en una suerte de eclecticismo realista en pro del pragmatismo tal como ocurre también con los liberales respecto de sus teóricos. Es más, es tal la confluencia entre neorrealistas y liberales institucionales que el eclecticismo también se da de forma cruzada, en sintonía ya desde el Cuarto Debate en los 80, entre ambas familias epistemológicas por la sencilla razón de que ambas defienden el *statu quo* en el orden internacional.

El mejor ejemplo de este eclecticismo son los neoconservadores y la propia administración Bush. Ramón Soriano y Jesús Mora (2006), en su proyecto de investigación post Guerra de Irak, analizaron profusamente, junto a su equipo de trabajo, esta corriente ecléctica que fusiona elementos pragmáticos realistas con filosóficos liberales de índole kantiana junto a elementos straussianos. Así los neoconservadores políticos toman de Leo Strauss y de sus discípulos la idea fundamentalista de los valores absolutos frente al relativismo liberal. (Soriano y Mora, 2006: 59) Paradójicamente estos valores universales son, para los neoconservadores, la libertad y la democracia, que no pueden ser

discutidos por su certeza natural e irracional. Valores que provienen en este caso, no de Strauss que aboga por un sistema elitista aristocrático al estilo platónico, sino de los Padres Fundadores de EEUU como tercer pilar epistemológico a tener en cuenta. Una vinculación problemática porque los Padres Fundadores no abogaban por el intervencionismo externo sino por relaciones de amistad entre naciones. En este sentido, John Quincy Adams sostenía que: “América no debe ir fuera en busca de un monstruo que destruir. Ella es campeona y vindicadora solamente de sí misma. Ella atenderá a una causa general mediante la fuerza de su voz y la benigna simpatía de su ejemplo”. (Soriano y Mora, 2006: 82). De cualquier forma, en mi opinión, la vinculación de los neoconservadores con los Padres Fundadores no por ello deja de tener algunos elementos justificativos pues si bien es cierto que abogaban por las relaciones amistosas entre naciones, en el marco de su auto aislamiento temporal, no es menos cierto que desarrollaron un intervencionismo interno frente a los pueblos originarios, los cuales, y obviamente, veían a aquellos como externos. De hecho, esta expansión inclusiva de los Padres Fundadores respecto de los nativos tiene en común con los neoconservadores una idea de Imperio a la romana al buscar estos últimos la democratización “a toda costa” de los pueblos bárbaros, léase el mundo musulmán o los regímenes autoritarios y su inclusión en la órbita cultural occidental. De ahí que el proyecto constitucional estadounidense se base en ciertos aspectos en el sistema antiguo romano por intermedio de Maquiavelo. (Molina, 2018: 261-264) La otra influencia de los neoconservadores está en la obra de Immanuel Kant. Los conceptos de Paz Perpetua e Imperativo Moral son traducidos al estilo ahistórico y abso-

lutista de Strauss y reformulados en Paz Democrática e Imperativo Democrático. Empero, como Soriano y Mora (2006: 54) advierten, si para Kant el Imperativo Moral era una cuestión autónoma y subjetiva de la conciencia del individuo para los neoconservadores el Imperativo Democrático se convierte en razón de Estado y justificación para el intervencionismo ya que, según Kant, solo puede existir paz entre repúblicas en sentido liberal. En síntesis, los neoconservadores toman elementos de los realistas, –¿quién puede negar la influencia del *Choque de Civilizaciones* de Huntington, o de la Teoría de la Estabilidad Hegemónica de Gilpin?–, de Kant, de Leo Strauss y del liberalismo de los Padres Fundadores. Como resultado de ello los neoconservadores devienen en una corriente ecléctica donde se combina el realismo ofensivo con el ideario liberal, eso sí, bastante deformado, en una suerte de “imperialismo democrático”.

4. Interpretaciones desde las teorías críticas o reflectivistas

Contra las escuelas teóricas realistas, liberales y neoconservadoras que dominan las prácticas de la política internacional a través del quehacer de los gobiernos, con sus vaivenes, preferencias y modificaciones “ideológicas” (Moravscik, 1997), han surgido desde los años ochenta hasta la actualidad una serie de teorías críticas o reflectivistas (Keohane, 1988), que dieron inicio al llamado cuarto debate de las relaciones internacionales como discusión paralela a la Neoliberal-Neorrealista. Un debate que se podría decir, *a motu proprio*, nunca finalizó, sino que se ha alargado y enriquecido al incorporarse nuevos enfoques críticos que siguen produciendo

do a día de hoy teoría en contestación a dichas corrientes mainstream. A decir de Sanahuja (2018) estas teorías reflectivistas se diferencian del realismo y del liberalismo en que mientras estos enfoques dominantes, –ya hemos visto que Moravscik reconoce esos fallos– tratan de explicar la realidad internacional desde fuera de las relaciones sociales que la constituyen, las teorías críticas, *lato sensu*, interpretan la realidad desde ella misma en una suerte de doble hermenéutica. Esto significa que, si “los seres humanos interpretan el mundo a través de su reflexión, de sus prácticas, y de sus relaciones sociales; las Ciencias Sociales han de interpretar, a su vez, esas interpretaciones” (Sanahuja, 2018: 109) Por ende, mientras que las teorías explicativas de corte positivista pretenden proporcionar un *explanans* con fundamentación empírica de la sociedad internacional, para las reflectivistas o críticas, la teoría es parte de esa realidad social, histórica y contingente que debe ser explicada. Este *explanandum* es clave para la deconstrucción de los discursos de los diferentes actores implicados como un primer objetivo de análisis de las teorías críticas. Vinculado a este método deconstrutivo, las teorías críticas están caracterizadas por un eje praxeológico definido por la posibilidad de la acción colectiva como agente del cambio en el orden mundial. Un cambio que dependiendo de a qué escuela reflectivista nos refiramos, tendrá una connotación heurística y proyectual distinta. Consiguientemente, se pudiera aseverar que existe un quinto debate interno entre los diferentes enfoques de la familia reflectivista donde se disputa la hegemonía de la epistemología crítica en relaciones internacionales.

Dejando al constructivismo y al postestructuralismo fuera de este quinto debate

no declarado, al rechazar la posibilidad y deseabilidad de los cambios en la sociedad internacional vía acción colectiva, mencionaremos otros enfoques que consideramos más referenciales. *Strictu sensu*, bajo la denominación de Teoría Crítica se sitúan dos perspectivas distintas y –a nuestro criterio– hasta cierto punto complementarias, a saber, el enfoque neogramsciano y la Escuela de Francfort. Según Sanahuja (2015: 158), aunque el origen de la teoría crítica se encuentra en el proyecto emancipador de la modernidad y en la tradición intelectual de la ilustración que vincula crítica, razón y emancipación del ser humano a través de autores como Kant, Hegel y Marx; esta tradición se reactualizaría a lo largo del siglo XX con la irrupción de la Escuela de Francfort y con los aportes de Gramsci, de forma paralela y separada, en contraposición tanto a la visión liberal de la modernidad como a la del marxismo dogmático que habría negado la autonomía y la libertad a la que aspira, paradójicamente, ese proyecto emancipador. Así, la obra de Max Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* tiene carácter fundacional. Empero, no será hasta los años ochenta que la teoría crítica aparezca en los debates de las relaciones internacionales mediante los aportes neogramscianos de Robert Cox. Cox (1981) realizó la distinción entre las teorías que solventan los problemas o desajustes del orden social mundial dominante (problema-solving theory) y las que son críticas con dicho orden (critical theory). De ahí que no sea incorrecto incluir dentro de las teorías críticas a todos los enfoques que desafían a las corrientes mainstream. Según Cox (1981) la teoría para la resolución de problemas toma el mundo como lo encuentra, sin cuestionarse los intereses particulares que refleja las

relaciones sociales y de poder y las instituciones en las que estas se organizan, partiendo de la presunción positivista de que la realidad social constituye una realidad objetiva. Su función radicaría en proponer y llevar a cabo los ajustes necesarios para suprimir o atenuar los desequilibrios y conflictos que puedan aparecer en el sistema internacional. En contraste, la teoría crítica, en su perspectiva neogramsciana, o materialismo histórico transnacional, se pregunta por sus orígenes y su proceso de cambio considerando al sistema internacional y a sus instituciones como hechos contingentes e históricos y por ende, no dados, ni naturales ni objetivos. Ello exige un estudio detallado del proceso histórico que permita entender el origen de las instituciones y la configuración de las relaciones sociales que explican y expresan el orden internacional, así como las posibilidades immanentes para el cambio en dicho orden partiendo de las contradicciones y la correlación de fuerzas concretas en cada momento. Por consiguiente, *nota bene*, el conocimiento generado por el materialismo histórico transnacional no es neutral, como tampoco lo es, pese a afirmar lo contrario, el engendrado por las teorías dominantes, estando ética y políticamente comprometido con la transformación social. (Sanahuja, 2015: 165) Se trata, por estar razón, de un traslado del enfoque marxista del análisis de clase al terreno internacional. La diferencia con los análisis del marxismo ortodoxo del siglo XX, radica en que Cox (1983) reformula y readapta ciertas categorías clave de Gramsci al mismo ámbito internacional, como son la hegemonía²⁰, la revolución

20. En 2019 publicamos un artículo específico sobre el concepto de hegemonía que quizás pueda ser de interés al lector. En él discutimos y discrepamos con algunos autores neogramscianos

pasiva, el transformismo y el bloque histórico, que explican el porqué del fracaso revolucionario en Europa occidental y de la táctica de la toma del poder leninista en todo lugar y tiempo. (Cox, 1983) A partir de estas categorías, Cox (1981), añadiendo aportaciones del enfoque histórico-estructural de Fernando Braudel, propone el método de las estructuras históricas y se pregunta cómo emerge, se mantiene y se transforma los órdenes mundiales, cómo devienen en órdenes hegemónicos y qué fuerzas contra-hegemónicas tienen el potencial emancipatorio para que estos cambien. En la actualidad esta corriente neogramsciana, o materialista histórica transnacional, ha ido desarrollándose internacionalmente bajo equipos de trabajo como los de la Escuela de Amsterdam, o el Centro para la Economía Política Global de la Universidad de Sussex. En el Estado español, José Antonio Sanahuja, es quizás el autor más prolijo de esta corriente de pensamiento denominada sociología histórica de la globalización. Un enfoque neogramsciano que, a nuestro juicio, está complementado con tintes habermasianos.

¿Cómo se puede interpretar desde la teoría crítica neogramsciana el fracaso de EEUU en Afganistán? Teniendo en cuenta que las categorías que componen una estructura histórica como bloque histórico transnacional son, las capacidades materiales del hegemon, las ideas y las contra ideas presentes dentro de la estructura histórica, y las instituciones que le dan estabilidad, podríamos decir que EEUU como hegemon del mundo occidental ha demostrado ser incapaz, al igual que la Unión Soviética contra los muyaidines, de ganar una guerra de desgaste contra los talibanes sobre el terreno; ha sido incapaz

por privilegiar excesivamente el factor persuasivo frente a la fuerza. Molina (2019).

también de inculcar los valores liberales en la sociedad afgana; y ha sido incapaz de crear unas instituciones estatales medianamente sólidas y eficientes. Estas tres insuficiencias explicarían, al menos parcialmente, el porqué del fracaso, pero además los autores de esta corriente se preguntarían acerca de qué intereses reales tenía EEUU en Afganistán, más allá del discurso dado a la opinión pública global. Estas hipotéticas preguntas estarían justificadas por la asunción de que no existe neutralidad alguna en las acciones en política internacional. Posicionarse geoestratégicamente en Asia central, con bases militares, en la frontera China, su gran rival, y de Irán, incluido en el llamado eje del mal; controlar los planes de construcción del gaseoducto que va desde Turkmenistán hasta la India; controlar la futura explotación minera (litio) y petrolífera; etc... estarían dentro del análisis lógico de los intereses materiales que estuvo detrás de la ocupación, sin ser incompatible con los argumentos antiterroristas esgrimidos por los distintos gobiernos estadounidenses.

Respecto al factor ideológico-religioso-cultural como elemento de la sobreestructura no tenido en cuenta por EEUU a la hora de decidir cambiar el régimen político e intentar construir un Estado liberal, merece la pena citar la tesis doctoral de un refugiado afgano en España, Azizurrahmán Hakami. Hakami (2010) afirma que en Afganistán hay cuatro mil mezquitas para la oración y el diálogo. La mayoría de los líderes de estas mezquitas tienen libertad de expresión para interpretar el Corán y explicarlo al pueblo. Hablan de un modo general y su palabra es respetada sin más por el pueblo. De tal modo que cuando estos líderes ordenan algo, el pueblo obedece sin buscar justificación ya que la propia palabra del líder es suficiente ra-

zonamiento. La creencia de los afganos es que los líderes religiosos son Soldados de Dios, su propia sombra, y han sido enviados para guiarlos. Un enfrentamiento contra ellos significa enfrentarse a Dios directamente. (Hakami, 2010: 315-316) De ahí que la población afgana, a pesar de su heterogeneidad étnica, fuera dejándose convencer tácitamente por los talibanes como etnia fundamentalista hegemónica, la pastún. Desde el presidente El Afgani a fines del siglo XIX, el islam fue bien interiorizado por las diferentes etnias al igual que el anti imperialismo occidental. Este anti imperialismo unía de forma identitaria a todas las etnias en torno al islam, desapareciendo momentáneamente las diferencias entre chiíes y suníes y las luchas internas inter étnicas. Esto explicaría las reacciones psicológicas de la población afgana contra todas las agencias extranjeras en Kabul durante algunos momentos de la ocupación estadounidense mencionadas anteriormente a colación del libro de Mónica Bernabé. Los talibanes, creación del gobierno pakistaní con el apoyo de EEUU y Arabia Saudí para contener al comunismo y al chiísmo respectivamente, fueron formados en el fundamentalismo y aspiraban a la unidad política desde el principio en pro de la estabilidad de Afganistán, a diferencia de los muyaidines que eran criticados por su sectarismo, su falta de formación en el Corán y sus abusos de poder. (Hakami, 2010: 325)

Con relación a los posibles cambios en la distribución del poder en el orden mundial a colación de la derrota de EEUU, los efectos están por verse en el mediano plazo, pero todo indica una notoria pérdida de hegemonía, no solo material –2 billones de dólares perdidos y 2.324 soldados muertos– sino sobre todo moral tras comprobarse la hipocresía del doble

discurso, así como el abandono de la población afgana a su suerte, culpándolos a ellos mismos de su propia desgracia. Para finalizar, esta escuela neogramsciana se interrogaría si existen contra tendencias emancipatorias relacionadas con el conflicto en Afganistán. Si bien algunos otros enfoques críticos²¹ del orden mundial, pudieran subliminalmente considerar a los propios talibanes como un movimiento social contra hegemónico que ha liberado a la población afgana del imperialismo occidental, la corriente neogramsciana podría percibir, más bien, a los talibanes como un contra movimiento reaccionario y antimoderno al negar derechos individuales fundamentales adquiridos, sobre todo en la población femenina.

Respecto a la otra vertiente de la teoría crítica, la Escuela de Francfort, –que analizamos indirectamente a través de Sanahuja–, si bien fue Max Horkheimer quien le puso el nombre en contraposición al positivismo en las ciencias sociales, es el pensamiento de Jürgen Habermas el que vincula a dicha Escuela con la teoría de las relaciones internacionales. La distinción no es baladí, pues, a nuestro entender, mientras la primera generación tenía una orientación neomarxista, el enfoque habermasiano puede definirse ya como postmarxista. Esto explicaría la influencia predominante de Kant en los autores habermasianos que se alejan de los análisis rupturistas y que simpatizan con algunos de los sub enfoques liberales mencionados anteriormente, como el republicano, así como con la socialdemocracia como proyecto político deseable. Un autor relevante de esta corriente es Andrew Linklater.

21. Nos referimos a ciertas teorías de índole conspiratorias como la de Thierry Meyssan vinculada a gobiernos como el ruso de Vladimir Putin.

En síntesis, este enfoque kantiano de la teoría crítica se caracteriza por un decidido compromiso con un universalismo cosmopolita que reconozca y valore la diversidad a través de una ética del discurso. Esta asume que la deliberación ciudadana de los asuntos públicos y las cuestiones morales pueden ser resueltas a través del diálogo sin exclusiones y sin privilegios de partida. Esta teoría, llamada de la acción comunicativa, afirma la capacidad de los individuos para alcanzar consensos a través de una interacción significativa basada en la deliberación, argumentación y debate racional. (Sanahuja, 2015: 181) La asunción de la propuesta cosmopolita radica en que, para Habermas, la globalización ha ampliado las posibilidades de daños transnacionales que los Estados se muestran incapaces de enfrentar, y de asegurar las necesidades básicas de su ciudadanía en cuanto a justicia social, bienestar, y seguridad física. De ahí la necesidad práctica para la creación de una comunidad política post-nacional.

Si reflexionamos sobre el conflicto en Afganistán, desde este enfoque, se podría argumentar que mediante la deliberación y el convencimiento racional desde abajo se podría haber ganado progresivamente a la población afgana. A través de una ética política desde la transparencia y la empatía, –como intentó sucintamente llevar a cabo el general Stanley McChrystal– se debería haber demostrado que las instituciones liberales protegerían los derechos de los más vulnerables y mejorarían claramente la calidad de vida de la población en su conjunto. Sería algo así como una transculturación ética y convincente contra el dogmatismo religioso islámico y no, como lo intentó hacer la Unión Soviética, mediante la imposición y la violencia institucional.

Estas dos visiones que definen *strictu sensu* a la teoría crítica de las relaciones internacionales, es decir, la orientación del materialismo histórico transnacional o neogramscianismo y la óptica cosmopolita o habermasiana, son complementados por otras perspectivas que deben incorporarse dentro de las teorías críticas en su acepción general como son las teorías feministas y el enfoque decolonial.

Las teorías feministas buscan el cambio emancipatorio en el orden mundial apostando por la igualdad entre mujeres y hombres, en cuanto a roles, normas, instituciones, participación y reconocimiento. (Sanahuja, 2018:117) La teoría feminista se incorpora a las relaciones internacionales a finales de la década de los ochenta y tiene orientaciones heterogéneas. El feminismo liberal, desde la propia Revolución Francesa, a través de figuras como Olympe de Gouges, y en la actualidad autoras como J. Ann Tickner, V. Spike Peterson, Anne Sisson, o Cynthia Enloe, entienden la desigualdad de hombres y mujeres como una violación de los principios liberales fundamentales, siendo su objetivo primordial aplicar los principios de libertad, igualdad y justicia, a ambos sexos. Trasladado al terreno internacional, este sub enfoque apuesta en primer lugar por la supresión de los obstáculos jurídicos que han negado a las mujeres las mismas oportunidades que a los hombres. ¿Dónde están las mujeres? se preguntan las feministas liberales. (Sanahuja, 2015: 253) Frente a esta ruta de la igualdad, el feminismo radical propone la ruta de la diferencia. Estas autoras como Gayle Rubin, Sandra Whitworth, Jacqui True, Marysia Zalewski, distinguen a los hombres de las mujeres por su espíritu de dominación, racionalidad y capacidad ejecutora, contra el pacifismo, sensibilidad y empatía de

las mujeres. Estas cualidades femeninas serían superiores a los atributos masculinos derivándose de ello la pertinencia de insertar su visión en las instituciones y en las relaciones internacionales. Ello permitiría reconfigurar el orden mundial en clave pacifista. El feminismo radical en las relaciones internacionales amplía el eslogan “lo personal es político” a “lo personal es internacional” para procurar recuperar la esfera privada como un espacio político y subrayar así el modo en que el poder en esta esfera permea a la otra, a la internacional. (Sanahuja, 2015: 258) A diferencia del feminismo liberal y radical, el feminismo postcolonial –Gayatri Spivak, Homi Bhabha, o Chandra Mohanty– critica a los anteriores al tratar a las mujeres como una categoría homogénea, ignorando las diferencias culturales, de clase, de raza, y de ubicación geográfica. Ello explica su interés por la identidad y la cultura, la raza y el género. (Sanahuja, 2015: 266)

Si se intenta especular desde los sub enfoques feministas sobre Afganistán, podríamos aventurarnos a aseverar que las mujeres han sido instrumentalizadas por parte de todos los bandos para luego ser abandonadas a su suerte por las potencias occidentales. Desde un punto de vista liberal, las mujeres apenas fueron insertadas en las instituciones creadas durante la ocupación. Siempre fueron una minoría incómoda. Además, en el ámbito privado, la Sharia seguía normalizando la vida familiar en desmedro de la igualdad de derechos. Desde la aproximación radical, la crítica a EEUU, a las instituciones internacionales, y a los gobiernos afganos post talibanes, sería más contundente aún ya que las mujeres fueron obviadas en los procesos de negociación aceptando los condicionantes impuestos por los talibanes desde el primer momento. Esto

significa que la tesis sobre la superioridad femenina a la hora de abordar los problemas internacionales con relación a los procesos de paz queda automáticamente descartada. Desde el feminismo post colonial el asunto se complica aún más ya que la invasión y la ocupación es vista como un accionar neocolonial contra el que había que luchar. Un camino llevado a cabo precisamente por los propios talibanes en una suerte de lucha por la liberación nacional. Si a ello sumamos la apuesta de la perspectiva post colonial de respetar y comprender las diferencias culturales, quitándonos el filtro occidental, este sub enfoque se enfrenta al dilema de cómo defender los derechos de la mujer afgana al mismo tiempo que se aboga por el respeto y comprensión a la particularidad cultural de los diferentes pueblos de Afganistán. Si extendemos este sub enfoque feminista al ámbito de las relaciones internacionales, esta corriente post colonial reivindica lo específico y subalterno, en pro del particularismo y el relativismo frente al universalismo de las teorías anteriores. Estas teorías universalistas mencionadas son criticadas por ser teleológicas. En esto el enfoque decolonial, *mutatis mutandis*, coincide con el postmodernismo, además comparten el método deconstructivo del análisis al pretender desnudar la ideología colonial y orientalista que están detrás de las relaciones de poder en el ámbito internacional. (Sanahuja, 2018: 119) La tarea primordial consistiría en la revisión crítica para descolonizar la teoría y la disciplina de las relaciones internacionales a partir del reconocimiento de otras perspectivas, tradiciones y teorías no occidentales. No nos queda espacio para presentar las diferencias entre los autores postcoloniales por lo que estas serán tratadas de forma específica en una próxima investigación. Algunos autores de referencia son, Boa-

ventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, o Ramón Grosfoquel.

5. Conclusión

Se ha podido comprobar que el problema geopolítico de Afganistán, así como cualquier otro, puede ser analizado desde diferentes perspectivas en función de los distintos posicionamientos epistemológicos y de los intereses que se hallan detrás de los mismos. No existe aquello que algunos llaman la neutralidad teórica. Empero, a la hora de la verdad, cuando los decisores políticos analizan y toman medidas suelen echar mano de diferentes sub enfoques dentro del troncal en una suerte de eclecticismo pragmático, buscando efectividad y resultados. En el caso de Afganistán, son las teorías neorrealistas y neoliberales, representadas por republicanos y demócratas, las que confluyen eclécticamente en la forma del neoconservadurismo en pro del accionar en la política internacional estadounidense. Un accionar al estilo imperial, en términos negristas y gramscianos, que ha buscado de forma infructuosa combinar las ganancias materiales derivadas del control del territorio afgano, con el consenso y la generación de hegemonía en torno a la venta ideológica del proyecto civilizatorio liberal y democrático. Pienso que el fracaso de esta segunda variable hegemónica, que condicionó la posibilidad de la primera –la material–, se debió en primer lugar al desconocimiento de los referentes culturales e identitarios de la mayoría de las etnias afganas y al papel de sus intelectuales orgánicos como elemento de la superestructura política. A esto hay que añadir la inseguridad

permanente por los continuos atentados terroristas que mermaron la moral de la población afgana y la corrupción generalizada de las instituciones y de la propia sociedad civil obligada a adaptarse a una situación de guerra sin fin.

Ahora bien, al igual que ocurre con las teorías neorrealistas y neoliberales, las teorías críticas pueden ser compatibles hasta cierto punto entre sí, de tal manera que el eclecticismo no solo debe permitirse, sino que puede ser más efectivo y táctico en el terreno práctico de las luchas de los pueblos y de los movimientos sociales que aspiran a transformar el orden social mundial. El dogmatismo y el sectarismo han sido históricamente los dos obstáculos permanentes más relevantes en los Estados subalternos, los movimientos sociales, las organizaciones políticas y los teóricos sociales para poder articular fuerzas contra hegemónicas poderosas y estables en el tiempo. De ahí que el eclecticismo epistemológico relativo, –es decir, dejando afuera, quizás, algunas visiones idealistas insertas en las teorías críticas que pudieran ser incompatibles con el materialismo–, pueda ser un antídoto interesante contra esos males en un contexto de crisis hegemónica del proyecto político, económico y cultural de la globalización liberal. Un eclecticismo materialista entendido epistemológicamente como método instrumental o caja de herramientas que permita analizar una realidad internacional cada vez más compleja e incorporando la ética procesual como *modus operandi* para el planteamiento de cualquier proyecto emancipatorio. Esto quiere decir que la crítica y la democracia, en sentido profundo y radical, deben ser variables independientes de cualquier proyecto emancipador evitando, a toda costa, reproducir ontológicamente auto-

ritarismos pasados que no generan hegemonía transnacional. Un eclecticismo materialista deontológico, superando las limitaciones democráticas de los populismos de izquierda laclausianos, que admita de forma inter seccional, las miradas feministas, post coloniales, neogramscianas, habermasianas, realistas críticas²², pero también, verbigracia, negristas²³, y ecológicas. Para finalizar dejaré algunas preguntas sobre el tapete para seguir reflexionando *a posteriori*: ¿Cuáles son los retos a los que se enfrenta las teorías críticas de las relaciones internacionales para salir de la subalternidad epistemológica? ¿Cómo pueden superarse y complementarse las visiones sectoriales? ¿Cómo estas teorías podrían vincularse a la praxis de los movimientos sociales transnacionalmente? ¿Cómo se podría insertar hegemónicamente la interculturalidad y el diálogo entre “civilizaciones” en la agenda internacional frente a las teorías predominantes del choque cultural?

Bibliografía

Acemoglu, D. (Aug 20, 2021) Why Nation-Building Failed in Afghanistan. *Project Syndicate*. <https://www.project-syndicate.org/commentary/afghanistan-top-down-state-building-failed-again-by-daron-acemoglu-2021-08> (Consulta: 10/09/2021)

ACNUR (12 de octubre, 2021) La crisis en Afganistán se agrava con la bajada de las temperaturas. *Naciones Unidas* [Nota informativa]. <https://news.un.org/es/story/2021/10/1498282> (Consulta: 20/10/2021)

22. Por influencia de Edwar Carr (2004).

23. De Toni Negri, autor de Imperio (2002).

Aznar, J.M. (10 de septiembre, 2021) Entrevista a José María Aznar por John Muller. *ABC*. https://www.abc.es/espana/abci-jose-maria-aznar-11-s-mas-atentado-acto-guerra-202109100053_video.html (Consulta:10/09/2021)

Barbé, E. y Soriano, J.P. (2015) “Del debate neorrealismo-neoliberalismo a la (Re) construcción del discurso dominante en relaciones internacionales”, en C. del Arenal y J.A. Sanahuja (coords.) *Teorías de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, p.e. 127-156.

Bernabé, M. (2012) *Afganistán: Crónica de una ficción*, Barcelona, Debate.

Carr, E.H. (2004) *La crisis de los veinte años (1919-1939)*, Madrid, Catarata.

Arenal, C. y Sanahuja, J.A. (Coords.) (2015) *Teorías de las relaciones internacionales*, Madrid, Tecnos.

Cox, R. (1981) “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory” en *Millennium: Journal of International Studies*, vol.10, nº2, p.e.126-155. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/03058298810100020501>

Cox, R. (1983) “Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method”, en *Millennium: Journal of International Studies*, vol.12, nº2, p.e. 162-175. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/03058298830120020701>

Gilpin, R. (1981) *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gramsci, A. (1981) *Cuadernos de la cárcel*, México, Era.

Grasa, R. (2015) “Neoliberalismo e institucionalismo. La construcción del libe-

- ralismo como teoría sistémica internacional”, en C. del Arenal y J.A. Sanahuja (coords.) *Teorías de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, p.e. 97-125.
- Hakami, A. (2010) *Crisis política y económica en Afganistán* [Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/11189/>
- Hardt y Negri. (2002) *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Hardt y Negri. (2007) *La Multitud y la Guerra*, México, Era.
- Hobsbawm, E. (2003) *Historia del Siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- Huntington, S. (2001) *El Choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós.
- Independent (August, 16, 2021) Bush rompe el silencio sobre la retirada de Afganistán e insiste en que el ‘sacrificio’ no fue en vano. *Independent*. <https://www.independentespanol.com/politica/ee-uu/afghanistan-bush-tropas-talibanes-biden-b1904268.html> (Consulta: 04/09/2021)
- Keohane, R. (1988) “International Institutions: Two Approaches”, en *International Studies Quarterly*, vol. 32, nº4, p.e. 379-396.
- Kissinger, H. (August 25, 2021) Why America failed in Afghanistan? *The Economist*. <https://www.economist.com/by-invitation/2021/08/25/henry-kissinger-on-why-america-failed-in-afghanistan> (Consulta: 10/09/2021)
- Miller, L. (November 17, 2021) Afghanistan 2001-2021: U.S. Policy Lessons Learned. *Internacional Crisis Group*. [Testimonio] <https://www.crisisgroup.org/asia/south-asia/afghanistan/afghanistan-2001-2021-us-policy-lessons-learned> (Consulta: 27/11/2021)
- Molina, E.M (2018) *La Filosofía Política de Toni Negri*, Sevilla, Atrapasueños.
- Molina, E.M (2019) “El concepto de hegemonía en las relaciones internacionales: una crítica a Andreas Antoniadés” en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol.14, p.e. 427-436.
- Moravcsik, A. (1997) “Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics”, en *International Organization*, vol.51, nº4, p.e. 513-553.
- Moure, L. (2015) “El realismo en la teoría de las relaciones internacionales: génesis, evolución y aportaciones actuales”, en C. del Arenal y J.A. Sanahuja (coords.) *Teorías de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, p.e. 61-95.
- Said, E. (16 de octubre, 2001) El choque de ignorancias. *El País*. https://elpais.com/diario/2001/10/16/opinion/1003183207_850215.html
- Salomon, M. (2002) “La teoría de las relaciones internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones”, *Revista Electrónica de Estudios Internacionales (REEI)*, vol. 4, p.e. 1-59. <http://www.reei.org/index.php/revista/num4/articulos/teoria-relaciones-internacionales-albores-siglo-xxi-dialogo-disidencia-aproximaciones>
- RNE. (18 de agosto, 2021) Entrevista a Joseph Borrell. *RTVE*. <https://www.rtve.es/noticias/20210818/borrell-ocurrido-afghanistan-derrota-del-mundo-occidental/2160740.shtml> (Consulta: 25/08/2021)
- Sanahuja, J.A. (2015) “Los Desafíos de la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales”, en C. del Arenal y J.A. Sanahuja (coords.) *Teorías de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, p.e. 157-188.

Sanahuja, J.A. (2018) “Reflexividad, Emancipación y Universalismo: Cartografías de la Teoría de las Relaciones Internacionales” en *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 70/2, julio-diciembre, p.e.101-125. http://www.revista-redi.es/wp-content/uploads/2018/08/5_estudios_reflexividad_emancipacion_universalismo_sanahuja-1.pdf

Soriano, R. y Mora, J.J. (2006) *Los Neo-conservadores y la Doctrina Bush*, Sevilla, Aconcagua.

The White House. (16 de agosto, 2021) Declaración del presidente Biden sobre Afganistán. *The White House*. <https://www.whitehouse.gov/es/prensa/discursos-presidenciales/2021/08/16/declaraciones-del-presidente-biden-sobre-afganistan/> (Consulta: 25/08/2021)

U.S Department of State. (2020) *Agreement for Bringing Peace to Afghanistan between the Islamic Emirate of Afghanistan which is not recognized by the United States as a state and is known as the Taliban and the United States of America*. Recuperado de <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/02/Agreement-For-Bringing-Peace-to-Afghanistan-02.29.20.pdf> (Consulta: 25/08/2021)

Watson Institute. (2021) *Cost of War*. Recuperado de <https://watson.brown.edu/costsofwar/figures/2021/WarDeathToll> (Consulta: 10/09/2021)

EVALUACIÓN DE LA ESCUELA MODERNA EN LA DIDÁCTICA DE LAS IDEAS IGUALITARIAS. ¿UNA PRIMITIVA EDUCACIÓN FEMINISTA?

ASSESSMENT OF THE MODERN SCHOOL IN THE DIDACTICS OF EGALITARIAN IDEAS. A PRIMITIVE FEMINIST EDUCATION?

Antonio Nadal Masegosa

Universidad de Málaga, Málaga, España.
antonionm@uma.es

Recibido: octubre de 2021
Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Análisis cualitativo, educación, Escuela Moderna, evaluación, historia de la educación, mujer.

Keywords: Qualitative analysis, education, Modern School, evaluation, history of education, woman.

Resumen: El papel de la mujer en la Escuela Moderna, experiencia pedagógica de principios del siglo XX, y básica e internacionalmente conocida por el fusilamiento, en 1909, de su creador, Francisco Ferrer Guardia, es una temática interesante de investigación. Añadido a ello, y quizás aún más importante, es conocer cómo se transmitía –y si así realmente sucedía– una educación igualitaria, y cómo se enfrentaba a una arcaica sociedad de múltiples formas, a través de la coeducación de niñas y niños, y de publicaciones específicas dentro del *Boletín de la Escuela Moderna*, órgano de expresión del centro educativo.

Abstract: The role of women in the Modern School, a pedagogical experience from the beginning of the 20th century, and basically and internationally known for the execution, in 1909, of its creator, Francisco Ferrer Guardia, is an interesting research topic. Added to this, and perhaps even more important, is to know how an egalitarian education was transmitted –and if it really happened–, how it faced an archaic society in multiple ways, through coeducation of girls and boys, and with specific publications within the Modern School Bulletin, the journal of this educational place.

1. Introducción

Imaginemos un Estado español en el cual la Inquisición se había abolido hacía solo poco más de 60 años. Una población con un altísimo analfabetismo, con una am-

plísima incultura, unos niveles de trabajo infantil considerables, un régimen que tenía a una creciente población, procedente en gran parte del entorno rural, bajo los dictámenes de una nueva dictadura industrial, en la cual la producción, bajo la consideración de las personas como meros recursos humanos, era la norma. Una enseñanza en manos casi al 100% de la Iglesia Católica, con escuelas, relativamente escasas, destinadas mayoritariamente a la élite, y que segregaban a niños y a niñas. Aún hoy, en el Estado español, y un considerable número de lugares en el planeta, hay escuelas que segregan, por no hablar de las atrocidades que pudieran narrarse de lugares como Afganistán o Arabia Saudí. En el entorno, por una parte, menos propicio que podamos imaginar, iba a nacer una escuela que pretendía, desde la enseñanza, revertir todo lo narrado, siendo una de sus herramientas la coeducación de niñas y niños (Nadal, 2019a).

Pero también hemos de considerar otro contexto. Pese a que, en el Estado español, los niveles de ilustración alcanzados en otros lugares europeos no eran los mismos, la Barcelona de aquel tiempo –finales del siglo XIX, principios del XX–, sin ser el París o Londres de la época, sí era un espacio con un interés creciente por la ciencia y el conocimiento, así como un territorio en el cual el movimiento obrero, pese a sufrir duros golpes y represiones previas, seguía en marcha, y era, crecientemente, consciente de la importancia que conllevaba la instrucción, y así lo atestiguaban sus escritos y resoluciones congresuales.

La Escuela Moderna, por tanto, de inicio, trataría de abrirse paso entre hostilidades y afinidades, pero teniendo en cuenta el enorme poder de quienes nada tenían que ver ni con su práctica, ni con su ideario, ni por supuesto con sus fines transfor-

madores y emancipadores. De hecho, la coeducación de niñas y niños se iniciaría haciendo el menor ruido posible, ese ruido que hoy, aún, no desean, en determinados casos, las instituciones públicas o privadas para que no se cuestione nada de sus prácticas.

No era sencilla la tarea, puesto que, además, existía la necesidad de que familias confiaran a sus hijas a la Escuela Moderna, con más factores añadidos. Difícilmente, en la Barcelona de la época, para algunos núcleos familiares, era posible prescindir de la labor de las niñas, ya fuera como cuidadoras de familiares con enfermedades, de niños y niñas aún más pequeños/as, o incluso como trabajadoras en industrias o el campo. Sumemos a ello el precio de la matrícula de la escuela. Ello podría hacernos pensar que las niñas que asistieron a la Escuela Moderna fueron, si es que era una categoría válida para la época, de clases medias, acomodadas, burguesas. Difícil establecerlo por los apellidos del alumnado, pero sí que sería cierto que habría algo así como una matrícula progresiva en función de la capacidad adquisitiva de madres y padres, y más verídico aún, que la escuela, pública probablemente en el sentido más estricto de la palabra, siempre fue deficitaria en lo económico, pero esto, realmente, no afectaría, básicamente, a su viabilidad real. La causa de ello, de la frase anterior, y sigue omitiéndose –como tantas otras cuestiones, cuando se habla de la Escuela Moderna, y cuando se tratan tan alto número de temáticas–, cómo no, era debido a un hecho relacionado con una mujer, sin la cual no existiría la Escuela Moderna. Esto lo veremos más adelante.

El objetivo del presente artículo es mostrar una experiencia que tantas veces queda fuera de la historia del feminismo

y de la educación emancipadora, desde el análisis y la evaluación, atendiendo a los diversos condicionantes, para lograr comprender cómo las ideas igualitarias no solo se escriben, o difunden, sino que se practicaron, dentro de un entorno no precisamente propicio.

2. Por qué llamarlo solo contexto histórico, cuando podemos llamarlo contexto patriarcal. La resistencia

Algunos datos pueden ponernos en situación –sobre todo para las y los lectores más jóvenes–, ya que es muy importante contextualizar y, a ser posible, no alejarnos en demasía de la comparación con la realidad actual, de la que venimos. Por ejemplo, en el Estado español, salvo en el pequeño intervalo de la II República, las mujeres no han tenido el derecho a divorciarse hasta 1981 y, aún entonces, la aprobación de la Ley del Divorcio trajo consigo una considerable polémica (Martín de Santa Olalla, 2001).

Tras la promulgación de la Ley 14/1975, de 2 de mayo, sobre reforma de determinados artículos del Código Civil y del Código de Comercio sobre la situación jurídica de la mujer casada y los derechos y deberes de los cónyuges, las mujeres comenzaron a tener la mera opción de abrirse una cuenta bancaria, por ejemplo. Es decir, solo a partir de entonces, “comienza la redención de la mujer, suprimiendo la licencia marital y dotándola de capacidad de obrar por sí sola” (Zarraluqui, 2012: 3). La discriminación y desigualdad de las mujeres en el Estado español durante la práctica totalidad del siglo XX implican un buen número de actividades que las

mujeres, por el mero hecho de serlo, no podían hacer y que, en la actualidad, en gran parte, son considerados derechos (Rodríguez, 2019).

Si el contexto inmediatamente posterior a la Escuela Moderna no estuvo precisamente, ni tan siquiera, próximo a la aplicación de los derechos humanos con respecto a las mujeres, hasta el final de la dictadura franquista, el previo tampoco le fue especialmente favorable. Las madres de las hijas de las alumnas de la Escuela Moderna habían sido (de)formadas para un rol fundamental, asignándoseles, durante la segunda mitad del siglo XIX, el cuidado de la familia y la crianza de la descendencia, quedando, en teoría, restringido prácticamente todo lo demás (Saloma, 2000).

No sería estrictamente necesario dedicar páginas y páginas a la represión política, social, y en todos los ámbitos de la vida cotidiana, que sufrían las mujeres, pues ya las habría. Sin embargo, hay otra historia, de la cual es posible que no haya tantas páginas escritas, pero que contribuye a la forja de un sueño, y de los inicios del feminismo. Esas familias monoparentales de mujeres, esas prostitutas organizadas teniendo en cuenta las condiciones de la época, esas niñas que eran cabeza de familia mientras que sus padres y madres trabajaban, ocupándose de personas dependientes y niños y niñas de más corta edad, y todo ese número, creciente con la industrialización de Barcelona, en este caso, que eran tan clase trabajadora como los hombres, y que la historia no puede ignorar por más tiempo (Marín, 2009). Hay más. En la creciente lucha obrera de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los patrones tradicionales de acción colectiva en la calle –tanto en Cataluña como fuera de ella– se materializaban en

forma de ataques a las oficinas donde se recaudaban los consumos y levantamiento de barricadas, y ahí estaban las mujeres, cuya presencia llegaba hasta el punto de encabezar manifestaciones y a la vez actuar como diques contra la represión militar (Rubí, 2011).

Aún hoy, sigue siendo bastante desconocido el papel que tuvieron mujeres como Louise Michel, que, desde la Comuna de París, fue todo un referente de lucha, también muy vinculada con la educación (Di Paola, 2021). No es casual, y no lo olvidemos: probablemente nos llegaría antes información sobre un feminismo primitivo que derivó en ultraderecha y nazismo (Ortega, 2016), que sobre la primera organización feminista fundada y dirigida por mujeres, como fue la Sociedad Autónoma de Mujeres de Barcelona, activa a partir de 1889, e impulsada por la espiritista Amalia Domingo Soler, la anarquista Teresa Claramunt y la republicana, masona y librepensadora Ángeles López de Ayala (Montagut, 2010). Se conoce, y se difunde, hasta por el partido político español Ciudadanos (Nerín, 2018), a Clara Campoamor, omitiéndose el verdadero origen de las organizaciones feministas, obviándose que la citada Teresa Claramunt, precisamente, fue la Louise Michel de Sabadell, Barcelona (Fernández, 2018). El feminismo burgués que nos vende que el sufragismo era el objetivo de la lucha de las mujeres, y que esto es lo que debe enseñarse en sus centros de enseñanza y medios de comunicación, bajo mi punto de vista, está bastante alejado de lo que realmente pretendió el movimiento feminista primitivo: el “feminismo catalán de principios de siglo no se centrará en la demanda del voto ni en los derechos políticos de las mujeres. En lugar del sufragismo, promueve los derechos de las mu-

jes en los ámbitos educativos, culturales y laborales” (Pradas, 2006: 115).

Un hecho histórico a destacar, en el sentido de lo que se viene comentando, sería la huelga de las siete semanas del sector textil de Sabadell de 1883, con la citada Claramunt entre sus protagonistas, que “junto a otras militantes femeninas, creó en 1884 la sección de trabajadoras anarco-colectivistas, siendo elegida secretaria junto a Gertrudis Fau, mientras que la presidenta fue Federación López Montenegro” (Vega, 2019). Este es el feminismo primitivo que se podría estar omitiendo en explicaciones universitarias sobre las luchas de las mujeres dentro del Estado español, exposiciones, vídeos universitarios, charlas... Hubo un alto número de mujeres que no eran procedentes de la nobleza, como lo fueron Emilia Pardo Bazán (Burdíel, 2019) o Concepción Arenal (Caballé, 2018), y pareciera que, aún, partir desde el privilegio implicara que los nombres de las privilegiadas de nacimiento prevalecieran sobre quienes lucharon desde abajo. Las luchas obreras no se muestran en ocasiones, quedan las de mujeres de orígenes privilegiados que a continuación vamos a leer (Medina, 2006; Sierra, 2002), y ello es lo que se enseñaría en algunas universidades: “En España el Feminismo se gestó de otra forma. A principios del siglo XX surgen grandes mujeres feministas: María Lejárraga (mejor conocida como María Martínez Sierra), Margarita Nelken, Clara Campoamor” (Seara, 2018: s. p.).

En todo caso, no podemos dejar de conjugar factores. Por un lado, la idea generalizada de las mujeres como ángeles del hogar, es decir, la ideología de la domesticidad en la España del siglo XIX, que era una peculiar amalgama de nociones tradicionales, ideas religiosas y valores burgueses (Aresti, 2000). Sin embargo, había

también otro tipo de mujeres, no precisamente del tipo nobleza-liberal-burguesa, sino trabajadoras y luchadoras en la calle, no desde la pluma y el privilegio de salón: en esos años fueron realmente las mujeres obreras las que mayoritariamente se manifestaron contra las quintas y embarques y entendamos que, por ejemplo, en las protestas de Barcelona previas a la Semana Trágica, mujeres y niños eran quienes encabezaban las manifestaciones (Bermúdez, 2018).

Aún hoy, pareciera que la historia la escriben en ocasiones, o bien quienes desean solo nombrar a las representantes de su ideología, o bien quienes representan a los/as vencedores/as, que no desean mostrar los trapos sucios: en las manos del profesorado está que la enseñanza, también del feminismo, no forme parte de una didáctica de la historia, dentro del sistema instructivo vigente, que sea un proceso de domesticación de la humanidad al servicio de los/as poderosos/as (Fernández, 1998). Las feministas como Claramunt, precisamente, eran, y son, de las que no obtienen simpatías, puesto que mostraba extrema intransigencia y purismo contra todo tipo de colaboración con sectores políticos (Vicente, 2006), y ello implica que ningún grupo o individualidad académica con intereses partidistas pudiera apropiarse de su legado.

Cuestión fundamental, en líneas generales, es entender la respuesta a la situación por parte de decenas de mujeres anónimas, que ahora pueden representarse en Claramunt, dentro de un entorno en el que las mujeres se pretendía que fueran poco más que esclavas, hecho corroborado legalmente: La discriminación legal de las mujeres se garantizó, en la España de la Restauración borbónica a la que tanto contribuyó Cánovas del Castillo, a través

del Código Civil (1889), Penal (1870) y de Comercio (1885) (Vicente, 2005). Es posible considerar necesario reiterar la dificultad en concebir un mundo así para las mujeres, que, burkas aparte, podrían tener hasta similitudes con el nuevo, a la par que viejo, régimen talibán reinstaurado en Afganistán, de nuevo en 2021, y hasta no se sabe qué fecha.

El objeto de este epígrafe no es realizar una revisión histórica del papel de las mujeres y de los orígenes del feminismo obrerista, si bien hemos de ser conscientes de que los estudios sobre el movimiento obrero en el Estado español se han ocupado muy puntualmente de considerar las connotaciones de género inscritas en el devenir de su pensamiento y de sus prácticas (Espigado, 2002; Puente, 2016). Es por ello, y por un mínimo de memoria histórica, que hemos de considerar la mención a dos luchadoras más del contexto catalán en el que seguimos puesto que, junto a las ya citadas, representan una base fundamental y una herencia cultural feminista para las primeras décadas antes de la involución provocada por la dictadura franquista (Lora, 2017).

Sin la investigación realizada para este artículo (a través de una metodología cualitativa de análisis documental de fuentes primarias, complementada con fuentes secundarias), nunca podría haber llegado a la conocida como primera sindicalista catalana, Isabel Vilà i Pujol. Vilà, por ejemplo, participó en el mitin de afirmación internacionalista del 30 de agosto de 1872 en Sant Feliu de Guíxols (Girona), arengando con estilo pedagógico y simple, contribuyendo a la consolidación local de la Asociación Internacional de los Trabajadores, una agrupación no precisamente republicana, sino de orientación libertaria y contra la clase política (Gelabertó, 2001).

Teresa Mañé, que usaba el seudónimo de Soledad Gustavo, es la segunda luchadora fundamental que no puede ignorarse, bajo mi punto de vista. Amiga personal de Francisco Ferrer Guardia, estudió magisterio, sin titularse. Pese a ello, abrió una escuela para niñas en Vilanova i la Geltrú, Barcelona, y en 1888 firmó para crear la Confederación de Amigos de la Enseñanza Laica, denunciando que la mujeres recibían escasa formación por culpa, entre otras cuestiones, de la religión, presentando Mañé una consigna muy clara e inequívoca: “la mujer será lo que debe ser: libre como el hombre” (Moreno, 2004: 72).

3. La necesidad de una investigación crítica sin omisiones

La mencionada Teresa Mañé lo tenía claro, y así lo difundía: “critica los fundamentos de la religión; plantea que Dios no ha hecho nada para mejorar las condiciones sociales de mujeres” (Cuadrada y Puente, 2016: 32). La Escuela Moderna aún lo haría con mayor contundencia, escribiendo que, respecto a la higiene, que la suciedad católica dominaba en España (Ferrer, 2010). Probablemente sea más que necesario tener en cuenta estas cuestiones para el análisis que a continuación acontece.

Cualquier tipo de investigación en ciencias sociales que pretenda ser crítica debiera basarse, en la medida de lo posible, en las fuentes primarias. Resultado de lo contrario, sería lo que ya otrora se pudo comprobar con respecto a la Escuela Moderna: o se omite directamente de la historia de la educación, o se habla negativamente de ella sin ningún tipo de fundamentación en base primaria alguna (Nadal, 2018). Es ahora cuando se re-

cuerda una cita anterior, ahora, aún, con una mayor base:

¿será cierta, también para el caso Ferrer, la desesperada afirmación de que la historia la escriben siempre los vencedores (y sus intelectuales)? Cuando ya no queda, a escala ciudadana, capacidad de reflexión ... la propaganda ... es verdad histórica (Solá, 2004: 75).

Hasta en sectores progresistas de los años justamente previos al nacimiento de la Escuela Moderna, incluso en votaciones de congresos internacionales, hasta “un 60% se mostraban contrarios a la coeducación” (Ballarín, 1989: 260). Siguiendo los posicionamientos de Claramunt, quienes por algunos sectores podrían considerarse como posibles profesionales afines, como vemos, no lo serían tanto, y por ello sería que realmente, no habría coeducación de sexos en la España de la época. Lo que impondría la Escuela Moderna iba a ser una revolución: “Incluso en las escuelas laicas –la Institución Libre de Enseñanza de Sabadell, por ejemplo– los niños estaban separados de las niñas en pisos distintos. Existía un grave prejuicio de tipo moral y social contra la educación mixta” (Delgado, 1979: 104-105). Es muy importante separar conceptos realmente opuestos, bajo mi punto de vista, y tanto el feminismo obrerista emancipador no se considera que guarde gran relación con el feminismo burgués, como la Escuela Moderna con la Institución Libre de enseñanza, donde se reproduce

el “ethos” cultural de la pequeña burguesía, se educan líderes, élite que gobierne. La Escuela Moderna, bien al contrario, lo que desea es acabar de una vez por todas con ese sistema social dentro de su campo de acción (Monés, Solá y Lázaro, 1980: 144).

Ayer y, por qué no, también hoy, es posible considerar que “en una sociedad je-

rárquica y clasista, como ha sido siempre la española, cuestiones como el sexo, el estado civil y la clase social determinan el lugar que debe ocupar el individuo dentro de la sociedad” (Cantizano, 2004: 81). La Escuela Moderna pretendía revertir dicho proceso, igualando de forma absoluta a niñas y a niños.

Un dato, de los que hasta la fecha es difícil leer en las fuentes históricas que desprecian a la Escuela Moderna, e incluso en aquellas obras que parecieran hagiografías, es que sí hubo una mínima segregación por sexos, lo cual contrasta con, también, fuentes primarias que veremos más adelante. En el *Boletín de la Escuela Moderna* (1901-1903), esta recomendaba encarecidamente a cuantas sociedades e individuos se propusieran establecer escuelas racionales, las fundaran mixtas, o de ambos sexos, en las cuales niñas y niños asistieran en unión a las mismas clases para recibir la misma instrucción. Bastaría, según esta publicación, con que una hora al día, todo lo más (en la Escuela Moderna se destinaban tres horas semanales), se juntaran a las niñas para que se dedicaran a costura y bordados, mientras los niños estudiaban otra materia, que a su vez las niñas podrán estudiar fuera de clase o durante las horas de recreo.

Esta cuestión ahora mencionada sería bastante poco conocida, pudiéndose leer en el citado boletín cuatro asignaturas solo para niñas: corte y costura, flores artificiales, bordado artístico y economía doméstica. Ello sería una contradicción con todos los textos que se mencionarán a continuación, y con sus autoras, si bien no se encontraría descripción de estos hechos diferenciales y segregadores en las obras de Ferrer (2009; 2010).

Habría distintas hipótesis relacionadas con la segregación mencionada. La pri-

mera de ella, el contexto patriarcal de la época, y por supuesto, que dicha segregación sexual, precisamente, sería lo que más normalizaría a la Escuela Moderna dentro de su entorno. Este centro de enseñanza comenzaría su andadura con solo doce niñas, y esta baja cifra no era en modo alguno casual, y así se expresa en su fuente primaria: consideraban que debían estar en absoluta vigilancia, en previsión de cualquier desprestigio malintencionado que, acerca de la coeducación de niñas y niños, hubieran podido introducir arteramente los rutinarios enemigos de la que sin duda era una nueva forma de entender la educación (Ferrer, 2010). Efectivamente, toda segregación, en cualquier centro, sería la norma. La unión de niñas y niños, básicamente, ya era una gran provocación. Es muy fácil la crítica descontextualizada que podemos efectuar hoy. Si analizamos todo lo descrito hasta el momento, más bien hablaremos de una valentía notoria. A veces, la investigación histórica, política y/o social, tiene unos sesgos difícilmente asumibles. El siguiente titular será una prueba de ello.

4. Ferrer y sus mujeres... o el origen feminista de la Escuela Moderna

En el primer cuarto del siglo XXI, y pese a determinada música producida, vendida y difundida por multinacionales (Guzmán, 2018; Illescas, 2019), a priori debiera pensarse que las mujeres no son propiedad de nadie, al menos, si obviamos cuestiones de proxenetismo y trata de blancas, por ejemplo. Igualmente, en ámbitos académicos, nunca consideré que existiría la posibilidad de encontrar en un libro sobre Francisco Ferrer Guardia, tomado de una

universidad estatal, un titular del tipo Ferrer y sus mujeres, circunscrito a la vida sentimental del fundador de la Escuela Moderna. Pero así fue (Avilés, 2006). El nombre de este epígrafe es la antítesis de la filosofía y del enfoque del artículo, pero sirva de muestra para entender el nivel de lo que podemos encontrar cuando empleamos fuentes secundarias en la investigación del asunto que nos ocupa.

Ni en las fuentes, digámoslo así, enemigas, leí que la Escuela Moderna no pudo existir sin mujeres, que fueron la base de la institución, o que inundaron las páginas de su boletín. Pero así fue. De hecho, obviando la explicación preliminar, prácticamente el primer capítulo de *La Escuela Moderna* (Ferrer, 2010) es La señorita Meunié. Al igual que hoy, desde la enseñanza, a todo tipo de temáticas políticas o sociales, se abordan obviando la cuestión económica, como si el dinero, o el ánimo de lucro, no estuvieran detrás de casi todo, lo mismo sucede cuando se aborda la Escuela Moderna, focalizando todo en Francisco Ferrer Guardia, y hasta en su privada vida sentimental. Pero, bajo mi punto de vista, siempre hay que ir más allá.

A través de la masonería, en París, y una vez dominado el idioma francés, Ferrer tuvo acceso a personas de alto poder adquisitivo, dado que les impartía idioma castellano. Un par de las alumnas a las que dio clase son fundamentales en la Escuela Moderna, pero la base de la existencia de esta última es la citada Ernestina Meunié. Acaudalada, conservadora y católica convencida, evolucionó, transitó, o como se le desee considerar, a unas ideas enormemente próximas a las de Ferrer, especialmente tras un viaje con él y otra alumna más, por Europa.

El progreso hacia las ideas igualitarias, que posteriormente serían impartidas en

la Escuela Moderna, en el caso de Meunié, implicó que cesara su admiración hacia el clero, el hombre y su justicia que realmente está al servicio de los poderosos, hacia el ejército que lo mismo defiende, y hacia todo lo conectado con la autoridad y el gobierno, como afirmó en una carta fechada el 2 de noviembre de 1899 (Archer, 1911), año en que participaría, con anterioridad, en el mes de junio, como representante de la Sociedad Progresiva Femenina, en la Conferencia Feminista Internacional celebrada en Londres (Arkininstall, 2014). Quizás por primera vez, en cualquier tipo de escrito sobre la Escuela Moderna, puede afirmarse, en base a la fuente anterior, que el origen de esta experiencia única, al margen de toda la tradición pedagógica libertaria previa y el contexto de la Barcelona de 1901, fue una feminista.

Si Meunié murió en la primavera de 1901, dejando una casa valorada en cerca de un millón de francos, y aún mayor herencia a Ferrer, y la Escuela Moderna inició su andadura pocos meses después, está claro con que fondos fue. Pero hemos de sumar a la historia a la segunda alumna viajera de Ferrer: Leopoldina Bonnard. No solo alumna, sino joven maestra (había sido profesora en París), sería docente de la Escuela Moderna hasta 1905 (Delgado, 1979: 115), aportó capital al proyecto, se convirtió en la segunda mujer de Ferrer (Cappelletti, 2012) y escribió, a modo de libro de texto para el centro educativo, *Nociones de idioma francés*, editado por la escuela.

5. Coeducación y didáctica de las ideas igualitarias

Al igual que crear un oasis de libertad en prisiones se antoja una empresa de enorme complejidad, hasta ilógica, e incluso

incoherente para el hecho punitivo que implican esas instituciones, inaugurar la coeducación de sexos en centros educativos –aún en uno solo y conocido–, la enseñanza mixta, para cualquiera que haya logrado entender la situación de las mujeres en la España de inicios del siglo XX, que logre contextualizar cuál era el status quo, ya no solo sería complejo, ilógico para la lógica de la época, o incoherente para no sufrir la represión de gobiernos políticos o de facto, sino que, bajo mi punto de vista, era casi un suicidio, colocarse prácticamente un cartel de pena de muerte en el cuerpo, como así finalmente sería.

Es el propio Ferrer (2010) el que afirmaba, literalmente, cómo se guardó bien de propagar públicamente su propósito, reservándose hacerlo privada e individualmente: a toda persona que solicitaba la inscripción de un alumno, le preguntaba si tenía niñas en su familia, siendo necesario exponer a cada padre las razones que apoyan la coeducación, y aunque el trabajo lo consideraba pesado, lo valoró como fructífero.

En el inicio de la Escuela Moderna, curso 1901-1902, se comenzaba la andadura con doce niñas y, a través del *Boletín de la Escuela Moderna*, a final de curso, ya se había pasado a 32 de ellas, finalizando el siguiente curso 1902-1903 con 34 niñas. Algunos de los nombres conocidos de profesoras de la Escuela Moderna fueron las hermanas María, Ángeles y Soledad Villafranca, y por supuesto, Clemence Jacquinet, primera directora del centro educativo, profusa escritora en el *Boletín de la Escuela Moderna*, y autora de uno de los primeros manuales de la institución, cuyo título fue *Compendio de Historia Universal*, editado en 1902.

La fuente primaria fundamental con la cual podemos conocer la difusión de las

ideas igualitarias en la Escuela Moderna es su citado órgano de expresión, su boletín. Desde la portada de su segundo número, cuyo título fue “Necesidad de la enseñanza mixta”, es decir, desde el treinta de noviembre de 1901, este espacio revolucionario se fue quitando la careta y apostando por esa igualdad que era la base de su fundación. Desde entonces, la enumeración que podría hacerse de los artículos en el boletín, apostando por la coeducación, la educación de las mujeres en sí, y las ideas igualitarias, es considerable: Letourneau: “Solidaridad de los sexos”, (año I, núm. 2, 30 de noviembre de 1901), Maximiliana Biais: “Enseñanza Superior de la Mujer en Turquía”, (año I, núm. 7, 31 de mayo de 1902), Ida R. Séé: “Cambios Necesarios” (año I, núm. 8, 30 de junio de 1902), Renée Rambaud: “Un Quinteto Interesante” (año II, núm. 1, 31 de octubre de 1902), René Chaughi: “La mujer esclava” (año II, núm. 3, 31 de diciembre de 1902), Odette Laguerre: “Las Estudiantes en la Universidad de París” (año II, núm. 7, 30 de abril de 1903), Juana Rino: “La servidumbre de la Mujer” (año II, núm. 7, 30 de abril de 1903), Paul Robin, “Coeducación” (año IV, núm. 4, 31 de diciembre de 1904), José Casasola, “La Educación Racional II”, (año V, núm. 3, 30 de noviembre de 1905), Eva: “La Educación de la Mujer” (año II, segunda época, núm. 1, 1º de enero de 1909)... (Velázquez, 2008).

Si el *Boletín de la Escuela Moderna* tuvo un total de 62 números –hasta que el Estado español encarceló y asesinó a Ferrer–, encontramos 31 escritos inequívocamente escritos por mujeres, en las 17 primeras publicaciones, dentro de las cuales hay un alto número de escritos sin firma, o con firma ambigua, que probablemente tuvieron como autoras a

mujeres, especialmente a la mencionada Jacquinet (Nadal, 2019b).

Debe quedar clara la idea: no solo se unió a niños y niñas en un mismo espacio para ofrecerles las mismas oportunidades, se fue mucho más allá. Cuando hablamos de esas mismas oportunidades no hablamos de un proceso que implicara la demagógica propuesta del mismo currículo para todo el alumnado, toda la vida, sin ir más allá, sino que, establecida una mínima base, cada estudiante podía elegir estudiar e investigar aquello que quisiera, proceso que se iniciaba con el denominado primer año normal, abandonando todo aquello que no le hubiera sido útil, en ningún caso, hasta el momento. Las ideas que se expresaban en el *Boletín de la Escuela Moderna* por la liberación de las mujeres eran altamente explícitas en ocasiones, así como también lo era la lucha de algunas de sus autoras.

En el quinto boletín de la escuela, en un escrito (firmado por una mujer) titulado “La rémora”, se podía leer sin género de dudas, y nunca mejor dicho, como una mujer se avergonzaba porque su director/confesor le prohibía realizar determinadas lecturas que contribuyeran a su liberación: el objetivo de esta joven era la salvación cristiana, y la gloria celestial. La mujer que narraba lo anterior, emancipada, calificaba a aquella sometida a la autoridad de su confesor como bella ignorante, y la conclusión del artículo es que la cadena, la venda, seguía ahí, y el confesionario seguía siendo una dura traba para el progreso.

Las ideas de igualdad trascendían e iban en la dirección de la superación de la enseñanza basada en la admiración de príncipes y princesas –como en la actualidad tenemos en los colegios el concurso, cada

año, llamado Qué es un rey para ti–, y podía leerse como no todo el mundo vestía como la nobleza de las capitales, la rusticidad era simpática y franca, y una muchacha limpia y laboriosa podía gozar de la paz del alma y de la salud del cuerpo: había que huir de la impertinencia y vanidad, también, de las bachilleres y de sus vestidos de seda, todo ello a través de un texto, no firmado, en el sexto boletín de la escuela, con el título “Pensando en vosotros”.

En este mismo último boletín mencionado también encontramos un texto, metafórico, por el progreso, titulado “El manantial y la balsa”, pero lo más importante es quien lo firma: Odette Laguerre (1903a), fundadora en Francia de “Educación y Acción Feminista” (McMillan, 2000: 213). Junto con la también feminista francesa Ida R. Sée, también firmarían el escrito, anteriormente mencionado y citado, titulado “Cambios necesarios”, y él se expresaba claramente como era necesario que las jóvenes cesaran para siempre de ser esos preciosos cachivaches de lujo que eran hasta la edad de veinte o veinticinco años, pasando después a convertirse en seres desgraciadamente impersonales y amorfos cuando el matrimonio no les completaba: debían disponerse a vivir una vida propia, con lo que seguramente podrían desarrollar nuevas y poderosas energías, y actuar de forma positivamente racional y humana. Como podemos observar, la educación y la difusión que pretendía efectuar el órgano de expresión de la Escuela Moderna iba más allá de las niñas del centro, alcanzando a sus madres y a la población en general.

La importancia de Laguerre (1903b) es fundamental, así como la claridad de sus escritos, siendo la Escuela Moderna una de sus introductoras en Barcelona, y con ello, en el territorio ibérico. En 1905, sin

ir más lejos, la francesa Sociedad de Educación y Acción Feministas le publicaría, dentro de su colección Educación Feminista, su libro titulado *Qué es el feminismo*. Es tal la trascendencia de este escrito que tanto la Biblioteca Nacional de Francia como la multinacional Hachette Livre lo volvieron a editar en octubre del año 2014.

Atendiendo al respeto fundamental a la fuente primaria, probablemente, no hay mejor forma de darnos cuenta de hasta qué punto llegaba la claridad y la expresión de ideas de esta valiosa mujer que la transcripción directa de lo por ella firmado en el número 8, año II, del *Boletín de la Escuela Moderna* publicado el 31 de mayo de 1903 bajo el título “Trabajos manuales”:

Explicadme por qué las manos de la mujer, mejor que las del hombre, hayan sido hechas para barrer, lavar, coser, encender el fuego o remover una salsa.

El hombre, dirán, se ha reservado los trabajos que exigen fuerza muscular, y ha dejado a la mujer los que exigen especialmente destreza y paciencia.

No veo que vigor de bíceps reclama el oficio de farmacéutico, ... ni en el de relojero, ... ni en el de expedicionero, ni muchas otras profesiones sedentarias acaparadas por los hombres.

En Turquía los soldados hacen media, y nadie lo encuentra raro; pero suponed en Francia o en España un hombre haciendo media ...

No deben deducirse de estas observaciones que ha de trastornarse todo en nuestro sistema de educación manual, enseñando a los niños la cocina y la costura, y a las niñas la carpintería y la horticultura. No trastornaremos nada. Preferimos la evolución a la revolución.

Lo que podemos razonablemente pedir es que por la educación manual, como por la educación intelectual, se eleve el nivel del

saber femenino y se atenúe la preocupación de la desigualdad de los hechos. Ya es tiempo de enseñar a los niños que no hay trabajo despreciable para ellos que sea bueno para las niñas (10).

Quizás lo dejaron pasar por alto, pero párrafos anteriores, podía leerse “Las Estudiantes en la Universidad de París”, y no, no es una errata, es un lenguaje inclusivo primitivo y sin miedos. Además, las ideas de dicho texto, de nuevo, son inequívocas, y nada mejor que citarlas, de nuevo, textualmente, como muestra de respeto, e incluso, de admiración:

1. Una joven que se respeta sabe hacerse respetar en todas partes y no tiene necesidad de que su virtud sea rodeada de vigilantes. La mejor protección que puede dársele consiste en desarrollar en ella el sentimiento de su dignidad, y, por tanto, en favorecer la extensión y la consistencia de su personalidad en vez de restringirla, como se ha hecho hasta aquí.
2. La presencia de las mujeres en las reuniones públicas, lejos de ser un elemento de desorden, es, por el contrario, una condición favorable que se impone a todos los principios de conveniencia, de cortesía y de moralidad que los hombres olvidan harto fácilmente entre sí.
3. La coeducación, que aproxima los sexos en un pensamiento serio, en un objeto útil, en una labor común, no ofrece ninguno de los peligros que nacen precisamente de la separación de los sexos, de la ignorancia en que se hallan el uno del otro, de no conocerse, de no mirarse recíprocamente más que con preocupaciones sentimentales o sensuales.

El interés intelectual que despierta el estudio hecho en común aparta los ensueños románticos, así como los fomentan nuestras rancias costumbres actuales (1903:6).

Bajo mi punto de vista, aún hoy, en demasiadas ocasiones, es difícil encontrar reflexiones, por ejemplo, de la contundencia de las últimas dos líneas. Y ello en el caso de que realmente hayamos superado todas las rancias costumbres de hace más de un siglo.

6. Conclusiones

Probablemente, de las mejores maneras que hay de transmitir las ideas igualitarias es poniéndolas en práctica. Y cuando desde la teoría se está en el camino, pudiera ser que este pudiera emprenderse:

la mujer no debe estar recluida en el hogar. El radio de su acción ha de dilatarse fuera de las paredes de las casas: debería ese radio concluir donde llega y termina la sociedad. Más para que la mujer ejerza su acción benéfica, no se han de convertir en poco menos que en cero los conocimientos que le son permitidos: debieran ser en cantidad y en calidad los mismos que el hombre se proporciona (Ferrer, 2010: 105).

Las mujeres, así se entendía en este espacio pedagógico, lo podían todo. No debía tener ningún límite en su formación, en su desarrollo, en su expansión, hasta lograr una igualdad, la cual no era dentro del capitalismo, sino dentro del mundo nuevo, libertario, al que aspiraban tanto Ferrer como la Escuela Moderna. Tener medios, difundir ideas abiertamente feministas, construir una alternativa real, ofrecer misas de la ciencia los domingos, y hasta tratar de impartir educación sexual... en aquella época, y aún hoy en determina-

dos territorios, son una pena de muerte. Y así fue.

El resultado de evaluar la didáctica de las ideas igualitarias de la Escuela Moderna, a través de la fuente primaria que es su boletín, es algo al alcance de cualquier investigadora o investigador, y ofrece, siempre, una amalgama de resultados, en muchos de los cuales es más que sorprendente ver en la fecha que estaban datados los escritos, y dentro de qué contexto. La igualdad habría sido la máxima, y ella se producía a través de todos los medios de los que la escuela disponía, que eran básicamente los que Ferrer había recibido a través de una mujer, como vimos. Por supuesto, la máxima, tras siglos de opresión, que obviamente, hacen mella.

Al igual que se mira para otro lado al aflojar el tema de la esclavitud y la muerte tras el coltán, o de la explotación laboral extrema que hay tras nuestra tecnología, ropa o fuentes de energía, o de cómo las mujeres siguen sin derechos humanos en tan alto número de lugares –siendo un lugar, bajo mi punto de vista, ya un alto número, en este caso–, hemos de considerar, a la hora de hablar de transmisión de ideas igualitarias, que quizás hubiera, antes de lo que nos contaron, y de quienes nos contaron, mujeres, y hombres, que ya lucharon por ello, y que en lugar de premios, pagaron con exilio, e incluso muerte, su verdadero anhelo de igualdad. Va por todas ellas, y ellos, este texto. Por los/as olvidados/as, los/as anónimos y, por supuesto, los/as silenciados/as.

Bibliografía

Archer, W. (1911). *The life, trial, and death of Francisco Ferrer*. New York: Moffat, Yard and Company.

- Aresti, N. (2000). "El ángel del hogar y sus demonios: Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX." *Historia contemporánea*, 21, 363-394. DOI: <https://doi.org/10.1387/hc.15898>
- Arkininstall, C. (2014). *Spanish Female Writers and the Freethinking Press, 1879-1926*. Toronto: University of Toronto Press.
- Avilés, J. (2006). *Francisco Ferrer y Guardia. Pedagogo, anarquista y mártir*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Ballarín, P. (1989). "La educación de la mujer española en el siglo XIX." *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, 8, 245-260. DOI: 10.14201
- Bermúdez, A. (2018). "El discurso católico ante la Semana Trágica y el Barranco del Lobo de 1909." *Revista Digital Guerra Colonial*, 3, 5-22. <http://www.guerracoloniales.com/medias/files/3.1.-el-discurso-catolico-ante-la-semana-tragica-y-el-barranco-del-lobo-5.pdf>
- Boletín de la Escuela Moderna* (1901-1903). Año I (Núm.1-8), Año II (Núm. 1-9). <http://biblioteca.ferrerguardia.org/fons/arxiu-digital-ffg/publicacions-i-documentos/boletin-de-la-escuela-moderna.11/09/2021>.
- Burdiel, I. (2019). *Emilia Pardo Bazán. Españoles eminentes*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Caballé, A. (2018). *Concepción Arenal, la caminante y su sombra*. Barcelona: Editorial Taurus / Fundación Juan March.
- Cantizano, B. (2004). "La mujer en la prensa femenina del XIX." *Ambitos: Revista internacional de comunicación*, 11-12, 281-298. <http://hdl.handle.net/11441/67571>
- Cappelletti, A. (2012). *Francisco Ferrer y la pedagogía libertaria*. Madrid: Tierra de Fuego / LaMalatesta Editorial.
- Cuadrada, C. y Puente, G. (2016). "A debate: entre «feminismo» anarquista y el feminismo burgués." *Feminismo/s*, 28, 25-47. DOI: <http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.01>
- Di Paola, P. (2021). "Una furiosa paladina della bontà: Louise Michel, emozioni, carisma e anarchia." *Memoria e ricerca*, 67(2), 295-312. DOI: 10.14647/100881
- Delgado, B. (1979). *La Escuela Moderna de Ferrer i Guardia*. Barcelona: Ceac.
- Espigado, G. (2002). "Las mujeres en el anarquismo español (1869-1939)." *Ayer, Revista de Historia*, 45, 39-72. <http://www.jstor.org/stable/41324839>
- Fernández, A. R. (2018). *Reformulaciones en la enseñanza de la historia. Feminismo para alumnos universitarios de Didáctica de las Ciencias Sociales*. Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Granada.
- Fernández, M. (1998). *La cara oculta de la escuela: educación y trabajo en el capitalismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ferrer, F. (2009). *Principios de moral científica*. Barcelona: Fundació Ferrer i Guàrdia.
- Ferrer, F. (2010). *La Escuela Moderna. Edición de Luis Miguel Lázaro, Jordi Monés y Pere Solá*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Gelabertó, J. C. (2001). "Isabel Vilá, de Llagostera, lluitadora social i pedagoga." *Revista de Girona*, 205, 32-35. <https://revistes.udg.edu/revista-girona/article/download/15339/19185>

- Guzmán, J. (1 de noviembre de 2018). *La polémica que encierra la letra de Romeo Santos en "Quiere Beber (Remix)"*. Heabbi. <https://heabbi.com/polemica-letra-romeo-quiere-beber>. 30/08/2021.
- Illescas, J. E. (2019). *Educación Tóxica: El imperio de las pantallas y la música dominante en niños y adolescentes*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Laguerre, O. (1903a). "Trabajos manuales." *Boletín de la Escuela Moderna*, Año II (núm. 8), 9-10. <http://biblioteca.ferrer-guardia.org/fons/arxiu-digital-ffg/publicacions-i-documents/boletin-de-la-escuela-moderna>
- Laguerre, O. (1903b). "Las estudiantas de la Universidad de París." *Boletín de la Escuela Moderna*, Año II (núm. 7), 6. <http://biblioteca.ferrer-guardia.org/fons/arxiu-digital-ffg/publicacions-i-documents/boletin-de-la-escuela-moderna>
- Ley 14/1975, de 2 de mayo, sobre reforma de determinados artículos del Código Civil y del Código de Comercio sobre la situación jurídica de la mujer casada y los derechos y deberes de los cónyuges. *BOE*, 107, 9413-9419.
- Lora, A. (2017). "La visión ontológica de la mujer y el hombre en el anarquismo español de los años treinta: identidad y género a debate." *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 41, 153-175. DOI: <http://doi.org/10.18172/brocar.3412>
- Marín, D. (2009). *La Semana Trágica: Barcelona en llamas, la revuelta popular y la Escuela Moderna*. Madrid: La Esfera de los Libros, S. L.
- Martín de Santa Olalla, P. (2001). "La ley del divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 14, 519-551. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFSerie5-ECOFOCAC-8682-0A4B-2456-69B706986498/Documento.pdf>
- McMillan, J. F. (2000). *France and Women, 1789-1914: Gender, Society and Politics*. London: Routledge.
- Medina, R. (2006). "Kilpatrick, Susan. Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931). Madrid: Cátedra-Feminismos, 2003. 322 pp." *Letras Femeninas*, 32(2), 227-229. <https://revistas.unav.edu/index.php/rilce/article/view/26631>
- Monés, J., Solá, P. y Lázaro, L. M. (1980). *Ferrer Guardia y la pedagogía libertaria: elementos para un debate*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Montagut, E. (16 de agosto de 2010). "Breve historia del feminismo en Cataluña hasta el final de la guerra civil." *El País*. <http://lacomunidad.elpais.com/memoria-historica/2010/8/16/breve-historia-del-feminismo-cataluna-2>. 30/06/2021.
- Moreno, M. (2004). "Racionalismo y socialización femenina: vivir en laico." *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 11(2), 57-85. <http://hdl.handle.net/10045/56925>
- Nadal, A. (2018). *La Escuela Moderna. Análisis histórico*. Madrid: La Muralla.
- Nadal, A. (2019a). Análisis y valoración de la metodología activa e innovadora de la Escuela Moderna de Francisco Ferrer Guardia en su primer curso académico. De las lecciones de cosas al trabajo individual. En Baena, A. y Ruiz, P. J. (Eds.) (2019). *Metodologías activas en Ciencias de la Educación. Vol. I*. Sevilla: Wanceulen Editorial.
- Nadal, A. (2019b). La mujer como autora en el *Boletín de la Escuela Moderna* en su

- primera época (1901-1903). En Suárez-Villegas, J.-C., Marín-Conejo, S. y Panarrese, P. (Coords.), *Comunicación, género y educación: representaciones y (de)construcciones* (167-170). Madrid: Editorial Dykinson.
- Nerín, N. (1 de mayo de 2018). "Ciudadanos se hace un lío con Clara Campoamor, muerta en el exilio en Suiza." *El Nacional*. https://www.elnacional.cat/es/cultura/ciudadanos-clara-campoamor-albert-rivera-feminismo_263772_102.html. 11/09/2021.
- Ortega, M. (1 de agosto de 2016). "Feministas de camisa negra: de la lucha por el sufragio al fascismo." *El Confidencial*. https://www.elconfidencial.com/cultura/2016-08-01/feministas-camisa-negra-sufragio-fascismo-gran-bretana_1240743/. 10/09/2021.
- Puente, G. (2016). *De Soledad Gustavo a Teresa Mañé (1865-1939)* (Tesis de Máster en Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía). Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género (IIEDG), Universidad de Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad de Gerona, Universidad Politécnica de Cataluña, Universidad Rovira i Virgili, Universidad de Vic, Universidad de Lérida, Universidad Pompeu Fabra.
- Pradas, M. A. (2006). *Teresa Claramunt, la virgen roja barcelonesa. Biografía y escritos*. Barcelona: Virus Editorial.
- Rodríguez, J. R. (2019). *Cien años de desigualdad. La situación legal de la mujer española durante el siglo XX*. XI Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2019). Comunicaciones, 693-724. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7315026>
- Rubí, G. (2011). "Protesta, desobediencia y violencia subversiva. La Semana Trágica de julio de 1909 en Cataluña." *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 10, 243-268. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/24265/1/PYM_10_11.pdf
- Saloma, A. (2000). "De la mujer ideal a la mujer real. Las contradicciones del estereotipo femenino en el siglo XIX." *Cuicuilco*, 7(18), 1-18. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/368>
- Seara, M. (2018). "Historia del Feminismo en España." Voces Visibles. <https://www.vocesvisibles.com/historia-del-feminismo-en-espana/>. 10/09/2021.
- Sierra, V. (2002). "Escribir y servir: las cartas de una criada durante el franquismo." *SIGNO. Revista de la Cultura Escrita*, 10, 121-140. https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/7587/escribir_sierra_SIGNO_2002.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Solá, P. (2004). "El honor de los estados y los juicios paralelos en el caso Ferrer Guardia. Un cuarto de siglo de historiografía sobre la «Escuela Moderna» de Barcelona." *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24, 49-75. <https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/CHCO0404110049A>
- Velázquez, P. (2008). *La Escuela Moderna. Una editorial y sus libros de texto (1901-1920)* (Tesis Doctoral). Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Murcia.
- Vega, E. (21 de septiembre de 2019). "¿Una presencia marginal? Mujeres y militancia en el anarquismo español." *Ser Histórico*. Portal de historia. <https://serhistorico.net/2019/09/21/una-presencia->

marginal-mujeres-y-militancia-en-el-anarquismo-espanol/. 11/09/2021.

Vicente, L. (2005). "Teresa Claramunt, memoria y biografía de una heterodoxa." *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 12(2), 281-307. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v12i2.2985>

Vicente, L. (2006). "Los inicios del feminismo en el obrerismo catalán. Un folleto de Teresa Claramunt." *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 13(1), 183-194. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v13i1.2996>

Zarraluqui, L. (2012). "Eficacia de los pactos familiares." *Revista de Derecho, Empresa y Sociedad (REDS)*, 1, 1-56. <https://vlex.es/vid/eficacia-pactos-familiares-500697866>

LA POLÍTICA CONTRA *EL CAPITAL*. DE LA TEORÍA CLÁSICA DEL PLUSVALOR A LA LINGÜISTIFICACIÓN DE BORIS GROYS

POLITICS AGAINST *CAPITAL*. FROM THE CLASSIC THEORY OF SURPLUS-VALUE TO THE LINGUISTIFICATION OF BORIS GROYS

Angelo Narváez León

Universidad Católica Silva Henríquez, Chile
angelo.narvaezl@gmail.com

Recibido: febrero de 2021
Aceptado: mayo de 2021

Palabras clave: Marxismo, Plusvalor, Política, Lingüistificación, Marx Groys.

Keywords: Marxismo, Surplus-value, Politics, Linguistification, Marx, Groys.

Resumen: En este artículo analizaremos uno de los múltiples recorridos de la crítica y de la política marxista, en la que se cruzan las interpretaciones de la teoría marxiana el plusvalor con la posibilidad de una derivación política de su lectura. Para ellos abordaremos tres grandes momentos de ese recorrido, desde la popularización de la lectura clásica del plusvalor, hacia el surgimiento de las lecturas divergentes dentro de los marcos comunes del marxismo para, finalmente analizar las hipótesis de Boris Groys sobre la subversión del orden lingüístico-representacional de la contradicción capital-trabajo.

Abstract: In this article we will analyze one of the multiple paths of Marxist criticism and politics, in which the interpretations of the Marxian theory of surplus value intersect with the possibility of a political derivation of its reading. For them, we will address three major moments of this journey, from the popularization of the classical reading of surplus value, to the emergence of divergent readings within the common frameworks of Marxism to, finally, analyze Boris Groys' hypotheses on the subversion of the linguistic order-representation of the capital-labor contradiction.

1. Introducción. Un recorrido posible del marxismo

Hacia fines del siglo XIX, y a pesar de las reticencias de Marx, ya existía algo como un marxismo relativamente oficial, propiciado de una parte por la popularización engelsiana y, de otra, por las disputas dentro del Partido Socialdemócrata Alemán (PSdA) que encontraron en la figura de Marx un símbolo signifiicante de legitimación (MEW XXXV:

388; MEW XXXVII: 436). Sin embargo, a comienzos del siglo XX y tras la muerte de Engels, ese marxismo fundante comenzó a experimentar variaciones importantes tanto a nivel epistemológico como político: los trabajos de Hilferding, Bernstein y especialmente los de Kautsky, modificaron de manera sustancial el panorama de los debates marxistas en Europa. La llamada disputa por el revisionismo –*der Revisionismusstreit* (Papke, 1979; Melrose, 2016)– sostenida al interior del PSdA culminaría eventualmente con la escisión de los espartaquistas –Luxemburgo, Liebknecht, Zetkin– quienes tras la derrota de la revolución de 1919 fundarían el Partido Comunista Alemán. Ahora bien, y esto a pesar de sus diferencias, las posiciones en juego en esta disputa descansaron explícitamente en un desacuerdo político y estratégico del horizonte socialista y/o comunista a partir de interpretaciones de las funciones propias de la democracia y el proletariado en una revolución posible; pero también en disputas sobre la validez y representatividad de la teoría marxiana del valor y, por extensión, de la contradicción entre el mundo del capital y el mundo del trabajo. Aun cuando el mismo Marx veía con cierta afinidad la interpretación política que podría haber tenido *El capital* para el movimiento revolucionario en Rusia (MEW XXXV: 408), desconfiaba en ese mismo contexto de una traductibilidad directa entre la abstracción categorial y la organización social (MEW XXXV: 161).

Karl Kautsky por ejemplo, erigió parte importante de su interpretación política de la función histórica del PSdA explícitamente a partir del *Nachlass* marxiano que conformarían la edición de las *Teorías de la plusvalía* (1905-1910), publicado originalmente como el tomo IV de *El capital*. A su vez, ese mismo trabajo preparatorio

le permitiría elaborar sus propias hipótesis sobre la actualidad de la crítica de la economía política en *La cuestión agraria* (Kautsky, 1968: 10). Lenin, por su parte, no tendría mayores problemas en asumir la representatividad histórica de las *Teorías* de Marx preparadas por Kautsky, en la medida que le permitirían realizar un análisis comparativo de la situación del campesinado en Rusia y Europa central, asumiendo subrepticamente las *Teorías* como una ampliación de los márgenes de la teoría marxiana del valor más allá de la propuesta editorial popularizada por Engels con la cuarta edición alemana de *El capital*. Paradójicamente, asumir una posición de representatividad histórica no significó para Lenin la necesidad lógica de derivar las mismas conclusiones políticas propuestas por Kautsky: sobre esa misma base filológica Lenin incluso sostendría después sus críticas en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, donde pondrá la dictadura del proletariado como “la esencia de la doctrina de Marx”, desde donde la apuesta de Kautsky por la democracia parlamentaria suponía, por contraparte, un “olvido de la lucha de clases” (Lenin, 1972: 6). El debate Lenin-Kautsky, como antecedente, daría en algún grado la pauta de comportamiento a las primeras generaciones del marxismo occidental de los debates relativos a la posibilidad de derivación política de una interpretación particular de la teoría marxiana del valor.

Incluso ya alejados histórica y políticamente de los debates de la II Internacional, las generaciones posteriores del marxismo occidental replicaron el debate epistemológico inaugurado por el debate Kautsky-Lenin que situó la posibilidad de una ampliación de la teoría política del marxismo a partir de una revisión de los materiales filológicos del largo recorrido

de la teoría marxiana del valor. Las publicaciones de los *Manuscritos económico-filosóficos*, de los *Grundrisse*, del capítulo IV (inédito) de *El capital* –de especial importancia para el marxismo latinoamericano– y, posteriormente, de la MEGA² (Musto, 2020), modificarían cada uno a su propio ritmo y modo el debate inaugurado en la II Internacional: a saber, cómo leer políticamente la crítica marxiana de la economía política. Una pregunta que el mismo Marx se realizaba, especialmente en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *El capital* (MEW XXXII: 34, 211, 303).¹

A pesar de la ansiedad de Marx, no podría decirse que entre 1867 y 1883 *El capital* haya carecido de una respetable recepción en Europa. La primera edición de mil ejemplares se agotó en poco más de un año, y a ese primer tiraje le siguió una reimpresión facsimilar que también se agotaría al poco tiempo (Tarcus, 2018). Para la muerte de Marx existían traducciones al ruso (Resis, 1970) y al francés (Anderson, 1983), y ya había noticias de proyectos de traducción al polaco y al danés (Miskewitsch, 1989; Blit, 1971; Callesen, 1989). Los países del Este, como las actuales Hungría o Rumania, leyeron *El capital* en el original alemán producto de la influencia lingüística directa o indirecta del Imperio Austro-Húngaro; en los casos de las actuales repúblicas post-soviéticas, enfrentaron la crítica marxiana de la economía política a través de las traducciones rusa y polaca. En términos generales,

1. Si bien la divulgación de *El capital* estuvo especialmente a cargo de las reseñas escritas por Engels, las críticas de Dühring, Rösler y Strasburger contribuyeron a visibilizar la crítica marxiana de la economía política más allá de los espacios asociados directamente a la socialdemocracia alemana (Siemes, 1962: 366).

hacia el último cuarto del siglo XIX, Europa tenía ya una relación más o menos explícita con *El capital*; exceptuando, claro está, países como Italia, España o Portugal que, ante diferencias lingüísticas algo mayores, leyeron *El capital* a través de resúmenes de divulgación como el de Carlo Cafiero, traducciones del resumen francés de Gabriel Deville (Tarcus, 2017) o del resumen alemán de Johann Most (Haker, 2003: 20). Este contexto, sin embargo, no es puramente decorativo.

Hacia fines del siglo XIX, ya existía a nivel europeo y latinoamericano una disputa abierta entre marxistas y anarquistas por el sentido del socialismo y el comunismo como horizontes de transformación de la realidad. Esta disputa, heredera del quiebre de la I Internacional (1864-1876), supuso un enorme esfuerzo teórico, pero no por eso menos estratégico y político, por posicionar conceptualizaciones específicas del capitalismo como ejes interpretativos reales para la comprensión de las condiciones inmediatas de producción y reproducción de las masas trabajadoras. Entre muchas otras dimensiones, una de las apuestas más importantes del naciente marxismo estribó en la popularización de la crítica marxiana de la economía política en abierta oposición a una supuesta carencia de conceptualización crítica de las determinaciones materiales de la realidad por parte de las organizaciones anarquistas (Price, 2013: 35).

La popularización del marxismo requería, por tanto, un mecanismo tan inmediato y comprensible como las propuestas organizacionales anarquistas. Ese mecanismo estuvo desde un comienzo asociado a la pedagogización de la crítica de la economía política: ahora bien, si acaso esa pedagogización implicó simplificación y vulgarización, es un debate a nuestro parecer

propio de la institucionalización disciplinar del marxismo y no de la apuesta estratégica a corto y mediano plazo del marxismo de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La eficacia y eficiencia de la estrategia mostró sus réditos casi inmediatamente con el vuelco marxista –forzado o no– de prácticamente la totalidad de los partidos socialistas y comunistas hacia el primer cuarto del siglo XX: vuelco propiciado, además, por la bolchevización y posterior soviétización de la Revolución rusa y su espectacular campo de influencia internacional. Desde la perspectiva la primera y segunda generación del marxismo occidental (Anderson, 2011), lo que los marxistas tenían, y de lo que sus opositores carecían, era una teoría científica del valor.

2. La interpretación clásica de la teoría del valor

La conceptualización marxista clásica de la contradicción capital-trabajo, que no necesariamente pretende resolver el antagonismo pero sí explicarlo y, en un grado no menor establecer con claridad la materialización concreta de esa contradicción, se sostiene sobre la base de la producción social del valor a través del trabajo productivo. Esta hipótesis podría sintetizarse metodológicamente de la siguiente manera: el capitalista detenta inicialmente los medios mínimos necesarios para la producción (mp), los cuales invierte de manera inmediata como un capital constante (cc) en un escenario abstracto en un proceso productivo específico; este cc, sin embargo, no produce por sí mismo, sino que requiere de la fuerza de trabajo (ft) necesaria para poner en marcha los instrumentos y la transformación de la materia; este segundo aspecto del proce-

so productivo aparece al capitalista como un capital variable (cv)². La contradicción aquí estriba en que en una jornada laboral de tiempo dado (t), el capitalista compra ft a través del salario; sin embargo, esa misma ft produce en un tiempo fragmentario de la totalidad de t los elementos de su propia subsistencia. En el esquema propuesto más abajo (cfr. fig. n°2), eso significa que la ft produce su propio salario en el fragmento a-b, entregando toda la valorización del cc en el periodo b-c directamente al capitalista. Esa valorización de cc constituye, en términos generales, el plusvalor. Este plusvalor, forma excedente del plustrabajo realizado por el trabajador en el periodo b-c, se incrementa en términos absolutos (pv-a) cuando aumenta la jornada laboral, es decir, cuando las horas de la relación b-c se extienden sobre la base de subsistencia a-b; y, se incrementa en términos relativos (pv-r) cuando la jornada laboral disminuye. Históricamente, concluiría Marx según las in-

2. En palabras de Marx: “El excedente del valor total del producto sobre la suma del valor de sus elementos constitutivos, es el excedente del capital valorizado por encima del valor que tenía el capital adelantado en un principio. Los medios de producción, por una parte, la fuerza de trabajo, por la otra, no son más que diversas formas de existencia adoptadas por el valor originario del capital al despojarse de su forma dineraria y transformarse en los factores del proceso laboral. La parte del capital, pues, que se transforma en medios de producción, esto es, en materia prima, materiales auxiliares y medios de trabajo, no modifica su magnitud de valor en el proceso de producción. Por eso la denomino parte constante del capital o, con más concisión, capital constante. Por el contrario, la parte del capital convertida en fuerza de trabajo cambia su valor en el proceso de producción. Reproduce su propio equivalente y un excedente por encima del mismo, el plusvalor, que a su vez puede variar, ser mayor o menor” (Marx, 2010: 252).

interpretaciones clásicas del plusvalor,³ esta última forma de valorización relativa sucede a partir de revoluciones tecnológicas que vuelven más eficiente la función del cv, a la vez que disminuye su presencia. Esta relación, a su vez, era perfectamente comprensible a partir de una hipótesis general sobre el comportamiento empírico de la contradicción:

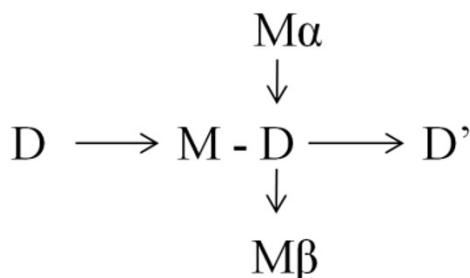


Figura n° 1. Elaboración propia.

El capitalista detenta entonces una cantidad de dinero (D) con el cual compra una cantidad específica de mercancías (M); que, en este caso, es la suma del cc y cv dentro de un proceso productivo. La valorización que la ft-(cv) realizada desde y a partir de md-(cc) se retribuye al capitalista como dinero más ganancia (D'). Aquí, para el capitalista, D' es una ganancia absoluta en la medida que, insiste Marx, su inversión inicial en M-cc se traspa-

rectamente a D', a la vez que su inversión en M-cv valoriza ese traspaso que, a nivel amplio, se traduce en plusvalor. Desde la perspectiva del trabajador, sin embargo, la ft que detenta la oferta como mercancía (M α) que transa por un salario (s) –que es equivalente a la inversión del capitalista en M-cv regulada por el momento a-b–, el cual luego tranza nuevamente por mercancías de subsistencia (M β). Esta es la razón por la cual M α no se transforma en M α' , pues desde la perspectiva del trabajador, la cuantificación de su salario (s), al depender del momento a-b, sólo se traduce en la reproducción de su ft, es decir en subsistencia inmediata. Sus mercancías a disposición no aumentan, sino que sólo se transforman (M β).

Desde esta perspectiva, el marxismo de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, puso especial énfasis en esta dimensión gráfica (restringida: es decir, circunscrita al trabajo productivo directo) de la teoría marxiana del valor, pues permitía pedagógicamente explicar con bastante claridad la derivación política de la hipótesis general: los trabajadores producen valor en el sistema capitalista, por tanto los trabajadores son cualitativamente el sujeto estratégico de la transformación de la realidad.

Ahora bien, este esquema clásico de la producción de plusvalor absoluto y relativo, constituye en términos generales el paradigma a partir del cual se sustentaron análisis tan diferentes en su especificidad como los Rosa Luxemburgo y Henryk Grossmann (Carrique, 2019). El esquema, aparentemente nada más que abstracto, delimitó empíricamente posiciones políticas referentes a, por ejemplo, las disputas salariales socialmente circunscritas a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX: ya que i) de una parte, se apostó por regular legalmente la relación

3. Si bien los debates sobre el plusvalor como horizonte general de la crítica marxiana de la economía política excede por mucho estas páginas, cuando hablamos de una interpretación clásica de la teoría del valor incluimos –con sus variables y contradicciones– trabajos como los de Plejánov, Lenin, Franz Mehring, Rosa Luxemburgo, Lukács, etc., es decir, análisis que derivaron de una lectura de Marx una deducción del trabajador industrial como sujeto estratégico de la realidad. Para un panorama del debate (Fetscher, 1967; Ludz, 1972; Draper, 1977; Nimitz, 2014; Trawny, 2018).

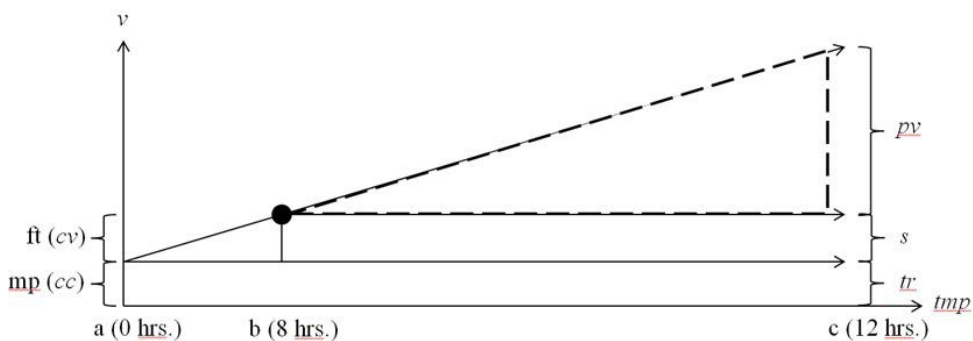


Figura n° 2. Elaboración propia.

ab-bc, es decir, la jornada laboral, a la vez que se apostó por regular legalmente la transformación de *cv* en *s*, es decir, ajustar nominalmente el salario asociado a esa jornada (esta es, dentro del contexto de la exposición histórica de *El capital*, la posición sistemáticamente trabaja por Marx en los capítulos XVII-XX); ii) de otra parte, se apostó por un aumento nominal del salario, pero reduciendo esta vez la jornada laboral, es decir, transfiriendo esa alza salarial desde una reducción del plusvalor absoluto y no sólo del plusvalor relativo. Esta segunda posición que, dependiendo la perspectiva que se adopte puede parecer más o menos radical que la contención del plusvalor relativo, adquirió especial fuerza a comienzos del siglo XX en el contexto de transformación política y aumento de representatividad de la socialdemocracia alemana que derivaría, posteriormente, en el llamado estado de bienestar. Esta perspectiva restringida del valor, es la que fundamentó en definitiva la estrategia sostenida por Bernstein del socialismo como una administración positiva del capital en beneficio de los trabajadores mediante una reducción de las brechas salariales (Bernstein, 1982; 1990; 2018).

3. Más allá de la teoría clásica del plusvalor

El quiebre entre la socialdemocracia y el comunismo, entre muchas otros aspectos, encontró en el problema del salario un espacio especialmente representativo de sus posiciones políticas. Para el comunismo emergente, la posición socialdemócrata implicaba una reducción paulatina de la diferencia entre el plusvalor y el salario que, si bien palpable, podía proyectarse virtualmente al infinito sin representar necesariamente esa proyección una transformación cualitativa de una relación cuantitativa precedente. En términos políticos, esta crítica a la proyección +cuantitativamente infinita de la proyección diferencial de la contradicción capital/trabajo significaba que lo mejor que podía hacer la socialdemocracia era administrar eficientemente el capitalismo, sin por ello dar un paso cualitativo hacia el socialismo. Ese quiebre cualitativo es el que desde el horizonte comunista del siglo XX se dio a entender con el nombre de revolución: es decir, subvertir el orden hegemónico de la contradicción capital-trabajo de tal manera que, incluso existiendo aquí y allá el capital, éste estuviera subordinado

a los intereses del mundo del trabajo y no de su propia producción y reproducción. Teóricamente, esto justificó los capitalismo de Estado, un escenario en el que el capital podía hipotéticamente existir no-capitalistamente en un horizonte de largo alcance de transformación comunista en que, eventualmente, la producción de bienes de subsistencia y goce podría realizarse a partir de una ganancia comercial sin tener necesariamente que subordinar esa ganancia a la producción de plusvalor. Este debate, entre socialdemócratas y comunistas, permeó prácticamente el sentido de todos los debates económicos de los ensayos históricos socialistas, de la Unión Soviética a Yugoslavia (Stambolieva, 2011; Kukić, 2015;) y Cuba.

Los debates sobre la posibilidad de una planificación descentralizada en Yugoslavia y los debates sobre la función del mercado y el dinero en Cuba -especialmente entre 1961 y 1965 (Fuentes de Armas, 2012; Pérez, 2008)- se presentaron explícitamente como propuestas políticas que no asumieron una posición administrativa del capital, sino una posición estratégica de proyección de subordinación del plusvalor al salario, del capital al trabajo: abriendo, a su vez, la discusión política hacia la cuestión de la existencia del capital en un mundo no-capitalista. Ambas posiciones precedentes (la reducción del p_v-a o del p_v-a/p_v-r -y sus consecuencias-), descansan sin embargo en una confianza en la política (constitucional o revolucionaria) como instancia de mediación entre los intereses del capital y los del trabajo: transformándose, incluso, en políticas de Estado. Es decir, transformando el debate de la crítica de la economía política en un debate sobre de la forma y función del Estado.

Lo interesante de este esquema en el contexto del siglo XX, es que en última instan-

cia no sólo es válido para explicar diferentes posiciones dentro del marxismo, sino también más allá y a pesar del marxismo. Tanto el keynesianismo europeo (Mann, 2018) como la apuesta cepaliana latinoamericana (Ocampo, 2013) apostaron por una minimización del conflicto político del capitalismo estableciendo límites variables, pero más o menos precisos, al grado de diferencia que en el contexto de una economía nacional/regional podía tener el plusvalor (p_v) por sobre el salario (s). La regulación del precio de las mercancías de subsistencia, por ejemplo, es una política que buscaba reducir la diferencia entre p_v y s , pero sin modificar la relación ab/bc . Un mecanismo más sofisticado, pero a la postre derrotado a nivel latinoamericano por sobre todo, estribó ya no en reducir la brecha entre p_v y s , sino en virtualmente desdibujarla transformando una parte del salario de los trabajadores en acciones y activos financieros (Gárate Chateau, 2012). Esta transferencia de activos, si bien reconoce paradójicamente el esquema marxista tradicional del plusvalor, lo circunscribe eventualmente a los márgenes de beneficio de la reproducción del capital global.

Sin embargo, y volviendo sobre el argumento central, la popularización de esta interpretación restringida de la teoría marxiana del valor y, por tanto, de la contradicción capital-trabajo, identificó los procesos de proletarianización y de subsumición del campesinado a las exigencias de la proletarianización global como eje de su posible efectividad: de ahí que los marxistas latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX no se hayan sentido del todo incómodos con la Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI), modelo que al menos teóricamente les daba *de facto* la razón al suponer la necesidad

de un proceso estructural de industrialización nacional y, por tanto, de proletarianización de la población (Marini, 1969; Dos Santos, 1966; Bambirra, 1978). Sin embargo, el problema que enfrentó el marxismo aquí fue doble: i) de una parte, por qué teniendo a disposición un argumento perfectamente coherente y consistente (y que, incluso históricamente, parecía confirmarse cada vez más a nivel global), no se producía una transferencia, un traducción, desde el campo de la interpretación lógica al de la movilización política y, ii) de otra parte, qué hacer cuando esa misma coherencia y consistencia entraba en un pantanoso escenario de incertidumbre al transformarse radicalmente la morfología social del trabajo (y la división social del trabajo) a nivel mundial (Antunes, 2003). Ambos problemas, referidos a la interpretación del fetichismo de la mercancía (y la enajenación), y a los procesos de politización asociados al mundo del trabajo aparentemente disociado de ésta matriz del plusvalor, dieron la pauta a los debates políticos de la segunda mitad del siglo XX.

El Estado de bienestar o de compromiso adquirió una fuerza notable tras la II Guerra Mundial, aunque con formas diferentes a nivel global, y habiendo existido antes también. El *New Deal* de los Estados Unidos es irreductible al keynesianismo europeo, y a su vez ambos son irreductibles al desarrollismo latinoamericano. Sin embargo, estas tres formas estuvieron transidas por una misma paradoja relativa a la derivación de una política a partir de una crítica de la economía política: i) de una parte, la tradición marxista (entre otras), vio en parte como un triunfo el establecimiento del Estado de bienestar, en la medida que históricamente respondería a una modificación del Estado a partir de los éxitos y logros de los movimientos

obreros, campesinos y populares. La regulación del capital, las reformas agrarias y las propuestas de normalización de la vivienda, por ejemplo, canalizaron con fuerza esta posición; ii) de otra parte, la tradición liberal asumió el ascenso del Estado de bienestar y su política de compromisos y concesiones, como una estrategia explícita de contención de la influencias del mundo socialista (Mann, 2017).

Para el marxismo, este escenario se transformó en uno de sus mayores obstáculos, pues, siendo el Estado de bienestar un logro del movimiento obrero o una estrategia de contención, en ambos casos lo que se enfrentaba era una forclusión de la política socialista. Esto, en la medida que la condición de posibilidad de los acuerdos y compromisos descansaba en el reconocimiento de la democracia liberal como sistema de referencias para el debate público; y, si se aceptaba este sistema de referencias, en última instancia se estaba aceptando también el sistema de referencias del capitalismo. Así, lo mejor que podía ofrecer la democracia era contener cuantitativamente al capital, pero no subordinarlo cualitativamente al mundo del trabajo. De aquí que Alain Badiou sostenga que el Estado de bienestar sea una antesala liberal para la masificación global del capital-parlamentarismo como signifiante político y económico mundial tras la debacle de la Unión Soviética (Badiou, 2005: 11).

Desde la segunda mitad del siglo XX, entonces, el problema del fetichismo de la mercancía ya no se traducía en el problema gnoseológico e ideológico del paso de la enajenación a la conciencia; sino que en el problema del reconocimiento consciente de la enajenación y, por extensión, en el reconocimiento de distensión de una hipotética voluntad revolucionaria. Paradójicamente, la desconfianza de la teoría

y la confianza en la voluntad se transformó en una absoluta desconfianza de la voluntad y en una reclusión consciente, casi de subsistencia, en la teoría. Para bien o para mal, la Escuela de Frankfurt, en prácticamente todas sus generaciones, fue la expresión de esta transformación que, atendiendo a lo anteriormente expuesto, tiene pleno sentido hayan tendido mano al psicoanálisis como insumo para (ni siquiera justificar, sino que al menos) entender esta nueva posición y correlación. En unos pocos años el horizonte “teológico” del marxismo pasó del *perdónalos Señor, porque no saben lo que hacen*, al *perdónanos Señor, porque sabemos perfectamente lo que hacemos* (Žižek, 2005; 1998).

El capitalismo, en este periodo histórico, apostó por un aumento sistemático de la producción de plusvalor relativo a partir de una revolución tecnológica permanente. Esta apuesta mejoró de hecho el nivel de vida de los trabajadores, al menos dentro del centro del capitalismo global, volviendo inconsistente en términos empíricos la interpretación clásica de la contradicción capital-trabajo. Este escenario, a su vez, propició la confianza depositada por el marxismo occidental en las propuestas socialistas de las periferias del capitalismo y, a la vez, en la posibilidad de un quiebre del capitalismo en sus centros a partir, ya no de los pauperizados, sino de los desplazados. El marxismo comenzó a adecuar su discurso desde la crítica de la explotación a los márgenes de la exclusión, dominación y discriminación, paradójicamente, volviendo cada vez menos representativa la interpretación clásica y restricta de la contradicción capital-trabajo.

Ahora bien, el concepto de periferia fue fundamental en la transformación del marxismo en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en los países del este

europeo reticentes a la influencia soviética –particularmente Yugoslavia– y, por supuesto, en Latinoamérica, donde la dinámica centro-periferia fue conceptualizada con especial énfasis a partir de la noción de dependencia (Bambirra, 1978). En ambos casos, la dinámica centro-periferia supuso una lectura de la contradicción capital-trabajo a partir de la especificidad de los espacios nacionales y continentales que, por diversas razones, no respondían a las condiciones normales de desarrollo de los capitalismos centrales. Lo notable de estas posiciones estuvo en que esto significaba a la vez que el proyecto socialista soviético tampoco daba cuenta de la especificidad periférica en la medida que había logrado situar en el centro de la disputa por la transformación del capitalismo, derivando –por contradictorio que parezca en relación a la dependencia– en una posición de radical autonomía política de la periferia.

La autonomía, asociada a la especificidad de la dependencia de la periferia, se tradujo en una paulatina ampliación y conjugación de la teoría marxiana del valor más allá de sus límites restrictos, llegando a conceder validez y representatividad a tesis como las de Raúl Prebisch y Hans Singer (Ocampo, 2003) o a las de Albert O. Hirschman (1963) y Franz Hinkelammert (1970), bastante alejadas del núcleo analítico tradicional del marxismo. El escenario político de la periferia produjo algo más que suspicacias de parte de la Unión Soviética, lo que se tradujo en una reducción variable de las confianzas (incluido el financiamiento) hacia los partidos comunistas, y en una negación de cualquier viabilidad de los proyectos políticos de las organizaciones no alineadas a la III Internacional.

Paralelamente la Unión Soviética ya había recorrido un largo camino de deslegitimación. Las purgas estalinistas (1933) y el

pacto Mólotov-Ribbentrop (1939) habían provocado el quiebre de los partidos comunistas europeos –especialmente el francés–; los procesos de des-estalinización de Kruschev (1962) no lograron modificar el escenario y, posteriormente, el vuelco propuesto por Brézhnev de una economía productiva hacia una economía de bienes de consumo (1964) constituiría un antecedente inmediato de las *glasnost* y la *perestroika*. Si bien hacia el gobierno de Brézhnev la Unión Soviética ya no contaba con prácticamente ningún apoyo real o simbólico a nivel internacional (exceptuando apoyo forzado de sus economías satelitales), el decurso posterior de la economía soviética implicó un vuelco también de sus principios económicos fundacionales: la interpretación restricta de la teoría marxiana del valor forzó, a decir de Theotônio dos Santos, la necesidad de subsistir capitalistamente⁴. De este modo, prácticamente todos los ensayos de interpretación restricta del plusvalor encontraron sus límites de una u otra manera.

4. Dice al respecto Dos Santos: “Los campesinos rusos habían sido obligados a pagar por la acumulación primitiva que permitía el desarrollo y la industrialización de las regiones más atrasadas de la URSS [...] Rusia no tenía el superávit imperialista que había enriquecido a Gran Bretaña y a la Europa occidental. Al contrario, se veía obligada a pagar por el desarrollo de las regiones más atrasadas de la URSS, del Este europeo, de Cuba, de Vietnam y, más recientemente, de África y Afganistán [...] Por eso, en 1990 se dio esta extraña situación: un plebiscito para decidir el destino de la Unión Soviética mostró el centro del «imperio» votando por la disolución y la «periferia» votando por su conservación. Lo cual evidenciaba que la retórica rusa correspondía quizás a una realidad. El imperialismo soviético era contrario a los intereses del centro (Rusia). En cambio, una Rusia independiente, una relación con Estados nacionales «independientes» de la Unión Soviética podía quizás explotar esos países y ampliar sus bases de acumulación de capital” (Dos Santos, 2007: 306).

4. La lingüistificación del capital

Desde la perspectiva propuesta por Robert Kurz, la implosión y debacle de la economía soviética no es tanto un argumento en favor del capitalismo como uno en favor, paradójicamente, del horizonte económico y político socialista (Kurz, 2002). La tesis de Kurz estriba en que el problema político y económico de la URSS radicó en que ensayó a partir de una política centralizada un ejercicio de distribución de la ganancia capitalista, asociada a los espectaculares índices productivos previos la crisis estacionaria estructural de fines de los 70' –una *Modernisierungsdiktatur* (Kurz, 2002: 227)–, sin por ellos subvertir realmente la subordinación y subsunción del trabajo al capital. Si bien la URSS intentó por múltiples medios evitar los procesos de acumulación, esa misma pretensión mostró la imposibilidad de funcionamiento a mediano y largo plazo de un capitalismo socializado sin acumulación. Las consecuencias de ese proyecto centralizado, con matices por supuesto, resulta análogo desde la perspectiva de Kurz a los ensayos latinoamericanos de mediados de siglo que derivaron en complejos escenarios de estancamiento, inflación y depreciación. La paradoja aquí está en que la URSS hizo propios los principios productivos del capitalismo pretendiendo modificar los aspectos del consumo, los distributivos y acumulativos, volviendo ineficientes esos mismos principios dentro del contexto de competitividad global. Políticamente, la URSS fue el último gran intento por subordinar la economía (en todas sus dimensiones) a una política decisional centralizada, de modo que el fracaso de la URSS es tanto un fracaso económico como político.

Esto significa un argumento en favor del socialismo en cuanto la crítica de Kurz reconoce perfectamente bien las consecuencias de la producción, consumo, distribución y acumulación capitalistas, a la vez que reconoce la imposibilidad de funcionamiento de la producción capitalista sin sus otras dimensiones estructurales: o, dicho de otro modo, el argumento de Kurz supone entender a la URSS como el ejercicio de un Estado político de bienestar llevado al extremo. El límite absoluto del capitalismo, ante el cual no hay salida, al menos desde esa misma perspectiva restringida.

Boris Groys, por su parte, y prácticamente a lo largo de toda su producción teórica, supone el argumento contrario en la medida que estima una valoración realmente comunista de la URSS como un ejercicio de subordinación de la economía a la política (Groys, 2006). Para Groys, la URSS es una experiencia comunista al determinar sus decisiones económicas (especialmente el consumo, la distribución y la pretensión de negación de la acumulación) desde el lenguaje político de todas las formas centralizadas (internacionales, nacionales y locales) del Partido Comunista de la Unión Soviética, por lo que no se puede decir “que la Unión Soviética fracasara económicamente, ya que el fracaso económico sólo es posible en el mercado. Y el mercado no existía en la Unión Soviética”, de modo tal que “aquí ni el triunfo ni el fracaso económico de los liderazgos políticos podría establecerse «objetivamente», es decir, neutralmente, no-ideológicamente”. Esta posición se tradujo, de acuerdo a Groys, en que:

“Ciertas mercancías eran producidas en la Unión Soviética no porque se vendieran bien en el mercado, sino porque formaban parte de una visión ideológica del futuro comunista. Y, por otra parte, aquellas mercan-

cías que no podían ser legitimadas ideológicamente, no se producían. Esto era verdad para todas las mercancías, no sólo para los textos o imágenes de la propaganda oficial. En el comunismo soviético toda mercancía se convirtió en una declaración ideológicamente relevante, tal como en el capitalismo toda declaración se convierte en una mercancía. Uno podía comer comunistamente, alojar o vestirse comunistamente –o también no-comunistamente, e incluso anti-comunistamente. Lo que significa que en la Unión Soviética, en teoría, así como era posible protestar contra los zapatos o los huevos o la salsa entonces disponible en tiendas, también era posible protestar contra las doctrinas oficiales del materialismo histórico. Podían ser criticadas en los mismos términos, porque esas doctrinas tenían el mismo origen que los zapatos, los huevos y las salsas, a saber: las decisiones relevantes del Politburó del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética. Todo en la existencia comunista era del modo que era porque alguien había dicho que de ese modo debía ser, y no de otro. Y todo lo que se decide en el lenguaje puede de la misma manera criticarse lingüísticamente.” (2006: 10)

Aquí la hipótesis (y el largo argumento) de Groys es relevante por dos razones: primero, porque subrepticamente supone la inexistencia de la contradicción capital-trabajo en la estructura productiva de la Unión Soviética y, segundo, porque (no tan) implícitamente da a entender que podemos comprender el lenguaje como el medio y expresión de la política: “La pregunta de si acaso el comunismo es posible está entonces profundamente conectada con la pregunta de si acaso el gobierno, la organización y la administración política pueden realizarse en el lenguaje y a través del lenguaje” (Groys, 2006: 11). Es decir que, si para Groys el comunismo es el proyecto que subordina la economía a la política, entonces “la re-

volución comunista es la transcripción de la sociedad desde el medio del dinero al medio del lenguaje. Es un giro lingüístico al nivel de la praxis social” (2006: 7). Desde la perspectiva de Groys es realmente posible ser comunista en la medida que la política y no la economía signifique la realidad. Por supuesto, eso no significa que el comunismo, como lingüistificación de la realidad, resuelva los procesos empíricos de subordinación de la economía a la política, pues “bajo las condiciones económicas capitalistas, la paradoja puede ser interpretada como un conflicto de intereses y puede resolverse, al menos provisionalmente, por un compromiso en los medios del dinero”. Sin embargo, concluye Groys, “en los medios del lenguaje [...] la paradoja no puede pagarse ni, por consecuencia, disminuirse. Esto implica que si el comunismo se entiende como la traducción de la sociedad a los medios del lenguaje, entonces no promete una vida idílica, sino una vida en la autocontradicción, una situación de la mayor división y tensión internas” (2006: 60).

El problema, por cierto, con la hipótesis de Groys, no es sólo que no ofrece procedimientos de esa misma lingüistificación de la realidad (y que, claro, no tendría por qué pretender entregarlos); sino que, además, implica una confianza radical en la politización decisional de la realidad: lo que, paradójicamente, nos obliga a enfrentar nuevamente la crítica de Kurz. Este ir y venir entre las hipótesis de Kurz y Groys constituyen la gran paradoja de la palabra y la lingüistificación: la gran paradoja de una política socialista (y/o comunista) en el siglo XXI.

A pesar de sus diferencias, Kurz y Groys erigen sus interpretaciones de la Unión Soviética no con la finalidad de criticar o defender –respectivamente– su repre-

sentatividad histórica; sino que en ambos casos la Unión Soviética representa un recurso metodológico para situar la discusión sobre la posible subordinación de la economía a la política en el horizonte de la transversalidad global (aunque diferencial) del neoliberalismo contemporáneo. Es decir, en el sentido de la posibilidad de una politización post-neoliberal.

En el neoliberalismo la contradicción capital-trabajo adquiere una forma particularmente específica (Harvey, 2014; Lazzarato, 2013). Si bien el capital financiero cumple una función determinante en la conceptualización marxiana de largo alcance de la teoría del valor en *El capital* (más allá de los márgenes de su exposición en el tomo I), la tradición del marxismo occidental –al menos hasta el último cuarto del siglo XX, momento en que ya se comenzaban a ver con claridad las dinámicas de los procesos de neoliberalización– tendió a representar el capital financiero a partir de los ritmos del capital productivo; a momentos, incluso, interpretándolo como un especie de resguardo ante los avances de la influencia del mundo del trabajo sobre el mundo del capital. Sin embargo, una vez hegemónico el neoliberalismo, especialmente tras el triunfo revanchista sobre el este europeo y el progresismo latinoamericano, el marxismo tendió a subvertir el orden de los factores atendiendo la lógica del capital productivo a partir de los ritmos del capital financiero.

Si retomamos la contradicción capital-trabajo desde la perspectiva del salario, el escenario es especialmente claro. Hasta mediados del siglo XX la diferencia entre la variación ascendente o descendente (en escenarios de recesión) del salario formal o nominal en relación al salario real se contuvo a partir de políticas públicas

y gubernamentales que, a momentos explícitamente, buscaron contener la posibilidad de estallidos sociales masivos. Las canastas familiares, el control aduanero, la subordinación de la banca al Estado, son ejemplos de la institucionalización de esta mediación centralizada entre los salarios formales y reales. Sin embargo, con el *shock* neoliberal y las políticas de monetarización, esta mediación se desplazó desde la política hacia el mercado (de los medios del lenguaje a los medios del dinero, en términos de Groys).

Esta transferencia implicó el vertiginoso avance y aumento de la representatividad de un tercer factor, el salario ficticio, en orden a satisfacer las necesidades de subsistencia, consumo y goce. Los derechos sociales asegurados en mayor o menor medida por el Estado (vivienda, salud, educación y jubilación, principalmente), atravesaron procesos estructurales de desposesión a nivel global (Harvey, 2007), transformándose rápidamente en bienes de consumo. Imposibilitados los salarios reales de satisfacer esas necesidades (en escenarios ya complejos de inflación para el valor de los salarios reales), el capital ficticio a través de la financiarización de la brecha salarial vino a subordinar económicamente esa diferencia entonces determinada políticamente. Si el capitalismo había logrado capitalizar el mercado a través del fordismo, el taylorismo, el toyotismo e, incluso, el keynesianismo, a lo largo del último cuarto del siglo XX logró mercantilizar de hecho al conjunto de la vida social a través de la neoliberalización. El carácter histórico del neoliberalismo es un problema que excede por mucho estas páginas; pero, si entendemos metodológicamente el capitalismo no como una base sobre la que se pueden adjetivar dinámicas específicas y diferenciales, sino como una di-

námica que se realiza hegemónicamente a partir de la materialización de sus patrones de acumulación, entonces no es posible volver a un capitalismo pre-neoliberal.

Aquí la hipótesis de Slavoj Žižek sobre las transformaciones históricas es de especial interés. Si un cambio es realmente histórico, sostiene Žižek en su interpretación de Hegel, eso no significa que algo previamente existente al cambio histórico no pueda volver a suceder; muy por el contrario, significa que incluso a condición de suceder realmente, ya no significa lo mismo que en su estado precedente (Žižek, 2013: 193). Este argumento resulta imprescindible en la medida que permite tomar una posición crítica en relación a las propuestas post-neoliberales que se pretenden –tomando a Benjamin– depositarios del control sobre el freno de manos del decurso histórico del capitalismo. Es decir, como si la des-neoliberalización pudiese pensarse desde la perspectiva de un Estado de bienestar de acuerdos y concesiones ofertadas (por obligación política centralizada) del mundo del capital al mundo del trabajo.

Uno de los grandes ejercicios del neoliberalismo radica en transferir las coordenadas y referencias de la contradicción capital-trabajo desde el capital productivo al capital financiero; transferencia que en la práctica significa suprimir el horizonte político del capitalismo en virtud de su hipotética autonomía económica, a la vez que logra forzar a través de ese mismo desplazamiento un sentido común de subsistencia que reconoce perfectamente bien las reglas del mercado y de la mercantilización de la sociedad sin dejar espacio inmediatos claros a procesos diferentes de subjetivación. La gran astucia de los procesos de neoliberalización estriba entonces en suprimir lo que para el marxis-

mo del siglo XX existía como condición de posibilidad de su realización: a saber, un mundo posible por fuera del mercado. Sin embargo, ese mismo mundo hoy se reproduce bajo las reglas de la neoliberalización y el sistema de referencias del capital-parlamentarismo.

5. A modo de conclusión

La gran dificultad a la que nos enfrenta el neoliberalismo estriba entonces en una negación sistemática de la efectividad y representatividad de los espacios y principios de utopía y esperanza, por seguir el lenguaje de Ernst Bloch (2007) y David Harvey (2003). Ahora bien, incluso antes de la crisis financiera de 2008-2009, parece cada vez más palpable la presencia de disputas (no solo debates y discusiones) en relación a la supervivencia (o no) del neoliberalismo como realización histórica del capitalismo: eso que Joseph Stiglitz –no precisamente un marxista– llamó el *consenso del post-consenso de Washington* (2004).

A pesar de sus diferencias imponderables, el consenso post-neoliberal no sólo carece de hegemonía a nivel global, sino que por lo demás es un consenso negativo en el sentido que establece un disenso sobre la pertinencia del neoliberalismo, pero no logra consensuar el sentido positivo del disenso. Pero, si existe algún grado de acuerdo, éste radica en la necesidad de un regreso a la política y un retorno de la crítica de la economía política: es decir, desde nuestra perspectiva, en un retorno a Marx.

Sin embargo, una confianza en la transformación de la política –incluso en condiciones de subsunción económica y casi absoluta desventaja– sólo tiene sentido si

se asume de entrada la posibilidad de una debacle catastrófica como resultado: es decir que, si se asume que puede haber tal cosa como un escenario post-neoliberal, ese escenario puede perfectamente resultar cuánto peor que el neoliberalismo contemporáneo. El espectro presencial de esa debacle implica una disputa intransigente relativa a cada signifiante de un horizonte post-neoliberal. O, leyendo ahora a contrapelo la hipótesis de Groys, significa confiar –al menos como apuesta– ya no (por ahora) en la traducción de la economía en política, del dinero en lenguaje; pero sí al menos en la traducción de una política administrativa en una política de proposiciones.

Bibliografía

- Anderson, Perry (2011). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Antunes, Ricardo (2003). *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Badiou, Alain, (2005). *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bambirra, Vanía (1978). *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México: Era.
- Bernstein, Eduard (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo. El revisionismo en la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.
- Bernstein, Eduard(1990). *Socialismo democrático*. Tecnos: Madrid.
- Bernstein, Eduard (2018). *Karl Marx y la reforma social. El socialismo democrático como fruto maduro del liberalismo*. Barcelona: Página Indómita.

- Blit, Lucjan (1971). *The origins of polish socialism. The history and ideas of the first socialist party. 1878-1886* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Ernst (2003). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Callesen, Gerd (1989). Zur Verbreitung der ersten dänischen *Kapital*-Ausgabe, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, 28, 75-80.
- Carrique, Ángel (2019). “La acumulación del capital y el imperialismo: las posiciones de Rosa Luxemburgo comparadas con las de Henryk Grossmann”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 14, 41-64.
- Dos Santos, Theotônio (2007). *Del terror a la esperanza. Auge y caída del neoliberalismo*. Caracas: Monte Ávila.
- Dos Santos, Theotônio (1966). *Crisis Económica y Crisis Política*. Santiago de Chile: CESO.
- Draper, Hal (1977). *Karl Marx's Theory of Revolution. Vol. 1: State and Bureaucracy*. Londres: Monthly Review Press.
- Gárate Chateau, Manuel (2013). *La revolución capitalista en Chile*. Santiago de Chile: UAH.
- Groys, Boris (2006). *Das kommunistische Postskriptum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fetscher, Iring (1967). *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Welt*. Múnich: Piper.
- Fuentes de Armas, Rayza (2012). *El pensamiento económico cubano durante el período 1960-1975*. La Habana: Ediciones Universidad de La Habana.
- Hacker, Rolf (2003). “Die Popularisierung des *Das Kapitals* durch Johann Most”, conferencia ofrecida en Diciembre del 2003 en el marco del foro *Johann Most (1846 – 1906) in Berlin. Vom Sozialdemokraten zum Sozialrevolutionär*.
- Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, David (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Hinkelamert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Hirschman, Albert (1963). *Journeys toward Progress: studies of economic policy-making in Latin America*. Nueva York: Twentieth Century Fund.
- Kautsky, Karl (1968). *La cuestión agraria: estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.
- Kukić, Leonard (2017). Regional Development Under Socialism: Evidence From Yugoslavia. *Economic History Working Papers*, 267, 1-55.
- Kurz, Robert (2002). *Schwartzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. München: Ullstein Taschenbuchverlag.
- Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lenin, Vladimir (1972). *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Ludz, Peter Christian (1972). *Soziologie und Marxismus in der Deutschen Demo-*

- kratischen Republik*. Múnich: Luchterhand.
- Mann, Geoff (2017). *In the long run we are all dead. Keynesianism, Political Economy, and Revolution*. Londres: Verso.
- Marini, Ruy Mauro (1969). *Subdesarrollo y revolución*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2010). *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1956) [MEW]. *Marx-Engels Werke*. Berlín: Dietz Verlag.
- Melrose, Jamie (2016). "Agents of knowledge: Marxist identity politics in the Revisionismstreit", *History of European Ideas*, 42(8), 1069-1088.
- Miskewitsch, Larissa (1989). Die russische Ausgabe des *Kapitals* von Karl Marx, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, 28, 115-124
- Musto, Marcello (2020). "New Profiles of Karl Marx after the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)", *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 49(5), 407-419.
- Nimtz, August (2014). *Lenin's Electoral Strategy from Marx and Engels through the Revolution of 1905: The Ballot, the Streets or Both*. EE.UU.: Palgrave Macmillan US.
- Ocampo, José Antonio (2003). "Los términos de intercambio de los productos básicos en el siglo XX", *Revista de la CEPAL*, 79, 7-35.
- Papcke, Sven (1979). *Revisionismstreit und die politische Theorie der Reform – Fragen und Vergleiche*. Suttugart: Verlag W. Kohlhammer.
- Pérez, Omar (2008). "La estrategia económica cubana: medio siglo de socialismo", *Cahiers des Amériques Latines*, 57-58(1-2), 31-55.
- Price, Wayne (2013). *The Value of Radical Theory. An Anarchist Introduction to Marx's Critique of Political Economy*. Edinburgh: Ak Press.
- Resis, Albert (1970). "Das Kapital Comes to Russia", *Slavic Review*, 29(2), 219-237.
- Siemes, Johannes (1972). Karl Marx im Urteil des sozialen Rechts: Zur ersten wissenschaftlichen Rezension von Marx' *Das Kapital*, *Der Staat*, 11(3), 376-388
- Stambolieva, Marija (2011). *Welfare States in Transition 20 Years after the Yugoslav Welfare Model*. Sofía: Friedrich Ebert Stiftung.
- Stiglitz, Joseph (2004). "The Post Washington Consensus Consensus", conferencia presentada en Barcelona en el foro *Initiative for Policy Dialogue: From the Washington Consensus towards a new Global Governance*.
- Tarcus, Horacio (2018). *La biblia del proletariado*. Traductores y editores de *El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tarcus, Horacio (2017). "Traductores y editores de la "Biblia del Proletariado". La suerte de *El Capital* en el mundo hispanoamericano, *Revista Los trabajos y los días*, 6 (7), 7-66.
- Trawny, Peter (2018). *Der frühe Marx und die Revolution. Eine Vorlesung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Žižek, Slavoj (2013). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londres: Verso.
- Žižek, Slavoj (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.

¿ES POSIBLE CONSTRUIR UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA FEMINISTA?

IS IT POSSIBLE TO CREATE A FEMINIST THEORY OF JUSTICE?

María Isabel Puente Gallegos

Universidad de Valencia, Valencia, España

mapuenga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4949-211X>

Recibido: octubre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

Palabras clave: Derecho al mal, iusfeminismo, justicia, ley, malas mujeres, patriarcado.

Keywords: Right to evil, iusfeminism, justice, law, bad women, patriarchy.

Resumen: Aunque existe una coordinación social, formal y coercitiva que exige la observancia de la ley, en el sistema de impartición de justicia frecuentemente puede apreciarse la exégesis androcéntrica de los juzgadores. Este sistema normativo creado, aplicado e interpretado desde la masculinidad tradicional, categoriza por medio del derecho a las buenas mujeres dentro de la ley, y malas mujeres fuera de la ley. El objetivo de la presente reflexión consiste en prefigurar pautas para reivindicar la dignidad de las mujeres en el acceso a la justicia como sujetos marginados por la heteroaplicatividad de la norma patriarcal. El aspecto metodológico de la presente investigación es de corte cualitativo estrictamente documental. Entre los hallazgos principales de la presente, se encuentra que el feminismo es una configuración efectiva de teoría de la justicia que responde a las necesidades de las mujeres acorde a sus contextos sociales, y que, además, esta praxis no puede ajustarse a una única teoría universalista de justicia ya que no existe una unívoca categoría de mujer. Esto a su vez implica que, las mujeres tengan la prerrogativa a presentar el derecho a ser malas mujeres.

Abstract: Although there is a social, formal and coercive coordination that requires the observance of the law, in the system of administration of justice the androcentric exegesis of the judges can often be appreciated. This normative system created, applied and interpreted from the traditional masculinity, categorizes by means of the right good women within the law, and bad women outside the law. The objective of this reflection is to prefigure guidelines to vindicate the dignity of women in access to justice as marginalized subjects due to the hetero-applicability of the patriarchal norm. The methodological aspect of this research is of a strictly documentary qualitative nature. Among the main findings of the present, it is found that feminism is an effective

configuration of the theory of justice that responds to the needs of women according to their social contexts, and that furthermore, this action cannot be adjusted to a single universalist theory of justice since there is no unambiguous category of woman. This in turn implies that, women have the prerogative to present the right to be bad women.

Financiamiento: La presente investigación fue financiada por el Gobierno del Estado de Guanajuato, México, a través del Instituto de Financiamiento e Información para la Educación como parte del programa de Beca Talentos.

Conflicto de intereses: La autora declara que no existen conflicto de interés. Los financiadores no han tenido ningún rol en: el diseño del estudio; la recolección, análisis o interpretación de los datos; en la escritura del manuscrito, o en la decisión de publicar los resultados.

1. Introducción

A lo largo de la historia del derecho, se han configurado corrientes, conceptos y teorías de la justicia. Desde el código de Hammurabi y los filósofos de la Grecia antigua se aparecen diversas ontologías de la justicia. Celso afirmaba que la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, mientras que Sócrates aseveraba que la justicia es el conocimiento de lo útil y lo bueno. Por otro lado, Trasímaco y Calicles señalaban desde una postura metaética que la justicia no es otra cosa más que lo que le conviene al más fuerte. Por último, Aristóteles dividía a la justicia en universal, como la suma de virtudes

sociales, y en particular, cuando esta impide la generación de desigualdades. Así a lo largo de la tradición iusfilosófica, autores de teorías de la justicia como Rawls, Sen, Marx o Van Parijs han tenido críticas feministas a sus teorías, de los principales señalamientos se advierte que principalmente sus puntos de vista excluyeron la experiencia femenina, o el género. Aunque también existieron sus excepciones como John Stuart Mill, quien mostró especial interés en la búsqueda de igualdad entre sexos. Dicho teórico afirmaba que en general lo masculino no tolera la idea de vivir en igualdad, y su trabajo ha sido excepcional en el campo de la filosofía ya que usualmente los varones no consideraron la libertad y emancipación femeninas en búsqueda de paridad (Camps, 2020: 105). Este anhelo de generalidad busca formar conceptos universalistas de justicia que sean aplicables a experiencias particulares, constituyendo un dilema inextricable para las mujeres y el derecho. Así pues, definir lo que es justo para la sociedad ha concatenado un diálogo intersubjetivo infinito. Entonces, lo justo para las mujeres, se vuelve una categoría que no tiene una ontología unívoca ni en la filosofía ni en el derecho.

Partiendo de la tesis de que el género influye en todas las concepciones del conocimiento, desde la perspectiva de la persona que conoce, así como las prácticas de investigación, es imprescindible tener identificadas las concepciones dominantes en las prácticas de adquisición y justificación del conocimiento que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres porque frecuentemente se les descarta de la investigación, y por ende les es negada la autoridad epistémica (Blázquez, 2012: 22). En los procesos de creación, aplicación, interpretación y edu-

cación jurídica frecuentemente mancillan los modos cognitivos femeninos de conocimiento. Dichas relaciones desiguales de poder refuerzan y reproducen jerarquías de género, entonces, si la ciencia no es ni objetiva, ni neutra, ni universal, ¿por qué la ciencia jurídica sería la excepción?

La división sexual como estructura fundamental del sistema de género, que tiene entre sus elementos centrales en el sometimiento del cuerpo femenino, por medio del cual subyace un conflicto de poder ejercido sobre la capacidad reproductiva de las mujeres es una de las claves desde donde se origina la subordinación-dominación entre los géneros (Rubin, 1975: 166). Esta subordinación que afecta a las mujeres no es estrictamente una cuestión biológica, sino muchas veces, una cuestión de poder que no se ubica exclusivamente en el Estado, sino que se trata de un poder múltiple localizado en diversos espacios sociales como los legales (Barbieri, 1992: 148).

Si bien, las mujeres han sido definidas y caracterizadas desde la mirada masculina, desde todos los campos del conocimiento incluyendo el derecho, donde la categoría mujer está interpretada como inferior a la del hombre, por lo que se omiten a las mujeres de los estudios en la ciencia, siendo lo masculino sinónimo de lo universal, que tienen como consecuencia la creación de relaciones de poder en formas de identidad precedidas por el sexo (Schiebinger, 1991: 379). Esta voluntad de transformar algo que no conocemos, en este caso, las mujeres, en algo que todavía conocemos menos, como la justicia, pone en serios problemas al acceso a la justicia para las mujeres a través del sistema jurídico (Castoriadis, 1987: 72).

Las mujeres comprendidas desde una perspectiva androcéntrica, como lo ines-

encial frente a lo esencial, sólo han tenido lo que los hombres han querido cederles. Por lo que, a partir de la diferencia sexual, en el derecho, se jerarquiza la dignidad de los destinatarios de la norma y las mujeres como lo otro (Beauvoir, 1981: 4). Así pues, el androcentrismo jurídico ha situado categóricamente al hombre como el centro de la ley, la medida de lo justo y como universal de lo humano (Costa, 2017: 2). Para muchas personas, la ley es como visitar un país extranjero, con idiomas ininteligibles, trampas secretas, dogmas rígidos y rituales draconianos que tienen consecuencias tan intimidantes como incomprensibles. No obstante, muchas mujeres sienten que no hay nada para ellas en los contenidos de la ley, ya que no se sienten identificadas con las expectativas de estas, vertidos en los cuerpos normativos (Mackinnon, 2007: 32-33). Esta instauración del derecho es sin duda la instauración de poder, y por lo tanto es un acto de manifestación inmediata de violencia (Benjamin, 1998: 24).

Este androcentrismo jurídico como sistema estructural y sistemáticamente violento para las mujeres no es estático, y si bien, tiene dinámicas cambiantes, también los feminismos representan una propuesta de liberación y reivindicación de la dignidad de las mujeres. Esto puede evidenciarse en las olas del feminismo, donde gradualmente las demandas por emancipación, igualdad y libertad serían eventualmente reconocidas por las sociedades patriarcales y vertidas en los ordenamientos legales, como lo han sido el derecho al voto, el derecho a la educación, derecho a la interrupción legal del embarazo, derecho a recibir la misma paga por igual trabajo, etc.) (Varela, 2014: 2020).

La hipótesis que se plantea es que el feminismo constituye una teoría de la

justicia para las mujeres que se edifica con la ley, sin la ley y a pesar de la ley. Adicionalmente, la presente reflexión no tiene como finalidad crear una ontología de la justicia feminista, por lo que no trata de interpretar qué es lo que debería ser lo justo para las mujeres desde la fenomenología jurídica tradicional; sino que lo que busca es generar bases para que ellas puedan ejercer su prerrogativa al derecho a ser malas mujeres.

2. Métodos

El aspecto metodológico de la presente investigación es de corte cualitativo estrictamente documental. Su naturaleza es descriptiva, analítica y comparativa en relación con el binomio de procesos sociales y legales, en el cual se incluyen epistemologías jurídicas, filosóficas y feministas.

Siguiendo a Sandra Harding, en este estudio no se pretende construir sobre el conocimiento iusfilosófico preexistente, ya que dicho tiene rasgos estructurales, sistemáticos, jerárquicos y dicotómicos que originalmente excluyeron a las mujeres. Lo que aquí se pretende es considerar las experiencias jurídicas de las mujeres, a fin de explicar al feminismo como un sinónimo de teoría de la justicia para las mujeres (Harding, 1998). Por ello, la epistemología y hermenéutica contenidas en la presente son netamente feministas.

Adicionalmente, Eli Bartra puntualiza que la investigación feminista tiene un objeto de estudio particular que son las mujeres, sin embargo, para ella, una investigación no sexista puede realizarse sobre cualquier objeto de estudio (contaminación, transporte, artes) mientras precisamente evite los errores sexistas (Bartra, 2012: 69). Por lo anterior, es necesario precisar

que a diferencia de los estudios no sexistas y feministas, es que si bien, ambos centran su mirada en la importancia y diferencias que nacen por motivos del sistema sexo-género, en los estudios feministas, además de considerar las relaciones de dicho sistema, se tiene la finalidad de mejorar la condición de las mujeres (Eichler, 1997: 12). La estructura de la presente constará de: introducción, metodología, resultados, conclusiones y referencias.

3. Resultados

Si desde el principio se afirmaba que no existe un consenso unívoco de justicia, incluso si la concepción perfecta de la justicia ya existiera, el problema ahora se convertiría en ¿Cómo lograr fines justos a través de medios legítimos? Por lo que una puede entonces buscar una teoría feminista de la justicia como base desde la cual generar propuestas para erradicar las injusticias de género (Putnam, 1995: 298). Por otra parte, el concepto de teoría es definido como “el conjunto ordenado y organizado de proposiciones, relaciones y demostraciones, con que se da una explicación acerca de cierto objeto” (DEM, 2021). En este caso si vamos a hablar de una teoría feminista de la justicia se debe considerar lo justo desde dicho conjunto organizado de proposiciones, relaciones y denostaciones desde una perspectiva que reivindique la dignidad de las mujeres.

Frecuentemente en los ordenamientos jurídicos la justicia figura como un mandato, irrenunciable, imprescriptible e inalienable e imparcial al que toda persona puede acudir, tal como el caso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948), la cual en su artículo décimo a la letra reza que:

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Si bien, las leyes pueden proclamar la igualdad, los derechos y libertades, de forma inalienable, imprescriptible e irrenunciable, es pertinente considerar que las desigualdades, injusticias y opresiones no se erradican por decreto legislativo, este fetichismo jurídico al que refieren autores como Antonio Salamanca Serrano, definen como un objeto al que enajenadamente se le atribuye la fuerza de un poder que no tiene y se le consagra obediencia. Los derechos no son entonces, sino puro texto. Se les pronuncia e invoca y no producen nada (Serrano, 2017: 325). El problema de este formalismo normativista positivista es el horizonte jurídico hegemónico en Iberoamérica, que se extiende en todas las ramas del derecho, y por ello es necesario revisar desde las teorías críticas del derecho y los feminismos los efectos de las leyes, a fin de generar normativa que genere relaciones más simétricas de poder.

Desde una postura crítica al derecho penal moderno, el derecho positivo vigente privilegia la tutela el honor femenino porque este es el honor creado desde una subjetivación procedente de la masculinidad tradicional. O sea que el bien jurídico a tutelar en los tipos penales, es en realidad el honor masculino que se convierte en una carga para las mujeres. Por ello, puede afirmarse que existe un sistema punitivo el cual se define a la Mujer desde un criterio masculino, mediante el cual la ley penal es la escritura de una ideología en la que se ubica a las mujeres en un lugar y en una relación definida desde fuera de ellas mismas (Núñez, 2021: 102).

Respecto a lo anterior, se estima que las mujeres, a diferencia de los sentenciados varones, son condenadas a una media de cinco años más de prisión por la comisión de los mismos delitos, lo cual implica un doble castigo, primero por la comisión de un hecho delictivo, y la segunda determinada por factores asociados al género (Reinserta, 2020: 66). En esta misma materia, concurre una revictimización de las mujeres basada en estereotipos de género, como el sentir que no se les va a creer, que fue su culpa o que no es tan grave la violencia que han sufrido, las cuales se convierten en abstenciones para denunciar delitos (Carranco, 2020: 33).

En la actividad jurisdiccional, los estereotipos de género se vuelven un condicionamiento muchas veces invisible, en el acceso a la justicia para las mujeres. Ello generalmente queda supeditado al cumplimiento del arquetipo de buena o mala mujer. Si bien, es común que los estereotipos pasen desapercibidos o que, incluso cuando se logra advertirlos, existe la tendencia a justificarlos, por lo que es imperativo estar pendientes de su presencia y generar acciones afirmativas y metodologías jurisdiccionales para juzgar sin estereotipos (SCJN, 2020: 63).

Incluso la patriarcalización de la justicia puede ser revisada desde el lenguaje, pues frecuentemente se incurre en sexismo lingüístico cuando un lenguaje resulta discriminatorio por la forma, pues esto afecta también a su contenido. Es decir, que cuando en un discurso, un texto o un mensaje jurídico se emplean estructuras o palabras que ocultan o discriminan a alguno de los sexos, esto vulnera el principio de igualdad (Castro y Bodelón, 2013: 4).

Esta imparcialidad está aún lejos de aterrizar en muchos tribunales. En principio

porque la ciencia jurídica no es ni universal, ni objetiva, ni imparcial, especialmente frente al género. Este sistema sexo-género reflejado en la ley, influye en que las mujeres, performen las características de una buena mujer desde la mirada masculina su acceso a la justicia patriarcal. Por ejemplo, la organización Womens Link Worldwide (WLW, 2021) tiene un concurso anual para denunciar las sentencias más misóginas alrededor del mundo. Algunos de los fallos galardonados se mencionan a continuación:

En Argentina, un pastor evangélico de 59 años había sido condenado por la violación de dos menores de edad. No obstante, en la apelación de la sentencia, su pena le fue reducida a la mitad bajo el argumento de que las víctimas, por su pertenencia étnico-cultural, se consideraba normal que desde temprana edad sostuvieran relaciones sexuales (WLW, 2010). En Afganistán una mujer fue condenada a doce años de cárcel por el delito de adulterio tras haber sido violada por su primo. Le fue ofrecida la conmutación de la pena para compurgarla en libertad, condicionándola a cambio de contraer matrimonio con su agresor (WLW, 2012). En Reino Unido un juzgador exculpó a un reconocido millonario por la violación de una mujer. El argumento de la defensa constituía que el hombre había penetrado a la mujer de manera fortuita al tropezar y caer accidentalmente sobre ella (WLW, 2016). En Brasil un juez penal rechazó radicar numerosas denuncias por violencia intrafamiliar, calificando aquel tipo penal como absurdo y diabólico, su argumento literalmente fue que “el mundo es masculino, dios es masculino, Jesús fue hombre y la mujer es culpable de la desgracia de la humanidad” (WLW, 2010). En España una jueza le negó medidas de protección

a una víctima de diversos tipos de violencia, incluida la sexual. La jueza en su interrogatorio no le creyó a la víctima que hubiera cerrado bien las piernas para evitar su violación (WLW, 2016). Por último, la Corte Constitucional de Colombia ratificó un fallo que consistía en hacer pasar a una convicta por aislamiento por treinta días en un calabozo sin ventanas y con derecho a sólo dos horas diarias de sol, ello tras haber sido sorprendida besándose con otra reclusa (WLW, 2010).

Si bien, se han realizado múltiples esfuerzos para erradicar las anteriores desigualdades, entre ellas el ejercicio del *mainstreaming* de género, que tiene entre sus finalidades el justificar su aplicación a fin de conseguir igualdad efectiva entre mujeres y varones, generando un cambio cultural que sea beneficioso para la sociedad en su conjunto (Fernández, 2015: 335). A pesar de ello, y desde su creación en Beijing 95, dicha práctica en la ley ha ayudado a alcanzar una igualdad legal paulatina, ya que la aplicación de dicha práctica sólo ha logrado ayudar a las mujeres a adaptarse a un sistema opresivo, en lugar de politizar a las usuarias, y hacerlas conscientes de su opresión.

De lo anterior se desprenden distintas categorías de mujeres a las que Marcela Lagarde (2016) define como cautiverios, que son las opresiones sociales que buscan mantener un *status quo* que penaliza a las mujeres que subvierten de las categorías que no se cuestionan desde el *establishment*, tales como la clase social, factores religiosos, las relaciones desiguales de poder, blancura y blanquitud, tener una preferencia sexual enmarcada en la diversidad (Lagarde, 2016).

Si bien, es imperativo que existan más mujeres en cargos de poder en las distintas

áreas del sistema normativo, aún subsiste una distribución desproporcional entre puestos de poder en las Cortes mexicanas entre varones y mujeres. Adicionalmente, las unidades de igualdad institucionales, que en teoría podrían ayudar a corregir la exégesis androcéntrica de los centros de impartición de justicia, en realidad cuentan con facultades limitadas en sus organizaciones, además, no ostentan algún grado de poder y en el peor de los casos solo han servido para reproducir estereotipos de género (Vela, 2017: 147).

Pasando a otra área jurídica, en materia laboral también se ve reflejado el sexismo jurídico, pues aún no se ha podido combatir la brecha salarial a nivel mundial. Las mujeres continúan ganando menos dinero que los hombres por realizar los mismos trabajos (Arceo-Gómez, 2014: 627), la discriminación en la contratación hacia las mujeres casadas sobre las solteras es persistente, y el techo de cristal continúa sin agrietarse en los cargos de mayor responsabilidad y remuneración entre varones y mujeres (Sarrió y otros, 2002; Horbath 2014). Aunado a esto, menos del 5% en de las personas que inician un litigio por discriminación en el empleo obtienen algún tipo de reparación judicial en los Estados Unidos. Ello es debido a que, en la mayoría de los casos, los juzgadores se rehúsan a atribuir los resultados de un evento discriminatorio. Lo más común es que se lo atribuyan a una falla de capacidad de la persona excluida y no a discriminación por sexo o género (Eyer, 2011: 1304).

Otra actual lucha feminista en el derecho ha sido la dignificación de los trabajos de cuidado, ya que la sociedad patriarcal los ha considerado un atributo natural y forzosamente subordinado en vez de ser reconocido como trabajo remunerado, el

cual además debe hacerles sentir plenas a las mujeres para desempeñar dicho trabajo sin obtener un salario a cambio (Federici, 2013: 37). Dichas tareas, determinadas por imperativos culturales hacen responsables a las mujeres del bienestar de su grupo, ello ha traído como consecuencia negativa el hecho de que ser amas de casa sea un sinónimo de pobreza (Deschamps, 2020). Es imperativo que los operadores jurídicos comprendan que cada persona es un fin en sí misma y que ninguna constituye un simple medio para los objetos o fines de otras. No se juzgaría apropiado tratar a los varones como ciudadanos y a las mujeres como meras asistentes de ellos (Nussbaum, 2014: 147).

A manera de ejemplo, el feminismo como teoría de justicia para las mujeres, puede aplicarse para reivindicar los derechos de las víctimas y como un control para buscar la no repetición de ignominias cotidianas, particularmente, del promedio de diez feminicidios registrados diariamente en México (ONCF, 2021), el feminicidio de Ingrid Escamilla, visibilizó la insuficiencia de la policía para atender la violencia de género en la Ciudad de México, en principio existe el precedente de que la víctima pidió ayuda múltiples veces a las autoridades competentes, sin éxito alguno, y después de su feminicidio numerosos medios de prensa publicaron las fotos de la escena del crimen y miles de usuarios de las redes sociales viralizaron (Redacción BBC, 2020).

En reacción a tan evidentes atropellos de la dignidad y derechos de la víctima, colectivos feministas usaron el hashtag #IngridEscamilla, para publicar y compartir imágenes que evocaran calma, naturaleza y arte. Esto, con motivo de cambiar los algoritmos en internet y evitar que se siguieran difundiendo las fotografías del cri-

men. En segundo lugar, para reivindicar la dignidad que había sido trastocada no sólo por su asesino, sino por los forenses que vendieron aquellas fotos a la prensa, así como a los periódicos que difundieron sus fotografías en sus medios. Por todo lo anterior, numerosos colectivos feministas protestaron y realizaron diversas acciones, la cuales desembocaron en la promulgación de la Ley Ingrid (2020), la cual sanciona la difusión de este tipo de contenido sensible o bien información de las víctimas de crímenes en la Ciudad de México (Signa Lab, 2020).

Por otro lado, en el sistema jurídico patriarcal tradicional, las mujeres padecen de un déficit de credibilidad al no ser consideradas como iguales en contraposición de sus compañeros varones por lo que ello les hace padecer una multiplicidad de injusticias hermenéuticas, que pueden ser resumidas como, aquellas injusticias donde un sujeto que está viviendo una suerte de violencia, no tiene las herramientas interpretativas para denunciar o incluso reconocer que está siendo vulnerada su dignidad (Fricker, 2007: 57). Esta relación entre los roles sociales y la moral crean estereotipos femeninos de género a través de los cuales se sanciona y se autorregula la conducta femenina transgresora de los valores establecidos por la colectividad (Álvarez, 2016: 5). De observar lo contrario a la expectativa social difundida hegemónica de las buenas mujeres, estas corren el riesgo de ser estigmatizadas (Goffman, 2006: 17). Esta distinción en la ley a partir del arquetipo de buenas y malas mujeres construye ficciones reglamentadoras de sexo y género en la sociedad y viceversa (Butler 2007). Si bien existe una añeja controversia entre derecho positivo y natural, donde el derecho positivo está ciego en materia de incondicionalidad de

los fines, y el natural lo está igualmente respecto al condicionamiento de los medios (Benjamin, 1998: 25). Desde ambos derechos, queda evidenciado que la norma patriarcal limita a las mujeres a florecer en un sentido unidireccional. Entonces su desarrollo depende de la performatividad de una buena mujer para la ideología de género en la ley a la que se refiere Núñez.

Por su parte, MacIntyre sugiere que hay que identificar las características que son necesarias para que un individuo o una población concreta pueda florecer en uno u otro entorno, pero cuando un individuo o grupo florecen se dice algo más, ya que este se asemeja a otros conceptos que implican el concepto básico de bien (2001: 83). Ya que lo bueno para algunas personas, no necesariamente será bueno para otras, como el concepto de buena mujer y mala mujer. Ya que como se ha visto anteriormente, el ser “buenas mujeres” en un sentido legal y social de la palabra, no implica necesariamente que dicha característica sea positiva para los intereses de las propias mujeres. En palabras de Valcárcel, quien distingue que la defensa del mal es diferente al derecho al mal, por lo que “es necesario plantear si el mal se convierte en bien, por el mero uso de términos descriptivos, ya que la causa de la igualdad de los sexos ha sido defendida exteriormente acudiendo a términos utilitaristas, los que en el mejor de los sentidos claman que la liberación de las mujeres en consecuencia libera a los hombres de su tiranía, en este caso la vista reflejada en el derecho” (Valcárcel, 1994: 153-159).

Entonces ¿para quién es posible presentar al mal como un derecho?

Realizando un análisis histórico, partiendo desde 1791 hasta la actualidad, de

las relaciones de género en el derecho y las olas feministas es importante contextualizar los cambios progresivos logrados por las reivindicaciones feministas, los significados de los cuerpos sexuados se producen en relación el uno con el otro, y cómo estos significados se despliegan y cambian con el tiempo ya que hay un énfasis necesario que debiese ponerse no en los roles asignados a las mujeres y a los hombres, sino a la construcción de la diferencia sexual en sí (Scott, 2011: 98). Al margen de esto, el feminismo como práctica de construcción de mundo (Zerilli, 2008: 330), nos dice que la justicia no puede ni debe limitarse al ámbito jurídico.

Por ello es que incluso, remontándonos a referencias bíblicas, existe la posibilidad de que Eva fue castigada por la misoginia de Dios y Adán al consumir del fruto prohibido, castigándola por usar su propio albedrío marcando el inicio de la misoginia en la Biblia. Adicionalmente se ha señalado que el diablo en sus representaciones bíblicas, mas no folclóricas, ha sido representado como una mujer o en su defecto un ser intersexual. Por lo que dichas representaciones e interpretaciones explicarían el trato desigual de las mujeres desde tiempos remotos. En principio por relacionarles con lo malo, como la desobediencia o el acceso al conocimiento o al poder, llamándolas brujas o herejes (Faxneld, 2017: 29).

Así pues, el transgredir un lugar que en apariencia no les es propio a las mujeres, trae un alto costo social, ya que al patriarcaldo le incomoda que las mujeres tengan acceso al poder; cuestionando el benévolo consejo dado a las mujeres de huir de lo que no les es propio. Lo anterior, en el entendido que lo propio de las mujeres es lo perteneciente al espacio privado, como el ámbito de los trabajos de cuidado, o

aquellos espacios secundarios como en la historia o en la toma de decisiones. Entonces las mujeres no son consideradas sujetos y existen quienes animan desde aquella contracultura a seguir el camino de la sumisión disfrazándolo de terrenos de conquista (Valcárcel, 1994: 78). Entonces, los señalamientos como *mala mujer* o *mala madre* pueden tener una lógica binaria, donde atendiendo a diversos contextos, dichas acciones pueden constituir conductas reprobables o bien, paralelamente, imbricar un ejercicio de libertad y autonomía sobre sus vidas. Al respecto Foucault afirma que, entre los fines últimos de la justicia, se encuentran las libertades, y que dichas, nunca van a ser aseguradas por las instituciones y leyes (Foucault, 1984: 245). Entonces la libertad es simplemente algo que se debe de ejercer. La única garantía de la libertad es la libertad misma (Arendt, 1993: 153). De lo anterior, puede afirmarse que el actuar como malas mujeres, conlleva a la liberación de dichas.

Aunado a lo anterior, Butler afirma que, en el momento en que la gente no puede confiar en la ley, la ley emancipa a la gente para crear su propio futuro político. Cuando la misma ley es un régimen violento, hay que oponerse a la ley, para paradójicamente oponerse a la violencia (Butler, 2015:23). Si entonces, la norma jurídica patriarcal es un ejercicio de violencia contra las mujeres, la cual crea una falsa dicotomía de dignidad y derechos entre varones y mujeres, bajo esta lógica que plantea la autora, estas quedan emancipadas de dichas normas, para así crear su propio futuro político, ya que la teoría-praxis feminista ha sido históricamente por excelencia una forma de rebeldía y desobediencia que ha liberado a las mujeres (Varela, 2020).

Estas opresiones patriarcales por medio del sistema legal han sido ampliamente documentadas a través de la literatura por autoras feministas como Elena Poniatowska, quien en algunas de sus publicaciones, como en *la herida de Paulina* (2000), en la que describe las infamias a las que ha sido sometida una niña víctima de violación, y como es que todo el peso de la justicia patriarcal evita que ella pueda ejercer el derecho a decidir sobre su propio cuerpo en detrimento de sus deseos y circunstancias. O en la obra *vienes de noche* (2021) de la misma autora, en la que narra la criminalización de la protagonista, a través de la justicia penal mexicana, y cómo es que, a pesar de que los sujetos aparentemente víctimas del delito de bigamia, realmente no estaban interesados en realizar alguna persecución jurídica contra la esposa que compartían todos estos. Sin embargo, el agente del Ministerio Público es quien persigue de forma inquisitiva a protagonista, la cual termina purgando una pena de prisión por un delito que criminaliza a las malas mujeres, pero glorifica a los hombres desde las masculinidades tradicionales.

Siguiendo la literatura feminista mexicana, Rosario Castellanos también realiza importantes observaciones a las imposiciones en los roles de género de las buenas mujeres, tal como lo plasma en una de sus publicaciones más emblemáticas, en la cual refuta la paremia “mujer que sabe latín, ni tiene marido, ni tiene bien fin” en su obra con el mismo nombre, la autora realiza una frondosa crítica a las imposiciones sociales de género en distintos ámbitos de la vida tanto pública como privada en la cual, de esta obra se desprenden diversas configuraciones de las buenas mujeres que eufemísticamente,

no son otra cosa más que procesos de control, sexuales, sociales y familiares engendrados desde lo más íntimo de la sociedad. Al margen de sus conclusiones, hace un llamado a las bondades de la educación para la liberación de las mujeres (Castellanos, 1973).

Una última consideración, es que existe una crítica al feminismo, desde la que se denuncia a este como una producción de mujeres del tercer mundo a partir de la mirada del subconjunto acotado de académicas que representan los feminismos del norte global. Ello además de delimitar el contenido semántico de los conceptos de las mujeres como la capacidad de definirse a ellas mismas, da como resultado la desigual distinción a través del discurso difundido y aceptado por las instituciones educativas, pues desde dicha perspectiva privilegiada, se ignoran otros contextos y necesidades (Mohanty, 2008: 1-4). Por su parte, existen colectividades que, aunque persigan los mismos fines que el feminismo no se identifican con dicho término. A manera de ejemplo se encuentran las Mujeres que luchan del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, quienes desde sus trincheras buscan erradicar las opresiones extractivistas y patriarcales. También en esta categoría pueden ser consideradas las Mujeres Kurdas, quienes encabezan un movimiento activista por la paz en Siria, cuya finalidad es liberar a las mujeres de la esclavitud de ISIS. Por último, podemos considerar la Gulabi Gang de la India, que es un grupo de mujeres organizadas para concientizar a la sociedad sobre la violencia de género, erradicar el trabajo y matrimonio infantiles, promover el acceso a la educación de las mujeres, entre otros fines.

4. Conclusiones

El feminismo es una teoría de la justicia que se actualiza por medio de la praxis de edificación colectiva, la cual nace desde una intuición reivindicativa de dignidad humana para las mujeres, que ha sido constituida a través de la lucha a través del tiempo y una multiplicidad de espacios, actividades que unívocamente han sido castigadas por las sociedades patriarcales.

La justicia feminista no puede ser encasillada ni reducida a un aparato burocrático de impartición de justicia, ya que ello implicaría crear justicia a partir de las leyes y tribunales que sistemáticamente han negado la dignidad femenina disidente.

Desde la academia nos hemos esmerado por construir teorías de la justicia a partir de un sustitucionalismo universalista desde espacios privilegiados. El feminismo ha sido una teoría de la justicia construida desde la perspectiva de las propias mujeres, en espacios descentralizados de los espacios privilegiados.

La dignidad y los derechos son construcciones sociales relacionales y no atributos biológicos, por lo que la aceptación y reconocimiento de ellos han sido adquiridos desde los diferentes espacios de lucha, entre ellas la feminista. Además, el feminismo ha sido tan dinámico que tiene una respuesta para cada tipo de mujer cuyos parámetros y demandas respondan a sus tiempos, ya que recordemos que los límites de lo legal y lo ilegal no son estáticos en el tiempo ni en las sociedades.

Todo testimonio de injusticia patriarcal debe ser abolido en orden de crear caminos de liberación. Es imperativo reconocer las nuevas formas de hacer justicia desde las voces de las personas oprimi-

das, ya que las distintas ramas, luchas y escuelas feministas se han encargado de crear sus propias reglas, concepciones e intuiciones de justicia.

La justicia feminista no debe entenderse como el antónimo de justicia machista, ya que su naturaleza no es la violencia ni superioridad sobre los varones. Si bien, el feminismo es antagonista de las prácticas patriarcales, estamos partiendo de nuevas intuiciones de lo digno y lo justo, siempre incluyendo las experiencias de las mujeres.

La heteroaplicatividad de la norma patriarcal no reconoce los espacios correspondientes a los cuerpos no hegemónicos ya que dicha no ha sido pensada para cuerpos e identidades disidentes como los queer, intersexuales, trans, como destinatarios de la norma. No obstante, situándose la autora desde su personal perspectiva, aquellas luchas corresponden ser pugnadas desde las demandas de los cuerpos marginados por el derecho. A los sujetos adyacentes nos corresponde tomar un lugar solidario, empático y de escucha.

Frente al déficit de credibilidad femenina y la marginación en la justicia patriarcal surge una respuesta paralegal, lo cual justifica por qué las mujeres tienen el derecho a desobedecer las virtudes patriarcales a través del derecho a ser malas mujeres.

Si bien, no existe un modelo único y unívoco de mujer, tampoco existe un único modelo de feminismo por lo que debe hablarse de feminismos, ya que todos tienen como propósito adecuarse a mejorar la vida de las mismas mujeres en sus distintos contextos de interseccionalidad. Esta no universalización de la teoría feminista actualmente tiene debates abiertos que dialogan entre sí. Como, por ejemplo, si el

sistema matriarcal de sociedad, economía y justicia, es capaz de frenar y revertir los daños realizados por el capitalismo y el patriarcado que han derivado en la actual crisis de sostenibilidad.”

Existe una teoría de la justicia implícita en los feminismos. Existen tantas identidades y contextos en las formas de hacer justicia que por eso hay tantos tipos de feminismos. Por ello, ni el derecho ni el feminismo pueden justificar una teoría omnicomprendensiva ni dogmática.

Si es posible construir las bases para una teoría de la justicia que no solo se quede en los textos ya que la misma praxis feminista ha construido sus propios caminos reivindicativos, primero como auto determinación de la categoría mujer, y después a los feminismos como construcción de sociedades más justas acorde a sus propios contextos.

Puede afirmarse que las leyes tienen que adaptarse a la composición y dignidad de las mujeres como destinatarias de estas y no viceversa.

Por su parte el feminismo ha sido una ficción no reglamentadora de las mujeres para las mujeres en su multidimensionalidad de posibilidades, asimismo, existe cada vez una mayor ramificación de concepciones feministas en búsqueda de espacios de divergencia y liberación. Los feminismos entonces le tienen que hacer justicia a una multiplicidad de mujeres afectadas por el patriarcado.

Esta no universalización de la teoría feminista actualmente tiene debates abiertos que continuamente dialogan entre sí.

Así pues, elaborar una teoría de la justicia desde los feminismos únicamente para aplicarse a los espacios jurisdiccionales y académicos es decidir sobre lo justo, lo

bueno y lo digno para una multiplicidad de mujeres desde un espacio muy acotado e inaccesible para muchas de ellas. Esto corre el riesgo de segregar ciertas identidades al querer universalizar a una multiplicidad de sujetos en un solo discurso, un sincretismo injustificado.

Bibliografía

Álvarez, Nélica. (2016). “La moral, los roles, los estereotipos femeninos y la violencia simbólica”. *Revista humanidades*. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/24964/25159> (consulta: 16/06/2021)

Arceo-Gómez, E. O., & Campos-Vázquez, R. M. (2014). “Evolución de la brecha salarial de género en México”. *El trimestre económico*, 81(323), 619-653.

Arendt, Hannah. (2018). *La libertad de ser libres*. Barcelona. Taurus.

Aparisi Miralles, A., & Fernández Ruiz Gálvez, Encarnación. (2020). “Hacia un modelo de sexo-género de Igualdad en la diferencia”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. 1-376. <https://roderic.uv.es/handle/10550/58687> (consulta: 21/04/2021)

Bartra, Eli. (2012). “Acerca de la investigación y metodología feminista”. En *Epistemología, metodología y representaciones sociales*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf (consulta: 12/04/2021)

Benjamin, Walter. (1998). *Para una crítica de la violencia*. Madrid. Taurus.

Blázquez, Norma. (2012). “Epistemología feminista: temas centrales, en Investigación feminista”. *Epistemología, metodología y representaciones sociales*. En <http://>

- biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf (consulta: 12/04/2021)
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós.
- Butler, Judith. (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y la repetición*. México. Paradiso editores.
- Camps, Victoria. (2020). "Derechos de la mujer y derechos universales". *Contrastes: revista internacional de filosofía*, ISSN 1136-4076, Vol. 25, N.º 3, 2020, págs. 103-114. 10.24310/Contrastescontrastes.v25i3.11573 (consulta: 06/08/2021)
- Carranco, Diana. (2020). "La no revictimización de las mujeres en México." *Revista Digital Universitaria*. https://www.revista.unam.mx/2020v21n4/la_no_revictimizacion_de_las_mujeres_en_mexico (consulta: 09/04/2021)
- Castellanos, Rosario. (2003). *Mujer que sabe latín...* México. Fondo de cultura económica.
- Costa, Malena. (2017), "Feminismos jurídicos en Argentina" en Paola Bergallo y Aluminé Moreno (coords.), *Hacia políticas judiciales de género* (pp. 237-260). Buenos Aires: Jusbaire Editorial. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/108412> (consulta: 27/06/2021)
- De Barbieri, Teresita. (1993). "Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica". *Debates en sociología*, (18), 145-169. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6680/6784> (consulta: 05/10/2021)
- De Beauvoir, Simone. (1981). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX. https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundo_sexo.pdf (consulta: 08/09/2021)
- DEM. (2021). Diccionario del Español de México. <https://dem.colmex.mx/Ver/teor%c3%ada> (consulta: 09/04/2021)
- Deschamps, Joelle. (2020). Yo paro porque puedo. Oxfam México. https://www.oxfamMexico.org/justicia_genero (consulta: 08/08/2021)
- Eichler, Margrit. (1997). "Feminist methodology". *Current sociology*, 45(2), 9-36. <https://doi.org/10.1177/001139297045002003> (consulta: 02/02/2021)
- Eyer, Kate. (2011). "That's Not Discrimination: American Beliefs and the Limits of Anti-Discrimination Law". *Minnesota Law Review* 96, 1275. https://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/mnlr96&div=34&g_sent=1&casa_token=VO3I_dUYEREAAAAA:EqG8QBpuUhmPUgDlx2LP1tfVd2OLF03Zk_tfvnrfeZ_B-55C0yHzpuPwGAtmsj7EwmOuQiUQg&collection=journals (consulta: 26/05/2021)
- Faxneld, Per. (2017). *Satanic feminism: Lucifer as the liberator of woman in nineteenth-century culture*. Nueva York. Oxford University Press.
- Federici, Silvia. (2013). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. <https://www.tintalimon.com.ar/public/6u3i8er7ws89tb3b9via6ulahhx8/EI%20patriarcado%20del%20salario.pdf> (consulta: 26/05/2021)
- Fraser, Nancy. (1996). "Redistribución y reconocimiento hacia una visión integrada de justicia del género". *Revista internacional de filosofía política*. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-8-822568E8-D884-BC64-274D-3C464F9C410B/redistribucion_reconocimiento.pdf (consulta: 12/02/2021)

- Foucault, Michael. (1984). *The Foucault reader*. Nueva York. Pantheon.
- Fricker, Miranda. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. México. Nueva York: Oxford University Press.
- Goffman, Erving. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amarrutu Editores.
- Harding, Sandra. (1998). "¿Existe un método feminista?" Debates en torno a una metodología feminista, 2, 9-34. https://biblioteca.colson.edu.mx/e-docs/RED/Debates_en_torno_a_una_metodologia-El_Bartra.pdf (consulta: 22/02/2021)
- Horbath, J. E., & Gracia, A. (2014). "Discriminación laboral y vulnerabilidad de las mujeres frente a la crisis mundial en México". *Economía, sociedad y territorio*, 14(45), 465-495. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-84212014000200006 (consulta: 09/04/2021)
- Lagarde, Marcela. (2016). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México. Siglo XXI Editores.
- MacIntyre, Alasdair. (2001). *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona. Paidós.
- MacKinnon, Catharine (2007). *Women's lives, men's laws*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Mohanty, Chandra. (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial". *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, 112-161. <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/index/assoc/caib0094.dir/caib0094.pdf> (consulta: 31/05/2021)
- Núñez, Lucía. (2021). *El género en la ley penal: crítica feminista de la ilusión punitiva*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nussbaum, Martha. (2014). *Emociones políticas*. Barcelona. Paidós.
- OCNF. (2021). Observatorio Ciudadano Nacional contra el Femicidio. <https://www.observatoriofemicidiomexico.org/> (consulta: 09/04/2021)
- ONU. (1948). Declaración universal de los derechos humanos. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (consulta: 27/07/2021)
- Poniatowska, Elena. (2021). *De noche vieves*. México. Fondo de cultura económica.
- Poniatowska, Elena. (2000). *La herida de Paulina*. México. Fondo de cultura económica.
- Putnam, Ruth Ann. (1995). "Why not a feminist theory of justice?". In Nussbaum, M. C., & Glover, J. (Eds.). (1995). *Women, culture, and development: A study of human capabilities*. pp. 298-331. . Nueva York. Oxford University Press.
- Redacción BBC. (2020 febrero 11). Femicidio de Ingrid Escamilla: la indignación en México por el brutal asesinato de la joven y la difusión de las fotos de su cadáver. BBC mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51469528> (consulta: 09/03/2021)
- Reinserta. (2020). Diagnóstico sobre la percepción del desempeño de la defensoría penal en México. <https://reinserta.org/wp-content/uploads/2020/10/diagnosticosobrelapercepciondeldesempenodeladefensoriapenalenmexico.pdf> (consulta: 09/04/2021)
- Rubin, Gayle. (1975). "The traffic in women: Notes on the" political econ-

- omy” of sex”. *Deviations*. Duke University Press. Nueva York. <https://doi.org/10.1515/9780822394068-003> (consulta: 01/03/2021)
- Rubio, Ana y Bodelón, Encarna. (2013). “Lenguaje jurídico y género: sobre el sexismo en el lenguaje jurídico”. *Consejo general del Poder Judicial*. <http://www.upv.es/entidades/VRSC/info/U0711345.pdf> (consulta: 26/05/2021)
- Salamanca, Antonio. (2017). “El fetiche jurídico del capital: Expansión imperialista de su hegemonía sistémica a través de los estudios de derecho”. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 8, no 1, p. 324-402. (consulta: 11/05/2021)
- Sarrió, M., Barberá, E., Ramos, A., & Candela, C. (2002). El techo de cristal en la promoción profesional de las mujeres. *Revista de psicología social*, 17(2), 167-182. <https://doi.org/10.1174/021347402320007582> (consulta: 16/04/2021)
- Schiebinger, Londa. (2004). ¿Tiene sexo la mente?: las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna. Valencia. Universitat de València.
- Signa Lab. (2020). Ingrid Escamilla: apagar el horror. https://abiertodediseno.mx/expo_central/signa_lab-laboratorio-de-innovacion-tecnologica-y-de-estudios-interdisciplinarios-aplicados-del-iteso/ (consulta: 11/05/2021)
- Scott, Joan. (2011). “Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?”. *Teoría y pensamiento feminista*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53777> (consulta: 31/05/2021)
- SCJN. (2020). *Protocolo para juzgar con perspectiva de género*. Suprema Corte de Justicia de la Nación. <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/protocolos/archivos/2020-11/Protocolo%20para%20juzgar%20con%20perspectiva%20de%20g%C3%A9nero%20%28191120%29.pdf> (consulta: 16/08/2021)
- Varela, Nuria. (2014). *Feminismo para principiantes*. B de books. <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varela-Nuria-Feminismo-Para-Principiantes.pdf> (consulta: 19/05/2021)
- Varela, Nuria. (2020). *El tsunami feminista*. Barcelona. Ediciones B.
- Valcárcel, Amelia., Valcárcel, A., & de Quirós, B. (1994). “Sexo y filosofía: Sobre” mujer” y” poder”” (No. 14). Anthropos Editorial. Barcelona.
- Vela, Estefanía. (2017). La discriminación en el empleo en México. Senado de México. <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/3854> (consulta: 12/04/2021)
- WLW. (2021). Womens Link Worldwide. Premios género y justicia al descubierto. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios> (consulta: 21/09/2021)
- WLW. (2016). ¿Cerró bien las piernas?. Ganador del premio garrote de plata. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/cerro-bien-las-piernas>. (consulta: 21/09/2021)
- WLW. (2016). Violada por accidente. Ganador del premio garrote de plata. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/violada-por-accidente>. (consulta: 21/09/2021)
- WLW. (2012). Caso GulNaz D/o Abdul Ahad. Ganador del premio garrote de plata. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/caso-gulnaz-d-o-abdul-ahad>. (consulta: 21/09/2021)

WLW. (2010). Sentencia T-622/2010. Ganador del premio garrote de plata. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/sentencia-t-622-2010>. (consulta: 21/09/2021)

WLW. (2010). Caso Ávalos Francisco Domingo. Ganador del premio garrote de plata. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/caso-avalos-francisco-domingo>. (consulta: 21/09/2021)

WLW. (2010). Jurisdicción Primera Criminal y de Menores de Sete Lagoas. Ganador del premio garrote de plata. <https://www.womenslinkworldwide.org/premios/casos/jurisdiccion-primera-criminal-y-de-menores-de-sete-lagoas>. (consulta: 21/09/2021)

Zerilli, Linda., & Arijón, T. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. México. Fondo de Cultura Económica.

BEYOND THE MODERN SHAPES OF THE EQUALITY PRINCIPLE. NOTES FOR A TRANSITION

MAS ALLÁ DE LAS FORMAS DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD. NOTAS PARA UNA TRANSICIÓN

José María Seco Martínez

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
jmsecmar@upo.es

Recibido: julio de 2021
Aceptado: septiembre de 2021

Palabras Clave: Principio de Igualdad, Derechos Humanos; Democracia; Igualdad jurídica; Teoría Crítica
Keywords: Equality principle; Human Rights; Democracy; Legal Equality; Critical Theory

Resumen: La igualdad, como proceso histórico de emancipación humana, trasciende el plano estrictamente jurídico/formal. Además, se ve reforzada por la voluntad “histórica” de democratizar la sociedad y mejorar la vida de las personas. Esta es la dimensión materialista del principio de igualdad, en esa disposición ética e histórica basada en la producción y desarrollo de la justicia social como criterio y principio de actuación. Los derechos humanos y la democracia, con sus prácticas y tradiciones de lucha, no pueden entenderse hoy sin la idea de igualdad como principio necesario. Los derechos humanos siempre han estado vinculados a procesos de reacción contra las desigualdades. Los derechos humanos, que son derechos y que son humanos, son siempre acciones que se refieren a seres humanos necesitados. El hecho de que hayan sido concebidos formalmente bajo el paraguas de la razón normativa no presupone que deban ser concebidos exclusivamente como derechos individuales, que exigen su realización en el futuro, como horizontes de posibilidad, sino como formas de vida que hacen factible la existencia humana –con dignidad– para todas las personas. La idea de igualdad no es, por tanto, posible sin este juicio material de la existencia.

Abstract: Equality as a historic process of human emancipation, transcends the strictly legal/formal plane. Furthermore, it is enhanced by the “historic” willingness to democratise society and improve people’s lives. This is the materialistic dimension of the principle of equality, this ethical and historical “willingness” based on the production and development of social justice as a criterion and principle for action. Human rights and democracy, with their fighting practices and traditions, cannot be understood today without the idea of equality as a necessary principle. Human rights have always been linked to processes

of reaction against inequalities. They have been and remain a reaction to any kind of oppression and/or domination, because human rights, which are rights and are human, are always actions that refer to human beings in need. The fact that they were formally conceived under the umbrella of normative reasoning does not presuppose that they should be conceived exclusively as individual rights, which demand fulfilment in the future, or even as horizons of possibility (idealistic vision), but as a way of life that make human existence – dignified existence – feasible for all people. The idea of equality is, therefore, not possible without this material judgement of existence.

1. Introduction

Throughout the history of humanity, vastly differing reflections have been theorised about the notion of equality. From Antiquity to the present day, the experience brought by years has been punctuated by diverse conceptions and understandings of equality. This diversity of approaches or perspectives on equality has given rise to the idea held by many authors that equality is a vague or ambiguous concept, one that can be understood in very different ways.

In its traditional meaning, held by Ancient Greek philosophers such as Plato and Aristotle, and later St. Thomas, the concept remains ambiguous in its content. Since then, however, the concept has evolved to reach a decisive meaning in the present day for the legitimisation of political processes.

In ancient Greece, the term Isonomy (ἰσονομία) referred to what we now know as

“equality before the law” and was decisive in the emergence of future Athenian democracy. It basically represented equal civil and political rights among citizens. It was the political metaphor that best synthesised the idea of democracy, as opposed to the unchecked prerogatives of tyranny. Interestingly, it was most used at that time to designate and/or define democratic regimes, before the concept of democracy became generalised in the collective imaginary. Plato offered the first approach to the idea of economic equality among all subjects as a fundamental value for coexistence. Moreover, the Athenian model of democracy was resolutely functional to the idea of equality. This is inferred by Aristotle himself when he defines democracy as the system in which isonomy (equality before the law) coincides with isocracy (equality in decision-making or before power), and isogony (equality of all to intervene in administration, with the same limitations for access to citizenship status)¹.

This philosophy, widespread in Greco-Roman society, was gradually conceived with the passing of time and the arrival from Christianity of the idea of cosmopolitanism², by virtue of which all

1. Aristotle himself says, “it is thought that justice is equality, and so it is, though not for everybody but only for those who are equals; and it is thought that inequality is just, for so indeed it is, though not for everybody, but for those who are unequal”. Aristotle, *Politics III*, 9, 1280a

2. From the Greek cosmos (Κόσμος), synonymous with universe, and polis (Πόλις), synonymous with city, although this identification should not detract from the semantic complexity of the concept of cosmopolitanism, which was historically varied until it led to the Enlightened idea of moral universalism. It has always been a constant in Western tradition, but it has also been a polysemic concept, forged over time. On the

human beings were equal, as children of God³. The concept of equality proposed by Christianity is, therefore, a concept of theological equality, not material equality, understood as a condition of possibility for human beings. That is, for most medieval Christian theologians, “theological equality” was perfectly in harmony with social inequality.

However, Christianity had a framework of understanding that was ethically close to the idea of justice, among other things, because it was directly rooted in the Law of Moses. So it received from this Law, as part of the latter’s legacy, the tradition of *mišpat*, an interesting legal concept related to the idea of equality before the law and the judicial protection of the poor and oppressed. In ancient or medieval Christian thought, there was no explicit reference to the idea of equality. There was, however, an ethical recognition of the idea of justice, which emanated from

concept of cosmopolitanism, see Scuccimarra L., *I confini del mondo*, Il Mulino, 2006. In this step, *the hominum societas* described by Cicero in *de Officiis* is freed from its primeval meaning as a set of social relations, to adapt to the requirements of an increasingly complex model of multiple and contradictory relations, where individual affiliation helps to strengthen universal affiliation. The “great society of humanity” was inverted, during the ‘700, through the ethics of enlightened politics that makes it more complex, through interaction between the universal and the particular, which provided the foundation for Cicero’s ideal of a strict ethical hierarchy based on the level of inter-subjective proximity (Id., p.. 416).

3. St. Paul’s Letter to the Galatians states: “You are all God’s children through faith in Christ Jesus....There is neither Jew nor Greek; there is neither slave nor free; nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus (...)” (St. Paul, 3, 26, 29).

this Jewish tradition⁴. Thus, Christian philosophy gradually designed a cognitive framework, which was assumed by Roman law, progressively improving the situation of slaves, children and women, whose conditions of possibility were now higher than in Roman society. Such ideas were later developed by the Fathers of the Church (St. Basil, St. John Chrysostom, St. Athanasius, etc.), giving way to a more social and limited sense of ownership and law.

Later, St. Thomas Aquinas would underpin the foundations of the medieval legal order, taking up the ideas of Aristotle and St. Agustin of Hippo and stating that, in addition to the law imposed by men, there is a natural law, which no man or government can ignore. Christian doctrine then postulated the existence of two distinct kingdoms, temporal and spiritual, each unto its own. Faced with the problem of reconciling individual and social interests, St. Thomas Aquinas stated, in his *Summa Theologica*, that if there was a conflict between the social and the individual, the common good should prevail, which was the appeal of the egalitarian demand of Christianity. However, if, on the contrary, the conflict affected the private sphere of the human being and his salvation, then the good of that person would prevail over that of society. In this respect, if there is a clear conflict between law and natural law, the existence of a “right of resistance” against the arbitrage of rulers emerges from St. Thomas’ thought. That is the prelude to political equality.

4. The New Testament is full of parables and/or teachings about injustice, intolerance or selfishness in the use of goods

With the advent of modernity and its processes of democratisation (equality and pluralism) and secularisation (de-sacralisation, polytheism of values, etc.), the concept of equality takes on a new dimension. However, despite the performative and transformative potential of both processes, the fact is that both would soon end up being subordinated, according to the logic of capital, to restrict the rise of new emancipations that competed for access to the social space conquered by the bourgeoisie. It is important to insist on this point, especially in terms of what it does to modern processes of secularisation, because if we are to restore the materialistic dimension of the principle of equality, we must first elucidate the fact that such processes did not succeed in de-sacralising historical reality.

Therefore, with the revolutionary processes of modernity, the idea of equality assumes (only superficially) the absence of a natural or external (i.e. metaphysical) foundation, finally revealing its most conventional and historical character, which is now expressed through the words of the Law. The field of equality no longer dissolves in the theological plane, but in the order of words. And as words, these are no longer divine (deicide), but human, although they are uttered by another, equally metaphysical, "creative subject." Thus, the struggle for legal equality breaks into the socio-cultural context of modernity (18th Century) and is now synthesised in the recognition of the inherent and inalienable rights of men. The 1776 and 1789 Declarations of Rights are the culmination of this new vision of the idea of equality, which now crystallises in the expression "Men are born and remain free and equal in rights", in accordance

with article 1 of the 1789 Declaration of the Rights of Man and the Citizen.

Thus, the egalitarian plan of modernity, which proclaimed legal equality and demanded, initially at any rate, economic equality among all subjects, would soon become connected to individualism. This fact and the proprietary logic that gave rise to the new hegemonic socio-economic order (the bourgeois) deactivated the emancipating potential of the democratic principle. Thanks to bourgeois capitalist domination and positivist ideology in the sciences, the modern notion of equality ends up being an idea of hypostatised – formal – equality.

In other words, the idea of equality escapes from the realm of the human, that is, from the real praxis of men (with their problems and needs), to dock in an idea of equality that is ostensibly neutral and objective, only predicable for equally formalised subjects, i.e. abstract subjects, without needs and away from the concrete praxis of human beings and their contingencies. We are referring here to the subject of law, in other words, a legal person. A subject who sympathises little with human beings, as subjects in need, because he neither identifies with all subjects (only with the citizen), nor recognises their problems.

The convergence of modernity/capitalism was the result of the colonisation of modernity by capitalism. There is, therefore, a shift in the category of the subject: from man to citizen – a good bourgeois citizen – and from this to legal person, as a focus for the imputation of rights and duties, that is, with the capacity to enter contracts and be legally bound. A type of subject that is not only predictable for citizens but also for businesses.

With this shift in the figure of the subject, the idea of equality takes on two dimensions: formal equality and material equality. The first focuses on the principle of equality before the law, while moving away from social praxis (contingency). The second crystallises in the social struggles for substantive equality or the social rights of individuals, particularly in the second half of the twentieth century, which is when we gain an awareness of universality and humanity, especially in relation to the rights of individuals (human rights).

In short, the idea of equality must be understood as a historic process of emancipation. Equality is a product of human action. It is, therefore, part of the historical experience of building realities, which is always the subjective experience of the subjects who build them throughout history. Outside human action there is nothing in history. That is why social practices of equality are historical practices and, as such, despite the constraints of each time, they are located in this historic process of fighting for the equality of human beings.

2. How the concept of legal equality is no longer the foundation of Human Rights (being considered not as rights, but as a way of life)

As we have already seen, with the arrival of modernity and its egalitarian expectations, a system emerges for the regulation of social relations, based on the idea of legal equality, represented in a model of citizenship that presupposed, on the one hand, recognition of the inherent

and inalienable rights of all men, and, on the other hand, the equality of all citizens before the law.

Equality is now, as it was then, one of the crucial problems of political legal thinking⁵. Equality is one of the central political categories of modernity and its processes (democratisation and secularisation), which flow back into an unprecedented model of citizenship. The replacement, on the one hand, of the ontological social bond (the Aristotelian *zoon politikon*) with a social bond instituted as the absolute foundation in the framework system of modernity, represented in the “individual” as a rational and disassociated subject (in law); and, on the other, the assumption of the idea of a nation – an idealistic and anonymous reflection of the bourgeoisie as a class – as the fundamental political unit – the backbone of the entire political system, which channelled the exercising of rights and ensured social loyalty – crystallised in the figure of citizen (with “legal capacity” and in conditions of equality), as the only possible and conventional scheme for articulating relations within States, that is, as a means of legitimation and a mechanism for social integration within the community.

Thus, the idea of an individual as an absolute and instituted social foundation and the idea of a nation as a metaphysical entity, as the natural basis of the State – not as one of its constituent elements – gradually weighted up a new (modern) way of thinking and prefiguring social relations, in contrast to the caste-based

5. As Fernando Rey points out, the legal concept of equality “is more powerful and dense than ever” See Herrera, J., “Legalidad: Explorando la nueva ciudadanía”, in *Campos de juego de la ciudadanía*, Various Authors, El Viejo Topo, Barcelona, 2003.

stratification of pre-modern or “irrational” societies. Modern society was born as an individualistic and patriarchal society, but above all as a society of autonomous and legally equal subjects – the egalitarian design of modernity thus becomes formal equality – defined as property owners and citizens.

However, this (flat and monist) scheme of citizenship, assembled in individualism and predictable only for abstract subjects, duly formalised in a status of equality as artificial⁶ – borne of the arbitrary-idealistic fiction of the autonomy of will – as it was decontextualised, operates as an ontological status that presupposes not only the legal formalisation of rights, but also subjection to a specific legal-political status in the more territorial sense of its limits. As we will see, this is a formal concept of citizenship in which, although legal equality is assumed, exclusion prevails over inclusion, and even more so, regulation over emancipation. This classic concept of equality, so to speak, is defined from the acceptance of immovable and timeless preconceptions that condition it from start to finish, among other things, because it is rooted more in the static idea of formal equality or status than in that of the contract – which is similarly fictional and ideological. The defence of *status* is equivalent to consolidating a differential, fragmentary, complex and, therefore, hierarchical relationship between classes, communities and groups of citizens, which is explicit in structural but also functional dissimilarity to the demands of the current order, its powers and rights.

Formal equality is, therefore, the dimension of the idea of equality that has gained

6. See Barry P., *Ser ciudadano*, (translated by A. Mendoza from the original *Deep Citizenship*, Pluto Press, 1996) Sequitur, Madrid, 1999, p. 9

the most relevance in Western normative systems. It is basically identified in modern societies with the principle of equality of all before the law. Or, to put it another way, equal legal-political status is recognised for all subjects. In our normative systems⁷, the idea of equality is no longer understood as a higher value – a horizon of possibility for laws – but as a subjective right of all citizens vis-à-vis the State. That is what formal equality is all about. However, to ensure that the principle of equality before the law – we are all in the same situation vis-à-vis the effects of the law – is relevant and does not lose its object, “legal equality” (of which it is also a part) must also be equal in the application of the law (in identical situations, the application of the law will be the same). In other words, all citizens are equally subject to law enforcement procedures. Note that law and, therefore, rules are not an end in themselves; law is useful for the achievement of ends, and this gives it that characteristic “pragmatic” profile, which is synthesised in the search for “operability”.

Hence, there can only be intelligence in law if the latter is contextualised, not only within the framework of conditions surrounding its legislative production, but also within the order of praxis, that is, its application. This is achieved through “procedural experience”. The activity of jurists is directed not towards simply knowing, “but towards knowing

7. Ronconi L., and Vita, L., “El principio de igualdad en la enseñanza del Derecho Constitucional”, in *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, Buenos Aires, n° 19, 2012, pp. 31-62. See also Didier, M., *El principio de la Igualdad en las Normas Jurídicas*, Marcial Pons, Buenos Aires, 2011, pp. 11-19.

in order to act through process”⁸, so the application of the same procedure to all citizens is not only a guarantee of procedural regularity with regard to the administration. Rather, it is a functional guarantee for our own model of State. It is, therefore, “an indispensable reference for the exercise of political power”⁹. Hence, it is appropriate to distinguish, within the conceptual framework of the principle of formal equality before the law, two different planes or senses, which nonetheless complement one another.

But if the notion of equality, beyond its formal dimension, is defined, as pointed out previously, as a historic process of emancipation, the idea of equality is not exhausted in terms of legal equality alone. On the contrary, it is enhanced and realised by the “historical” willingness to democratise society and improve people’s lives. This materialistic proposal of the ideal of “equality” responds to that very ethical and historical “willingness” based on the production and development of social justice as a criterion and principle for action. Equality before the law, therefore, cannot develop its full emancipatory potentialities if it is isolated from the conditions of possibility (material/real) of human beings. The idea of equality cannot be completely achieved without predisposed actions, which develop real equality between people.

So, faced with the homogeneous and egalitarian conception of citizenship as the

unique and undifferentiated predictable status of all members – who are not all subjects – of the political community, the complex reality of our societies has displayed greatly varied tendencies towards differentiation/exclusion, which translate into a structural re-adjustment of functions and/or rights within society. All we need do is look at the increasingly expeditious treatment acquired, within the internal framework of States, for example, by the regulation of immigration, in order to glimpse, on the one hand, the magnitude of the process fortification built around citizenship as a privileged status – differentiated and dualistic – vis-à-vis increasingly broad sectors of the population; and, on the other hand, the triumph of regulation (authority) over emancipation in a socio-economic context, whose rationality lies in the irrationality of its conditions for production.

However, this divergent tension of equality (exclusion-inclusion, regulation-emancipation) is the prelude to another more essentialist tension, one that is disassociated from subjects, because it is abstracted from its material conditions of possibility, that is, from its reproduction. The result of this absolutist trend can be none other than its de-contextualisation¹⁰ from both the situation of subjects and the social processes that programmed their limits through the recognition of rights. This model of citizenship is thus separated from and moves away from any question relating to social justice and the

8. Orestano, R., *Introducción al estudio del derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 1997, pp. 364 and 413

9. Añón, M^a J., “Igualdad y procedimiento administrativo especial para inmigrantes”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n^o 14, 2007, p. 18. Cfr. also *Igualdad, diferencias y desigualdades*, Fontamara, Mexico, 2001.

10. Let us say that this trend is part of the Cartesian philosophical tradition that decontextualises knowledge, to the point that knowledge can become independent of those who fostered its production. This is tantamount to ignoring the interests and experiences of those who were its producers.

reality of citizens as subjects with genuine needs. It condenses around indisputable postulates it uses as springboards, and its descriptions are closed (dogmatic), because they block paths and retain alternatives. Its configuration is articulated following a scheme marked by a sequence that runs from fragmentation to absolutisation. Its status is ontological because its propositions are a-historical, as de-contextualised and external as its conditions of production.

When considered in these terms, this model of citizenship as a formal projection of the idea of equality condenses contradictory tendencies, but also processes of substantialisation of its contents, which are part of an absolute and reductionist logic. To talk about citizenship today is to talk about a citizenship that is built from legal-formal equality, but which is fortified behind the backs of specific subjects¹¹. This contrasts greatly with the secular aspiration of the idea of equality, through its most substantive character: the reaction to the abstraction of the liberal State that recognises only “equality of all before the law,” but ignores socio-economic differences. Therefore, the idea of equality in its materialistic dimension

11. As Fernando Rey rightly points out, “there is an interesting paradox today: the legal concept of equality is more powerful and dense than ever, but its real validity is being devalued due to the most devastating economic crises in living memory.” Rey, F., “El principio de la igualdad en el contexto de la crisis del Estado Social: Diez problemas actuales”, in Presno M.(Coord.) *La Metamorfosis del Estado y el Derecho*, Fundamentos, Oviedo, 2014, p. 292; See also Hinkelammert F., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002; Id., *Democracia y totalitarismo*, DEI., San José, 1991; Id., *El mapa del emperador*, San José, DEI, San José, 1998; and finally, *El grito del sujeto*, DEI., San José, 1998.

is conceived as a reflective process that has elucidated, with its social struggles for human rights, new relationships of justice and the distribution of goods in society. This is why it is linked to the problems/needs (of people) in the space and time in which it is inserted. Hence its undeniable complexity and historicity. It means that the principles of formal and material equality are not antithetical¹². Rather, they enrich and complement each other.

From this perspective, equality is a relational concept, which translates into a basic and normative duty¹³ to redress situations of socio-economic inequality, through actions, goods or services. It is the reflection of so-called “social rights”, understood as subjective rights vis-à-vis the State, not only to avoid possible normative discrimination (equality before the law), but also to receive differentiated legal treatment in view of their objective situation of social inequality.

Social rights, as a historical and conventional projection of the idea of equality, are defined as a fundamental subjective right to receive unequal and favourable legal treatment in order to obtain real equality.

12. “From a precise legal point of view, although real equality and formal equality are different concepts, (...) they cannot be contrasted (...) That is, real equality, in the social State, is placed within the conceptual framework of formal equality: real equality is a species within the formal equality genus, where a certain criterion of differentiated legal treatment in favour of disadvantaged social groups comes into play.” Rey, F., cit., p. 294.

13. A normative duty that is not limited to the inequalities arising in the interpretation of the rules alone. Regarding the normative nature of the principle of equality within our constitutional framework. See Sánchez, S. and Mellado P., *El Sistema de fuentes en el ordenamiento español*, Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 102

That is, so that the “existence” of all is feasible in terms of dignity.

Therefore, what we intend to set forth here is not a blind criticism which seeks to erase formal equality on the basis of its shortcomings, but rather a critique on the grounds that its current – formal – form is the result of the confluence of a series of different lines, which have deactivated its emancipatory nature. It is not enough to speak of equality before the law, when people are not equal in life.

3. Towards a convergence proposal. Why it is relevant to explain the materialistic dimension of the equality principle

The principle of equality is the starting point for a social model that, on the one hand, gives priority to the general validity of rules against the arbitrariness of those who hold power (formal equality). That is why it is set in one of the pillars that underpin the Rule of Law. However, on the other hand, it also represents, in the context of democratic systems, the idea of social justice (as a synonym for a just social order). The (formal) declaration of equality of all before the law ceases to be effective in democracy when those who should be equal before the law lack the means to fully exercise their rights.

The principle of formal equality cannot be detached from all social rights, which are, after all, its historical form of realisation. To put it another way, no action can be taken in accordance with the principle of equality independently of the realisation of all social rights, understood as rights necessary to be able to exist with dignity

(i.e. as human rights). It is precisely in the complementary nature of both dimensions of the principle of equality (formal and materialistic) that the legitimacy of a fully democratic social model lies. We cannot, therefore, consider the dimensions of the idea of equality from an individualised or particularised vision (formal or substantive or vice versa); we must understand them holistically, that is, depending on the integration of their dimensions¹⁴. It is not enough to have the same rights as others, because in order to exercise them fully, the subject must be (situated) in the same conditions as others. Being able to choose, being able to exercise them, presupposes the conditions (of possibility) to be able to do so. The formal exercise of rights becomes impossible, in terms of equality, if there are no material conditions for the realisation of actions under such rights.

We can say, first of all, that the principle of equality, from its most substantive and/or materialistic dimension, is based on or underpinned by: on the one hand, respect for democracy as the only possible scenario for overcoming capitalism and for the realisation of human rights, as material conditions (modes) of possibility to live on equal terms; and, on the other hand, ideas of social justice and pluri-identity, because in them there is an historical need to equalise those who are not, do not have, cannot or do not belong.

– I –

Democracy as an historical project has always been characterised in the political

14. Far from being opposed, they must be understood jointly. On this point, and from the perspective of our constitutional system, see Alzaga O., *Derecho Político Español, según la Constitución de 1978 I*, (Constitution and Sources of Law), Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 284.

field by the search for social justice and the distribution of power among the people. Socially just societies tend towards the real, not ritual, practice of democracy. In a context of political, social, and economic equality, no group or social class can monopolise the power-democracy tension, to the point of blocking self-government and repressing the initiatives of other people. Democracy understood as a choice of policies is the only valid idea-project for building more just and balanced, in other words, more egalitarian societies.

That is why the analysis offered here does not seek to defend liberal and parliamentary democracy, although it supports the need to take on the conquests and principles of modern democracy. But not as the great objective to be beaten; rather, as the starting point for a broader process, in which citizens can exercise their responsibilities and choose their destiny, controlling the means and participating in public life. This is not the time to look back. It is not merely a question of renovation, but of going deeper into self-government and the conquest of public spaces for collective action.

Since classical Antiquity, the vigour of politics, as an historical expression of solutions to the problems of coexistence, has always been synonymous with social commitment. Few authors of the 17th and 18th centuries left Politics out of their Theodicy, their Logic, or their Treatises¹⁵. This contrasts with the scepticism or inhibition that flourishes today in our democracies. Precisely in order to restore the value of political experience as a decisive social experience, we need new

15. See Mounier E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, in *Obras Completas*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 717.

ideas and governments to drive them, beyond rigid pre-political conceptual frameworks, held hostage by conceptions not exposed to conflict and public debate.

It is true that representative democracy is the concept of democracy that has been globalised through hegemonic programmes of political liberalisation, but it is also true that this is an instrumental concept that aims to stabilise economic liberalisation and prevent the deterioration of institutions when faced with the effects of capitalism. Liberal consensus presupposes compatibility between economic and political liberalisation. Indeed, since the origins of representative liberal democracy, free elections and free markets have always “been regarded as two sides of the same coin.”¹⁶ However, the theory of contractualism, which establishes liberal democracy, pivots on a model as hypothetical and abstract as it is decontextualised and fictional, of free, independent, individuals, equals by nature, who decide to agree and give up some rights to safeguard property, life.

The compatibility between capitalism and democracy, to paraphrase Boaventura de Sousa Santos at this point, is therefore still an open question. Even if we can

16. However, as Prof. Boaventura de Sousa rightly points out, there has been a great deal of ambiguity here. “While nineteenth-century democratic theory was concerned both with justifying the sovereign power of the State as a regulatory and coercive power and with justifying the limits of that power, the new liberal democratic consensus (converging with the neoliberal economic consensus) is only concerned with coercion. Sovereignty is not a concern, especially in peripheral States (think of Spain, Greece, Portugal, etc.), and regulatory functions are treated as a State incapacity and not as one of its powers.” Sousa, B., *Sociología Jurídica Crítica*, Trotta, Madrid, 2009, p. 457 (parenthesis mine).

presume this compatibility, the truth is that there are tensions between capitalism and democracy, especially when highly unequal distributions of goods and income are generated¹⁷.

The intention is not to detract from the historical importance of contractualism as the mainstay of modern individualism. Rather, it is a question of reproaching liberal democracy – as well as the representative distance of its parliamentary institutions¹⁸ – for handing over concepts such as public interest, community, or government to liberal socio-economic reproduction. In other words, the intention is to recriminate its instrumentalist profile¹⁹, which makes

17. *Ibid.*, p. 495. See, also, as this author suggests, Haggard S., and Kaufman R., *The Political Economy of Democratic Transitions*, PUP, Princeton, 1992, p. 342. On the contradictions between capitalism and democracy, see R. MILIBAND, “The Socialist Alternative,” in Diamond L., *Capitalism, Socialism, and Democracy Revisited*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, pp. 113 ff. See also Bowles S., and Gintis H., *Democracy and Capitalism. Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*, Basic Books, New York, 1986. And from a neo-Marxist perspective it is important to take into account the work of Woods E.M., *Democracy against Capitalism: renewing historical materialism*, Cambridge University Press, New York, 1995.

18. A division between representatives and represented that responds to an elitist perception of the democratic regime, think of Schumpeter’s elitist theory. Barber B., *Can America be Democratic. A Participatory Critique of the Liberal Consensus*, cit., pp. 3-10.

19. Politics should be treated as philosophy, that is, through the search for knowledge for the love of itself and in itself. This is what the author himself defines as *philo-policy*, a term used to signify concern for politics lacking any instrumentalism – understood as a means of subjecting public actions to private purposes –, insisting on equal participation without concern for the quality of

the common interest dependent on private and individual needs, or more specifically, from our point of view, on property rights conceived by contractualism. This is not surprising given that, in the background, beneath the nominal search for freedom, contractualism guided the transformation of social institutions and relations around the legal consolidation of the pillars of bourgeois liberalism: *freedom, security, property, and contract fulfilment*. Thus, participation and community remain at the expense of individualism.

At this point, it is easy to align with the approach taken by B.R. Barber in one of his best-known books, entitled *The Conquest of Politics*, analysing in depth the main liberal philosophies of today. In his view, authors such as Robert Nozick, John Rawls or Bruce Ackerman have fared well because their democratic loyalty and emancipating attitudes have responded more to the demands of the socio-cultural and historical processes of the formation of Western/capitalist modernity, than to the needs of our current political context. Under the formal legacy of claims and new rights, they have not changed anything. Thus, the same (dogmatic) conceptions of democratic power remain in force, to the detriment of the emancipation and social interest of communities²⁰. It is precisely these authors who are accused of not having definitively liquidated this absolute way of conceiving democracy. Moreover,

participation. Id., *Superman and Common Men. Freedom, Anarchy and The Revolution*, Praeger, New York, 1971, p. 122. See also from the same author, Id., *The Death of Communal Liberty. A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton*, Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 5.

20. See Id., *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press, New Jersey, 1988, p. 193

of having contributed to crystallising the socialistic project of the Enlightenment, in other words of blocking the paradigm shift required by our societies, reducing the political to mere formal reason. Or perhaps we should ask ourselves, is there a better way to naturalise the historical process, to reduce the social advancement of our communities to the development of capitalism as a system of exclusive production?

Thus, this de-democratising rationality presupposes interdependence between capitalism and democracy, two different historical processes, which came to converge and infiltrate one another²¹. We cannot forget, as pointed out previously, that the processes of democratisation, as processes of modernity, which proclaimed legal equality and demanded, initially at least, economic equality among all subjects, would soon become connected to individualism. This fact and the proprietary logic that gave rise to the new hegemonic socio-economic order (the bourgeois) deactivated the emancipating potential of the democratic principle. Therefore, democracy does not presuppose capitalism as its mode of production. From this perspective, the democratic system consists not so much of a government of the people, but a government of the elites, in mutual competition, in search of the legitimacy to govern²². The elites know what is the best choice in the interests of citizens, because

21. Although “the conditions and dynamics of their development continued separately and relatively autonomously. Modernity does not presuppose capitalism as its own mode of production”. Sousa, B., *Sociología Jurídica Crítica*, cit., p. 29.

22. In line with Shumpeter, who defines democracy as the system in which “individuals acquire the power to decide through a battle to compete for the people’s vote.” Shumpeter J.A., *Capital-*

they always intervene on behalf of this purported general interest as a reflection of the popular will²³.

In short, representative democracy is vulnerable. Firstly, because its stability depends, to some extent, on there being no major social inequalities, although it is not easy to glimpse at which moment and to what extent the sustained increase in social inequalities reaches breaking point so that social turmoil overflows democratic stability.²⁴

Secondly, because the liberal public sphere establishes, as indicated earlier, the legal equality of all citizens. However, under the neoliberal model of development, powerful social agents emerge with the capacity to evade the enforcement of laws or to modify them according to their own interests²⁵. Furthermore, the increasing criminalisation of public life²⁶ and the emergence of new

ismo, socialismo y democracia, Folio, Barcelona, 1984, p. 383.

23. An interest, on the other hand, marked by the external influence of corporations in the policies advocated by the representatives of citizens in their respective chambers. Which makes democracy a plutocracy. See Parenti M., *Democracy for the Few*, St. Martin’s Press, New York, 1988, p. 36. Only they believe they know and can interpret something as objective and timeless as national political truth. Today, however, nobody is guaranteeing that the decisions made are the right ones. But what is even worse is that they are taken by elites for and in their own interests. In this regard, see Parameswaran M.P., “Democracy. Participatory Democracy”, in Fisher W.F., and Ponniah T., (ed.), *Another World is Possible*, Zed Books, New York, 2003, pp. 324-328.

24. See Sousa, B., *Sociología Jurídica Crítica*, cit., p. 504.

25. *Ibid.*

26. See Ibañez, P., *Corrupción y Estado de Derecho. El papel de la jurisdicción*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 103-109.

phenomenologies of the illegality of power have given way “to neo-absolutist forms of public power, lacking limits and controls and governed by strong hidden interests, within our systems.”²⁷

And, finally, because of the subordination of the Nation-State to multilateral bodies, in an ever-increasing “proportional transfer of power”, influence has been taken away from classic decision-making and representation bodies in liberal electoral polyarchies or representative democracies, in other words, from parliaments²⁸. The principle of equality, under the liberal representative scheme, thus becomes an unpragmatic principle.

Participatory democracy, on the other hand, is a (counter-)hegemonic conception of democracy. From the perspective of

27. Needless to say, this phenomenology contributes to the crisis of democracy, since it “amounts to a crisis of the principle of legality, that is, of the subjection of public powers to the law, on which both popular sovereignty and the paradigm of the Rule of Law are founded”. Ferrajoli L., *Derechos y garantías. La Ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 15 and 17.

28. See on this point Barber B., “Making Democracy Strong,” in Murchland B., *Voices in America. Bicentennial Conversations*, Prakken, Ann Arbor, 1987, p. 170-171. This author opposes John Naisbitt’s thesis, which posits that corporations are becoming more democratic. According to Barber, it is as if absolutism became more democratic because Louis XIV consulted courtiers before hanging a peasant. For this author, some things might be happening incidentally, but this does not mean accepting decisive structural changes. In fact, nothing has changed, and corporations pose a growing threat to democracy. In this regard, see. Id., *Superman and Common Men. Freedom, Anarchy and The Revolution*, cit., pp. 105 ff. For the American author, the market is dominated by a series of hierarchically organised corporations capable of manipulating politics to their whim.

participatory democracy, representative democracy is only an incomplete – not altogether erroneous – conception of democracy. Moreover, it is the starting point. The central difference between the two lies precisely in the denial of this supposed compatibility between democracy and capitalism. It is not sustainable and, in the event of a collision between both processes, democracy must prevail. The basic cognitive idea of participatory democracy is that capitalism inflicts systematic damage on most populations. Participatory democracy is less procedural, but more substantive than representative democracy. It focuses more on the distribution of power and the search for social justice than on governance²⁹. Indeed, classical political values – freedom, pluralism, polytheism of values, equality – abandon their most instrumental meaning and thus acquire a more energetic index under the idea of common participation. Democracy consists of this. Democracy is a practice that is based on nothing less than common action, common work, and the common construction of new possibilities.

Participatory democracy, therefore, is antagonistic to capitalism³⁰. Only in

29. Sousa B., *Sociologia Jurídica Crítica*, cit., p. 497.

30. See Miliband R., *Socialism for a Sceptical Age*, Polity Press, London 1995, pp. 6 ff. In this book, he develops the idea that capitalist democracy is a contradiction in terms. From this perspective, socialism has two objectives: (i) to go further in the democratisation of society than any representative democracy could permit; (ii) the radical alleviation of the immense inequalities present in societies. Democracy, equality, and cooperation would be the fundamental principles upon which this action would be based. For this author, the fact that a small number of people appropriate the resources and, therefore, the means

democracy, with its struggles and social practices, does the political value of the community make sense. Because only from the immediate reality of people, from the historicity (finiteness) of their social conditions, can the real (effective) equality of all subjects be built.

– II –

However, despite this disposition that builds (historical) reality based on the production and development of democracy as a criterion and principle for action³¹, the facts are now very different. Therein lies poverty, the concentration of wealth in a few hands, unemployment, the decline in quality of life indicators, precarious employment, and the general increase in social inequalities. Democracy cannot deploy its emancipating potential if it is abstracted from the (material/real) conditions of citizens. This is precisely another problem we intend to highlight here: to elucidate why current democratic regimes have been unable to articulate a comprehensive system of guarantees for social rights. Even more broadly, why, in the contexts of today's globalisation (markedly neoliberal in its strategy), democracy has been paralysed and even displays significant setbacks in terms of citizens' demands for a more inclusive and emancipating system. The idea of democracy cannot be completely

of production, which also reproduce the established order, is a serious injustice.

31. Understanding historical reality to be the only reality to which we have access as subjects. This is not a reduction of the idea of reality, but rather a significant way of understanding it, in terms of human life, since it is, after all, the only reality into which all human beings are ground. See El-lacuría I., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.

achieved without predisposed actions, which develop real equality between people.

It is at this point that the idea of social justice becomes essential. Only through social justice can all types of social inequality/marginalisation be addressed. Relations of social inferiority or discrimination cannot be classified into stagnant compartments. They must be treated in a relational way, because we cannot fight against one without taking on all the others. From this perspective, social justice has been one of the classic demands of the Left throughout its history. However, despite this, the idea of social justice remains, to some extent, vague, so it is necessary to make a commitment to the rigorous and scientific realisation of the scope and meaning of social justice.

The idea of equality is, therefore, closely related to the idea of social justice. The egalitarian society is a socio-philosophical idea that attributes to all people the same rights, identical responsibilities, and equal opportunities in all spheres of life: (i) in the control of resources, in the organisation of work and production; (ii) in the distribution of goods, services, and rights; and (iii) in government and the social reproduction of order. The notion of equality presupposes a distribution of goods, responsibilities, and rights according to individual differences and "all" existing needs.

A society will be just or unjust based on the guiding principles (value tables) of human behaviour and social relationships derived from judgements about the results of our historical condition. After all, values are not independent or autonomous, but refer to the facts we value and are expressed in the words, or assessments, with which we

refer to those facts. To the extent that we are subjects of the realities that we assess, we participate in a certain conception of the world and order our actions according to principles, that is, according to the idea of relevance. Any statement of equality, to paraphrase Ruiz Miguel on this point, “necessarily presupposes an implicit evaluative component after the criterion of comparison, for the simple reason that such a criterion contains the idea of relevance in the relationship of equality that is described or prescribed”³².

From this perspective, a society is just, therefore, when the productive resources, knowledge, work, goods, and services of the community are channelled into meeting the intrinsic needs of all people, so that we all have and can exercise the same rights and responsibilities.

Equality of “all” is the necessary basic judgement of just societies. And it only takes place when all people can, first, live and then be free to develop their capacities and initiatives, using productive resources and knowledge accumulated in socially significant productive efforts³³. The equality of all thus becomes a necessary ethic, which dissolves the abyss between ‘being’ and ‘ought to be’, since it is postulated on the basis of a judgement of

32. The idea of relevance necessarily implies the introduction of an evaluative criterion – in the broad sense of this word, “not necessarily moral – since the selection of a trait as a criterion of comparison comes from a consideration of what is highlighted, that is, significant or important in a given context”. Ruíz Miguel, A., “Sobre el concepto de igualdad”, cit., p.51.

33. The “real” wealth of the human species does not lie in the mere juxtaposition and/or concentration of private controlled capital, but in the aggregate of human potential developed through the principles of social evolution.

existence under conditions of equality, for in order to be able to postulate any ethics the subject who does so must, first, live in “conditions of possibility to continue doing so”. The “relevance criterion” lies in the affirmation of life under “conditions of equality,” which become something like the necessary basic judgement – its assumption– that feeds any ethics. To the extent that it is a judgement of existence, from the very contingency of the subject, this reproductive rationality and the ethics to which it is harnessed do not come from any absolute or transcendental instance³⁴, nor do they lend themselves to dogmatic processes³⁵. That is why we say that the idea of equality is essentially materialistic.

Material equality has been a reflective process that has elucidated, with its social struggles, new relations of justice and the distribution of goods in society. This is why it is linked to the problems/needs (of

34. By “transcendental”, we understand the process by which human beings, as cognitive subjects, formulate categories.

35. *The duty to live* (necessary ethics) is *necessary* even in order to have duties and rights. It is therefore a way of “arguing through premises, not through constrictive logic derivation.” Solórzano N., *Crítica de la Imaginación Jurídica. Una Mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, San Luis de Potosí, 2007, p. 220. As this author rightly points out, “overcoming the essentialist-like iusnaturalist positions, would that ethical duty, linked to human action and, therefore, to concrete, historical praxis, not be destined to operate as material criterion and material principle for law as well? The duty of the norm is un-necessary; it only emerges through the normative effect. But there is a broader duty: the duty to live (necessary ethics), which is necessary even to be able to have duties.” (*Ibidem*). See Dussel E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid 1998.

people) in the space and time in which it is inserted. Hence its undeniable complexity and historicity³⁶. After all, the democratic principle, insofar as it defines the limits of what can or cannot be decided, places social justice as a requirement for action.

On the other hand, the rigidity with which human identities are defined and fortified operates as a factor of segregation that isolates people and pits them against one another, through the absolutisation of identity factors that fragments human groups. Something that should not surprise us, since, after all, one of the most significant issues in the instrumental rationality enshrined in capitalism is precisely this fragmentary and/or separatist character, which sects and segments, rather than pluralises (the fragment is only a fragment as part of a whole). The opposite, the plural, is not fragmentary, but the multiple sum of (complementary and relational) all. Thus, this mode of domination with its “nostalgia of the one”³⁷ or of the dominant identity smothers any type of affiliation and proscribes any plurality, but, in turn, it silences that fact in the fragmentation of the identity already built, and to prevent plurality from emerging, it tars it with the brush of irreconcilable contradiction.

Of course, fragmenting does not amount to multiplying, but rather is synonymous with disintegration and division. It is not

36. “The criterion of relevance has a conceptual part, which comes from universalisability that excludes proper names and defined descriptions, and a contextual part, which depends on variable culturally developed conceptions about equality.” Ruiz Miguel A., “Sobre el concepto de igualdad”, cit., p. 64

37. Ibañez J., *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*, Siglo XIX, Madrid, 1986, pp. 58-59.

plural, because it does not add; it only divides. On the other hand, the plural is not fragmentary, because it is synonymous with one and others. This means that the complexity of pluralistic groups and their multiple loyalties disappears when just one affiliation is attributed to a person. This reductionism of group understanding not only proscribes any possibility of plural construction of identity, but also absolutises the given identity of the group, until it becomes exclusive and exclusionary.

In short, a greater understanding of the plural character of human identity is essential for a convincing and realistic project of social transformation. Recognising that identities overlap is essential to maintaining a political attitude that does not fall into the trap of fundamentalism, because all of them are valid in their context, provided they do not try to supplant others. Transformations in the world of work (immaterial work, living work), the rupture with modern inertia, the influence of feminist currents, the need for intercultural inclusion, environmentalism... these are elements that we cannot forget. But this recognition should always be realised as a means of articulating a common body (pluriversion of reality) that aims to fight the oppressions that give these movements reason to exist. Confronting today's challenges in a fragmented and partisan manner is a very serious mistake. It is very important to understand that only through the organisation and conception of an inclusive movement is social change possible³⁸. Pluri-identarian consciousness becomes decisive here. An understanding of the diverse, as an expression of human

38. Albert M., Cagan L., *Liberating Theory*, South End Press, Boston, 1986, pp. 143-145.

richness, must be the means to articulate an encounter in the shared, the common.

4. A few answers

At this point, and for our purposes here, on the ground that a satisfactory answer to the problem of equality has not been provided via the legal route, we have sought to spell out some of the ways we might overcome the stagnation affecting the notion of equality in Western democratic systems, and then venture a few answers.

The democratisation (equality and pluralism) of life and social relations has always been the secular aspiration of Western societies. It is this egalitarian demand that provides the key to designing social initiatives and class-war practices, which would ultimately transform the socio-legal configuration of order, through the recognition of new spaces and new rights. However, the search for “equality” in our democracies, with its undeniable contributions and revolutions, has today entered a difficult phase of doubt and stalemate, largely owing to the reductionist and ideological use of it.

The idea of equality, as it has been shaped in modern societies, has two sides or dimensions: one legal/formal, the other materialistic. The first is summarised in the principle of equality “of all subjects” before the law. It is the most important one in our normative systems and is defined as a subjective right of all citizens vis-à-vis the State. However, the formal dimension of equality diminishes the problem of the effectiveness of rights to a consideration of normative efficiency, by isolating them from the other dimensions of reality, including the conditions that enable

equality to be achieved. The second, in contrast, responds to that historical need for “human beings” to “exist,” with “material conditions of possibility” – as critical theory has pointed out – that is, so that they can continue to do so. The idea of equality, in its materialistic dimension, has marked the meaning of social struggles for human rights (understanding these not only as rights, but as means/ways of life).

Equality, therefore, as a historic process of human emancipation, transcends the strictly legal/formal plane. Furthermore, it is enhanced by the “historic” willingness to democratise society and improve people’s lives. This is the materialistic dimension of the principle of equality, this ethical and historical “willingness” based on the production and development of social justice as a criterion and principle for action. Human rights and democracy, with their fighting practices and traditions, cannot be understood today without the idea of equality as a necessary principle, of equal distribution of power and wealth among and for the people.

Therefore, the critique developed here involves this historical contextualisation³⁹ of the idea of equality, in an effort that also leads us to try and elucidate its true genealogy. Human rights have always been linked to processes of reaction

39. “Social science, which is condemned to critical rupture with the first evidence, has no better weapon to carry out this rupture than historicisation that allows it to neutralise, theoretically at least, the effects of naturalisation and, in particular, the amnesia of the individual and collective genesis of a datum that is presented with all the appearances of nature and demands to be accepted without discussion, *taken for granted*. Bourdieu P., *Meditaciones Pascalianas*, cit., pp. 153 and 239.

against inequalities. They have been and remain a reaction to any kind of oppression and/or domination, because human rights, which are rights and are human, are always actions that refer to human beings in need. The fact that they were formally conceived under the umbrella of normative reasoning does not presuppose that they should be conceived exclusively as individual rights⁴⁰, which demand fulfilment in the future, or even as horizons of possibility (idealistic vision), but as a ways of life that make human existence – dignified existence – feasible for all people⁴¹.

The idea of equality is, therefore, not possible without this material judgement of existence. Thus, the utopian idealism of those who advocate an absolute vision of human rights, which reduces them to mere – unachievable – prescriptive horizons, can be confronted, since what we actually do are actions in accordance with values, and these are always contingent, as are the historical forms in which they are objectified (through institutions, rules, etc.). It is precisely here

40. For human rights, then, could not be thought of in any other way than through *the paradigms* in force, that is, through the doctrine of subjective rights. That is why human rights are beginning to be imagined exclusively as the rights of individuals, of (bourgeois) citizens, that is, as individual rights.

41. Then, “the extraction of equality as a principle for the construction of the State, as well as its recognition of law in the international standard, has also led to its recognition in the *international human rights protection system*, part of the *ius cogens*, permeating and sustaining the national and international system, both in its demand to respect and ensure equality among persons, and in the abstention from unequal treatment without justification” Inter-American Court of Human Rights. *Nadege Dorzema et al. v. Dominican Republic*. Ruling of 24 October, 2012, paras. 225-226. (Italics are not in the original)

that we come to the conclusion that acting in accordance with human rights involves acting to meet the needs of these human beings as subjects who are truly in need.

This being the case, if we intend to go beyond the boundaries of the modern forms of the principle of equality (formal equality), the next step is to reconstruct paradigmatically the categorisation processes that have been followed (functional to the iuspositivist paradigm and systematisation of general theory), through alternative rationality frameworks (reproductive rationality), which return to the modern lines that remained hidden. For the time being, it is enough to outline the pillars on which the principle of equality is based, through its most substantive or materialistic dimension: on the one hand, strengthening participatory democracy – as the only possible scenario for overcoming capitalism – and human rights, understood not only as material conditions (modes) of possibility in order to live, but as the decisive axis for the design of a new epistemological and paradigmatic approach; and, on the other hand, the ideas of social justice and pluridentity, for in both of them there is a historical need to equalise those who do not or cannot have⁴².

Bibliography

Albert M, Cagan L., *Liberating Theory*, South End Press, Boston, 1986

Alzaga O., *Derecho Político Español, según la Constitución de 1978 I*, (Consti-

42. A preliminary overview of the approaches proposed in this paper has been published in Spanish in *Derechos y Libertades*, n° 36, Epoca II, 2017, pp. 55-89

- tution and Sources of Law), Ramón Areces, Madrid, 2010
- Añón, M^a J., *Igualdad, diferencias y desigualdades*, Fontamara, Mexico, 2001.
- Añón, M^a J., "Igualdad y procedimiento administrativo especial para inmigrantes", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 14, 2007, p. 18.
- Aristotle, *Politics III*, 9, 1280a
- Barber B., *Superman and Common Men. Freedom, Anarchy and The Revolution*, Praeger, New York, 1971.
- Barber B., *The Death of Communal Liberty. A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
- Barber, B., "Making Democracy Strong," in Murchland B., *Voices in America. Bicentennial Conversations*, Prakken, Ann Arbor, 1987.
- Barber, B., *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press, New Jersey, 1988
- Barry P., *Ser ciudadano*, (translated by A. Mendoza from the original *Deep Citizenship*, Pluto Press, 1996) Sequitur, Madrid, 1999.
- Bowles S., and Gintis H., *Democracy and Capitalism. Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*, Basic Books, New York, 1986.
- Didier, M., *El principio de la Igualdad en las Normas Jurídicas*, Marcial Pons, Buenos Aires, 2011.
- Dussel E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid 1998.
- Ellacuría I., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.
- Ferrajoli L., *Derechos y garantías. La Ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.
- Fisher W.F., and Ponniah T., (ed.), *Another World is Possible*, Zed Books, New York, 2003.
- Herrera, J., "Legalidad: Explorando la nueva ciudadanía", in *Campos de juego de la ciudadanía*, Various Authors, El Viejo Topo, Barcelona, 2003.
- Hinkelammert F., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002; Id., *Democracia y totalitarismo*, DEI., San José, 1991; Id., *El mapa del emperador*, San José, DEI, San José, 1998; and finally, *El grito del sujeto*, DEI., San José, 1998.
- Ibañez J., *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*, Siglo XIX, Madrid, 1986.
- Ibañez, J., *Corrupción y Estado de Derecho. El papel de la jurisdicción*, Trotta, Madrid, 1996.
- Miliband, R., "The Socialist Alternative," in Diamond L., *Capitalism, Socialism, and Democracy Revisited*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Miliband, *Socialism for a Sceptical Age*, Polity Press, London 1995
- Mounier E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, in *Obras Completas*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- Orestano, R., *Introducción al estudio del derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 1997.
- Parenti M., *Democracy for the Few*, St. Martin's Press, New York, 1988.

Rey, F., “El principio de la igualdad en el contexto de la crisis del Estado Social: Diez problemas actuales”, in Presno M.(Coord.) *La Metamorfosis del Estado y el Derecho*, Fundamentos, Oviedo, 2014.

Ronconi L.&Vita, L., “El principio de igualdad en la enseñanza del Derecho Constitucional”, in *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, Buenos Aires, nº 19, 2012.

Sánchez, S.&Mellado P., *El Sistema de fuentes en el ordenamiento español*, Ramón Areces, Madrid, 2010.

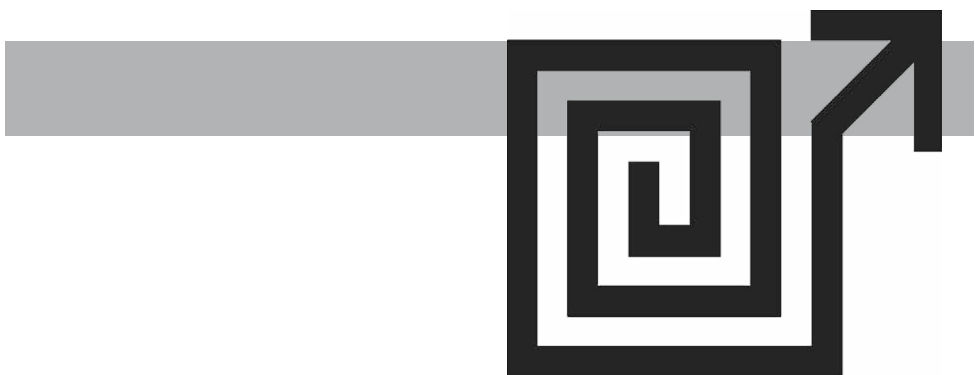
Scuccimarra L., *I confini del mondo*, Il Mulino, Bolonia, 2006.

Sousa, B., *Sociología Jurídica Crítica*, Trotta, Madrid, 2009, p. 457

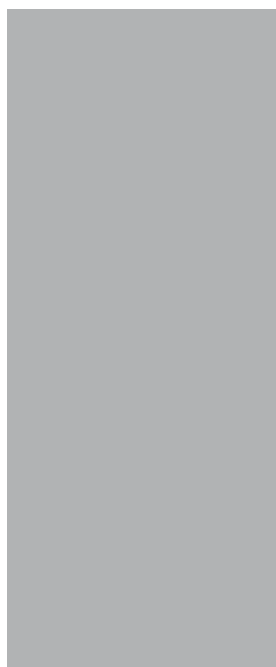
Shumpeter J.A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1984.

Solórzano N., *Crítica de la Imaginación Jurídica. Una Mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, Universidad Autónoma de San Luís de Potosí, San Luís de Potosí, 2007

Woods E.M., *Democracy against Capitalism: renewing historical materialism*, Cambridge University Press, New York, 1995.



Inéditos



Presentación

EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS. ACTUALIDAD DE IGNACIO ELLACURÍA

La actualidad de Ignacio Ellacuría se basa en haber conjugado el análisis político de la realidad, el quehacer universitario, y la reflexión filosófica con el compromiso vital –personal y comunitario–.

De su primera etapa, etapa de formación y estudios, anterior a la influencia directa de Zubiri, cabría destacar sobre todo el sentido de la historicidad transmitido por Karl Rhaner y recogido en buena parte en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* (Constitución del Concilio Vaticano II, promulgada el 7 de diciembre de 1965).

La dignidad de toda persona humana, el sentido de la comunidad, el compromiso como praxis transformadora, el análisis de la vida económica-social, la vida en la comunidad política, la autodeterminación, el fomento de la paz y la no-violencia, y la promoción “comunitarista” de los pueblos en un mundo global, son aspecto claramente asumidos en esta primera etapa.

De hecho, Ellacuría, tras su licenciatura en Filosofía (en 1955) en Quito, y su actividad como formador, entre 1955 y 1958, en el Seminario de San José de la Montaña (San Salvador), marcha a Innsbruck (Austria), donde estudió Teología. Pero descarta realizar una Tesis Doctoral en Teología sobre la historicidad de la idea de Dios. De 1962 a 1965 se traslada a Madrid y realiza sus estudios para el doctorado en Filosofía, en la Universidad Complutense. En Madrid, tiene una gran acogida en casa de un hermano suyo,

Juan Antonio, quien le facilita un despacho y el compartir su vida familiar.

La incidencia de Zubiri va pareja con la exigencia de la restauración de la vida intelectual y el quehacer del “filo-sofo”, amigo del saber más real de la realidad, que ya quedaba clara en el libro *Naturaleza, Historia, Dios*, en el que –con motivo de estudio de “Hegel y el problema metafísico”– Xavier Zubiri también planteaba una reflexión sobre realidad e historicidad.

Su Tesis Doctoral en Filosofía (de 1965, en la Universidad Complutense de Madrid) lleva por título: *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*.

En 1967 regresa a El Salvador para incorporarse a la Universidad Centro Americana (UCA) “José Simeón Cañas” como profesor. Mantiene la colaboración con Xavier Zubiri y viaja a menudo a España. Pero la Conferencia de Medellín (IIª Conferencia del Episcopado Latinoamericano, de 1968) marca también su reflexión y producción teológica orientada hacia la liberación.

Desde 1968 hasta su muerte será miembro del equipo rectoral, denominado “Junta de Directores” de la Universidad de la UCA, de la que será un cualificado motor incluso antes de ser el Rector. Ya en 1969 logra que la UCA asuma la revista de *Estudios Centro Americanos* (ECA), en la que publica muchos de sus artículos filosóficos, teológicos y políticos.

De 1970 a 1973 se hace responsable de la formación de los jóvenes jesuitas de la

Provincia Centroamericana, cargo que le lleva a conocer al padre Arrupe, General de la Compañía, defensor del principio de la encarnación en el trabajo pastoral, con quien siempre mantendrá una relación de afinidad.

En 1972 es nombrado Director del Departamento de Filosofía (pues, la UCA no tiene Facultad de Filosofía), y en 1973 publica su libro *Teología política*, obra que será editada posteriormente en inglés, en Nueva York, en 1976, bajo el título *Freedom Made Flesh: The Mission of Christ and His Church*.

En 1974 funda el Centro de Reflexión Teológica en la UCA. Al año siguiente participa en el homenaje a Karl Rhaner, sintetizando en un ensayo las denominadas *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una Teología Latinoamericana*.

En 1976 es nombrado director de la *Revista de Estudios Centroamericanos* (ECA). La publicación del famoso editorial: “A sus órdenes, mi capital”, parece que ocasionó la retirada del apoyo económico del Gobierno salvadoreño a la UCA, provocando además una clara violencia paramilitar contra la Universidad, a la que siempre Ignacio Ellacuría quiso autónoma, respecto del poder civil y del poder eclesiástico. Sobre todo a partir del año 1979 en el que es nombrado Rector, dos años después del asesinato del P. Rutilio Grande cuando Ellacuría estaba en España.

El hecho sacudió espiritual e intelectualmente a la comunidad de los jesuitas y produjo una transformación interior en la persona del arzobispo Óscar Romero. Ellacuría vive su “primer destierro”. Desde el 12 de marzo de 1977 todos los jesuitas son amenazados de muerte. Ellacuría volvió a El Salvador en agosto de 1978.

En 1979 se produce un Golpe de Estado de la Junta de Gobierno en El Salvador. Fracasa este intento y se desencadena una cruel violencia y guerra en el país. En 1980, el 24 de marzo, es asesinado el arzobispo Mgr. Romero durante la eucaristía. Y, a finales de ese mismo año de 1980, Ellacuría sale de nuevo, esta vez “desterrado” a España, bajo la protección de la Embajada Española. Desde entonces, Ellacuría aprovecha los viajes a España para dejar oír su voz en Europa, DEFENDER LOS Derechos Humanos, y activar la publicación de algunas obras de Zubiri, con quien compartió, más allá de la Ontología, el que es la realidad compleja, dinámica y abierta el objeto de la Filosofía, en tanto que realidad histórica no *factum* sino como *faciendum*.

Entre 1980 y 1983 se publica la trilogía de Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente* (Alianza Editorial, Madrid 1980), *Inteligencia y logos* (Alianza Editorial, Madrid 1982), e *Inteligencia y Razón* (Alianza Editorial, Madrid 1983). Desde 1980, El Salvador vivirá una larga guerra civil de doce años, en los que la Guerrilla se enfrentará permanentemente al Ejército Nacional. Y ya en 1981 Ignacio Ellacuría planteó abiertamente la solución dialogada-negociada al conflicto.

En diciembre de 1982 con motivo del aniversario de la Declaración Universal es invitado por la Asociación pro Derechos Humanos de España a impartir una conferencia en Madrid. El documento manuscrito que aportamos es inédito. Constituye el primer borrador de la misma, que juzgaría muy extensa y que acortaría a posteriori. El segundo documento –mecanografiado– es el corpus completo de su ponencia. A partir de ella se publicaron dos artículos de opinión en el diario *El País* bajo el título: “Los Dere-

chos Humanos en Centroamérica” (I y II parte, los días 23 y 24 de diciembre). En este discurso Ellacuría pide a España su mediación entre Europa y la comunidad latinoamericana. Le insta a no permanecer neutra ante la injusticia estructural y le sugiere ser adalid de los Derechos Humanos ante la comunidad internacional. Un llamamiento que sigue resonando en nuestros días.

Tras la muerte de Zubiri (año 1983), Ellacuría es nombrado Director del Seminario Xavier Zubiri.

El año 1984 publica en España un libro que interpela a la Iglesia institución: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Ese mismo año, con Jon Sobrino funda la *Revista Latinoamericana de Teología*.

En 1985, con monseñor Rivera y Damas actúa de mediador para lograr la liberación de la hija del Presidente Duarte, secuestrada por la Guerrilla, y de 22 presos políticos. Y, en 1986, sigue insistiendo en la necesidad de una salida negociada y dialogada al conflicto civil de El Salvador.

En España, con motivo del primer Encuentro de Religiones Abrahámicas celebrado en Córdoba, en 1987, expresó públicamente la necesidad de encontrar una perspectiva y bases comunes para superar positivamente los conflictos. Su ponencia en aquel encuentro fue un “Aporte de la Teología de la Liberación a las Religiones Abrahámicas en la superación del individualismo y el positivismo”. De hecho, ese mismo año durante el verano, con motivo de unas Jornadas de reflexión y diálogo celebradas en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana de La Rábida (Huelva), sobre las *implicaciones sociales y políticas de la Teología de la Liberación*, Ignacio Ellacuría volvería a reiterar públicamente la misma idea,

instando a la reconciliación, con el fin de hacer posible un proceso de democracia real y de convivencia pacífica.

En aquellos momentos, España y Europa eran el lugar idóneo para expresar en alta voz su pensamiento, con el fin de que llegara a los Centros de decisión y de poder Internacional.

A primeros de noviembre de 1989 Ellacuría recibía en Barcelona el Premio de la Fundación Comín, otorgado a la UCA de San Salvador. Mientras, el Gobierno de aquel país temía no poder frenar la presión de la Guerrilla en la propia capital de San Salvador. Ellacuría adelantó su regreso a El Salvador sobre el 13 de noviembre, para intentar mediar una vez más en pro de la paz y la convivencia. Pero, como altavoz de la Teología de la Liberación, dado su prestigio intelectual y su valiente denuncia de la situación del país, como defensor de la liberación del pueblo y de las mayorías populares, se había granjeado la enemistad de algunos sectores financieros y militares que le amenazaron con insistencia para callar su voz.

El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado por soldados salvadoreños del propio Ejército Nacional, en la residencia de la Universidad, junto con los jesuitas Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López. Fueron también vilmente asesinadas Elba Julia Ramos, persona al servicio de la Residencia, y la hija de ésta, Celina, de 15 años. En la actualidad, el cuerpo de Ignacio Ellacuría yace enterrado en la capilla de la UCA.

Su obra *Filosofía de la Realidad histórica* ha sido publicada post mortem por el profesor de Filosofía Antonio González. En ella queda patente “a modo de conclusión” que “la verdad de la realidad no es

lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad...” El texto reproduce lo dicho en un ensayo de Ellacuría sobre “el objeto de la Filosofía”. Para Ignacio Ellacuría “hay que hacer la verdad... hacer aquella realidad que, en juego de praxis y teoría, se muestra como verdadera”.

Todo un reto de gran actualidad tanto en el contexto de América Latina como en el conjunto de la Comunidad Humana, en un Mundo Global.

En cuanto al tema de la defensa de los Derechos Humanos, es también muy de tener en cuenta la obra del profesor Senent de Frutos, Juan Antonio: *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1998. Muy importante, además, el libro del que es editor Juan Antonio Senent: *La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012.

En diciembre de 1982 con motivo del aniversario de la Declaración Universal es invitado por la Asociación pro Derechos Humanos de España a impartir una conferencia en Madrid. ***El documento manuscrito que aportamos es inédito. Constituye el primer borrador de la misma, que juzgaría muy extensa y que acortaría a posteriori. El segundo documento –mecanografiado– es el corpus completo de su ponencia. A partir de ella se publicaron dos artículos de opinión en el diario El País bajo el título: “Los Derechos Humanos en Centroamérica” (I y II parte, los días 23 y 24 de diciembre).*** En este discurso Ellacuría pide a España su mediación entre Europa y la comunidad latinoamericana. Le insta a no permanecer neutra ante la injusticia

estructural y le sugiere ser adalid de los Derechos Humanos ante la comunidad internacional. Un llamamiento que sigue resonando en nuestros días

Sevilla, a 11 de noviembre de 2021

José Mora Galiana

Asociación IESMALA, Sevilla, España
jmorgal2@upo.es

Álvaro Rodríguez Camacho

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla,
España
arodcam@upo.es

LOS DERECHOS HUMANOS EN CENTROAMÉRICA (NOTAS MANUSCRITAS)

Ellacuría, Ignacio

Los Derechos Humanos en Centroamérica

1. A pesar de su pequeñez y relativa poca importancia, CA es un lugar histórico esencial para la teoría y la realidad de los DH

- El hecho continuado de la atención mundial sobre el tema es la mejor prueba

- La explicación de por qué en CA se da una tal violación d.l. DH y una tal exigencia de su cumplimiento y el esfuerzo por ~~dejar~~ ^{dejar} en aquella y prohibir este dolor surge sobre uno de los problemas capitales de nuestro tiempo y del nivel ético-político de la humanidad

+ gravísimos y meritos violaciones de los DH hay en muchos países, aynq. los de ES y Guatem. sin exp. barbaras

+ lo q. ocurre en C.A es q. se dan porq. hay una línea de liberación

x injusticia estructural gener. lo q. se hace posible la vida d.l. millones populares

x resquebraja política y militar de esos millones

②

x adelantamiento sustancial de
ere reynata q. lejos de apesore
cobre cada vez mejor fuerza
+ esto es válido de Guatemala y El
Salvador como lo fue antes de Nicaragua, y no lo es por distintos
razones de Honduras, Costa Rica y Panamá

2. Hoy son pocos los q. no ven q. el problema
radica principalmente en la injusticia estructural
y en la búsqueda de una respuesta
eficaz

- Reagan y los suyos siguen repetiendo
q. el problema es fundamentalmente
el q. "agente de la inevitabilidad
deben imponer nuevos foros de
imperio y tiranía como acabe
de repetirse en San José; o "CA mpe
las consecuencias de una economía
ampliada y una vituperación apoyada
por fuerzas externas" (Prograta)

- Betancur, en cambio, habló de "hogueras
prendidas por la injusticia social
o por meros extorsivos en tales zonas"
diciendo q. más q. un problema de
subversión es un problema de subdesarrollo.

- Juan Pablo II ha hecho dos pronunciamentos esenciales sobre la violencia en E.S.
 - + "me doy perfectam. cuenta de q. los discursos y discursos q. surchen toda vez vuestro País y con sus conflictos y violencias, encubren su raíz verdadera en las situaciones de injusticia social"
 - + en la lucha fratricida a un lado están "cuantos consideran la lucha armada como un instrumento necesario para conseguir un nuevo orden social, y al otro lado a cuantos se currren a los principios de la 'seguridad nacional' para legitimar represión brutales"

3. La presencia foránea en C.A. q. es especialmente de USA subordina toda política de DH a la política del mantenimiento de su seguridad y de su dominio activo

- USA quiere terminar con la violación de l. DH con tal d. q. este término no signifique ~~en peligro~~ un avance de l. fuerzas revolucionarias
 - + lo ha hecho cuando estos no eran violentos: Arlenz, Bosch, Allende y haber ganado democráticamente.

(4)

- + lo hace ahora en Nicaragua esclavizando a los quechuas. su violencia contra ellos
 - + lo hizo con ES cuando los asesinatos superaban los 10.000 al año y lo que hacían
 - + lo ve a hacer ahora en Río Mont a pesar de la barbarie del mismo régimen
- Esta subordinación del D.H. a regímenes de poder y dominación hace q. algunas de sus premisas positivas en favor del D.H. pierden validez ético-política y aun eficacia y venir por las soluciones reales
- + se ve como necesaria la justificación por valores y derechos humanos pero se somete lo humano a lo político y económico
 - + basta con ser un peligro para el orden establecido interno o internacional para q. los poderes internos e internacionales irrespeten al hombre y sus derechos
 - + el siempre genocida de todos los humanos no le es argumento para cambio de política
 - x Israel
 - x Gambia y ES

5

4. ¿ Ha habido mejora en el respeto a los DH en ES y Guatemala durante 1982?

- La cuestión referente a la situación real de ES y Guatemala carece de sentido en el plano de los DH

+ el aumento o disminución cuantitativa de los asesinatos cuando la cantidad misma y la calidad de los violadores es un puro peso político q. nadie tiene q. ver con los DH

+ Reagan certificará la mejora si es q. le necesita para el control militar de la zona y para eso presionará por mejoras a futuro q. permitan conseguir lo q. se pretende con la violación de l. DH

+ lo importante es juzgar si esa "mejora", aunq. fuera lenta, tiene por objetivo los DH según estos criterios:

- x subordinación del ~~aparato~~ proyecto político al respeto DH
- x q. la violación DH no sea parte sustancial del proyecto político-militar
- x desmantelamiento del aparato represivo

+ eso no quita para q. se busquen ~~medidas~~ mejoras

⑥

- Los hechos en Guatemala y en ES no permiten hablar de mejora porq. los límites son intolerables

+ en Guat. tal vez no haya tanto asesinato político en la capital pero los asesinatos de la población indígena se han sistematizado y profundizado

x no hay política de tierra
queremos sus de comuneros que
mados" (Rios Montt)

x todo presunto simpatizante
familias o colaboradores d.l.
querilla es candidato al asesinato

x se busca el amiguamiento
o la huida como amenaza
del ejército.

+ en ES aun siguen siendo allinios
- y son además acumulativos - los asesinatos:

x " desde 1979, tal vez unos
30.000 salvadoreños han sido
asesinados, no muertos en batalla.
Más de 1.500 cesos... han sido
llevados ante los tribunales de
justicia... Ha habido más
de 200 verdugos por estos crímenes
(Hinton, 29. Oct. 82)

(7)

- x "Nuestra responsabilidad de jefes de Estado no nos permite permanecer impasibles ante la apertura de fosos de guerra en el suelo de nuestra geografía común; 30.000 tumbos en ES, para mencionar una sola nación, recuerden los cráneos dirigidos a los adormecidos" (Betancourt, 3 dic. 82, ante Reagan)
 - x de Enero a 15 Nov. 1982 he habido 4168 civiles asesinados, la mitad de los habidos en 1981 o 1980, pero sin contar las víctimas civiles de la guerra en los contraataques
 - x el caso de la Cooperativa de La Florida (v. documento)
- + Si el derecho a la vida está en esas condiciones, el resto de DH casi ni es cuestión
- x no hay prisioneros de guerra por parte de la FA, aunq. el FMLN le entregó más de 200 a la CRI
 - x el decreto 507 permite tener sin protección legal 120 días a los menores de 16 años y a los mujeres 6 meses
 - x no hay posibilidad de oposición política organizada y es reprimida la protesta sindical

8

5. ¿ Hay soluciones para esta situación ?

- La solución por amiguamiento lleve al mercado tanto en Guatemala como en ES

+ en Guatemala esta solución es la q. predomine y ve en aumento
+ en ES no se ha abundado pero va en disminución

x la guerra es cada vez más fuerte (Honduras recibe 4000 bajas en los 15 últimos meses en la FA, de los q. más de 1.000 serán mortales); en la ofensiva de Oct.-Nov. ha habido 210 prision., 200 muertos, 343 heridos y se han capturado 422 francos, 25 acres de arroz, 100.000 cerdos (Villalobos)

x no se ve la posibilidad inmediata de amiguamiento

- La solución "democratizadora" es imposible en sí misma si no va acompañada de alguna forma de acuerdo con los movimientos revolucionarios

+ sin ellos es falsa porq. deja la situación en manos de la FA

(9)

como guardianes d.l. intereses norteamericanos (Honduras)

- x con apariencias democráticas y sin presión popular no habrá ni siquiera reformas básicas
 - x la dependencia de USA es total pero desde la perspectiva d.l. empresa privada
- + no hay la voluntad en el capital de hacer posible y/o respetar las condiciones y los resultados de una consulta popular
- La solución negociada puede conseguirse al menos un punto fin a la guerra sin q. esto implique disminución de presión por parte del movimiento revolucionario
- + la fuerza militar y popular hace posible una negociación q. logre resultados satisfactorios de momento y a futuro
 - + puede neutralizar a los sectores mafiosos d.l. violación d.l. DH y crear condiciones para su respeto
- La especial relación ES-USA y Guatemala-USA hace q. l. presión internacional en el tema d.l. DH sea un arma efectiva para su mejoramiento.

LOS DERECHOS HUMANOS EN CENTROAMÉRICA (TEXTO MECANOGRAFIADO)

Ellacuría, Ignacio

LOS DERECHOS HUMANOS EN CENTROAMERICA

DBae 1982 J.M.

La Asociación pro derechos humanos de España ha programado una Semana por los derechos humanos del día siete al diez dediciembre, cuyo primer acto fue dedicado a "Los derechos humanos en el mundo, balance de un año". Tres zonas ocuparon especial atención: la que afecta al pueblo palestino, cuya presentación corrió a cargo de Roberto Mesa, Vicerector de la Universidad Complutense; la que afecta al pueblo polaco presentada por Fernando Claudín, director de la Fundación Pablo Iglesias y la del pueblo centroamericano que me fue encargada a mí. Quisiera con esta ocasión poner por escrito algunas de las ideas que preparé para ese acto, algunas de las cuales expuse mientras que otras se quedaron sin exponer.

Centoramérica constituye un lugar hoy fundamental para la recta visión y la justa solución del problema de los derechos humanos. Países como Costa Rica y Panamá ofrecen una imagen aceptable, aunque lejos de lo ideal, de los derechos humanos, porque en ambos países, si bien de distinta forma y por diversas razones, se ha atendido a tiempo a las necesidades básicas de su población. En Honduras no ha estallado todavía la crisis de los derechos humanos, no porque se haya resuelto ya el problema de las necesidades básicas y de la injusticia estructural sino porque no se ha apoderado de la conciencia popular la situación objetiva en la que se encuentra la mayoría de la nación; la situación es objetivamente pre-revolucionaria y por eso no ha sido necesario todavía entrar de lleno en la violación masiva y sistemática de los derechos humanos; sin embargo, la presencia en suelo hondureño de tropas somocistas, de asesores norteamericanos que preparan un lugar seguro que domine los acontecimientos de Nicaragua, Guatemala y El Salvador, y, últimamente, la presencia del ministro de defensa israelí, el mismo que lanzó la ofensiva contra los palestinos en el Líbano, hacen temer que también Honduras se vaya a ver pronto inmersa en el mismo torbellino de El Salvador y Guatemala por lo que toca a la violación de los derechos humanos, de lo cual ya se aprecian algo más que indicios. Nicaragua, por su parte, está en una fase distinta, en la que observadores occidentales pueden apreciar limitaciones importantes a los derechos humanos, sobre todo en el orden político, pero en la que analistas más conocedores de la peculiaridad de la situación nicaragüense no pueden menos de ver no sólo una clara mejoría respecto a lo que ocurría en tiempos de Somoza sino además una abismal dife-

rencia con lo que ocurre en Guatemala y en El Salvador estando como está Nicaragua acosada, sobre todo por Estados Unidos, para que los sandinistas abandonen el poder, un acoso que incluye la violencia armada, además de la presión económica y política.

Los casos de Guatemala y El Salvador son, sin embargo, los más dramáticos. En ambos países pueden contarse por decenas de miles los asesinados, por centenas de miles los desplazados y refugiados, por millones los amenazados. Guatemala y El Salvador representan hoy una de las fronteras más dramáticas no sólo de los derechos humanos sino de la humanidad misma. En ambos países se ha hablado técnicamente de genocidio, lo cual debe golpear la conciencia de todos los hombres, pero especialmente de los latinoamericanos y de los españoles. La situación es distinta en ambos países, sobre todo porque pudiera pensarse que en El Salvador se está más próximo a un principio de solución no porque hayan mejorado los sentimientos humanitarios de los principales responsables de la represión sino porque las condiciones objetivas están ya llevando a la necesidad de un "basta ya" de guerra y de represión. Hay posibilidad de terminar con una situación intolerable y esto, además de desperatar esperanza, aguijonea la conciencia individual y colectiva para ayudar a que pronto vuelva la paz y, al menos, un respeto básico a las vidas humanas. Para ello no está de más hacer algunas reflexiones que aclaren la peculiaridad de la situación salvadoreña, lo cual sirve también de algún modo para aclarar la situación guatemalteca.

La raíz profunda de la violación de los derechos humanos en la zona es la violencia originaria que representa la injusticia estructural. Juan Pablo II en un Mensaje dirigido a la Conferencia Episcopal de El Salvador el 6 de Agosto de 1982 escribía: "Me doy perfectamente cuenta de que las discordias y divisiones que turban todavía vuestro país y causan nuevos conflictos y violencias, encuentran su raíz verdadera y profunda en las situaciones de injusticia social". El presidente de Colombia Betancur acaba de decirle a Reagan que la causa última de las 30.000 tumbas -son ya más de 35.000- abiertas en suelo salvadoreño se deben a "hogueras prendidas por la injusticia social o por manos extrañas en tales zonas". Frente a esta tesis, compartida por el pueblo y las Iglesias de Estados Unidos, Reagan sigue hablando incorregiblemente de "agentes de la inestabilidad (que desean imponer nuevas formas de imperialismo y tiranía" como dijo en San José o de "insurrección apoyada por fuerzas extrañas" como dijo

en Bogotá. Evidentemente Juan Pablo II y Betancur tienen muchísima mayor verdad en sus palabras que Reagan, a quien no le interesa preguntarse por la causa última de la situación, con lo cual no puede entender la respuesta que los movimientos político-militares han pretendido dar en los últimos tres años, una vez agotados los medios pacíficos de tipo político-electoral.

Efectivamente a esta injusticia estructural tanto en Guatemala como en El Salvador se ha respondido con una combinación de violencia armada -verdaderos ejércitos populares que combaten con los ejércitos oficiales- y de presión política tanto a través de organización de masas como de actividad de partidos políticos en la clandestinidad. El elemento determinante en esta respuesta lo ha constituido ~~desde~~ desde Enero de 1981 la violencia armada, que se ha tratado de impedir en El Salvador -de la misma forma que en Guatemala- por la vía del enfrentamiento militar como, sobre todo, por la vía de la masiva y sistemática violación de los derechos humanos. El embajador de Estados Unidos en El Salvador, Hinton, decía en un discurso tenido el 29 de Octubre de 1982: "desde 1979, tal vez unos 30.000 salvadoreños han sido asesinados, no muertos en batalla", pero asesinados -la palabra es del embajador- por quienes están actualmente en el poder, que por lo mismo sólo en 200 casos han podido ser condenados y siempre con condenas leves. El Papa se ha referido a este mismo punto con extraordinaria clarividencia y valentía: "La metodología de la violencia que ha llevado a una guerra fratricida, -situando a un lado a cuantos consideran la lucha armada como un instrumento necesario para conseguir un nuevo orden social, y al otro lado a cuantos recurren a los principios de la seguridad nacional para legitimar represiones brutales-, no encuentra una justificación racional, y mucho menos cristiana". El Papa no está en favor de la solución violenta y busca la feconciliación entre las dos partes en conflicto, pero esto no obsta para que distinga entre quienes han ido a la lucha armada en busca de un nuevo orden social que termine con la injusticia estructural y los que han ido a la represión brutal amparados en la doctrina de la seguridad nacional.

Nos encontramos así con un esquema claro: injusticia estructural-resistencia activa a esa injusticia-represión aterrorizadora que imposibilita el que las masas se unan a quienes en su nombre luchan contra la injusticia estructural. Es probable que si no hubiera esa resistencia activa las violaciones de los derechos humanos no serían tan masivas y brutales, pero es evidente que la llamada lucha contrainsur-

gente no legitima esa masa de asesinatos y el modo mismo de conducir la guerra, de la que el presidente de Guatemala, Ríos Montt, ha dicho que no es de tierra quemada sino de comunistas quemados. A este esquema se superpone otro, el del aniquilamiento, propiciado por Estados Unidos de todas aquellas fuerzas que en el área no se le sometían y, sobre todo, de aquellas fuerzas que pudieran simpatizar con Nicaragua, Cuba y la Unión Soviética. Estados Unidos se alinea así con quienes someten el respeto a los derechos humanos fundamentales, incluido el derecho a la vida, a la seguridad nacional.

Estados Unidos "querría" una mejora paulatina en el respeto a los derechos humanos, pero siempre que esa mejora no llevara consigo un fortalecimiento de los movimientos revolucionarios. Esta tesis es fundamental en la política exterior de Estados Unidos y probablemente en el de cualquier superpotencia. En esta dialéctica entre lo que quería y lo que quiere está la clave para entender y valorar lo que de mejoría puede haber en el respeto de los derechos humanos en El Salvador durante 1982, porque en Guatemala no puede hablarse ni siquiera de mejoría aparente, por lo menos en lo que se refiere a la población indígena y campesina. ¿Ha habido mejoría en el respeto a los derechos humanos por lo que toca a El Salvador durante 1982, como lo certificó la Administración Reagan en Agosto pasado y lo volverá a hacer en el próximo Enero? Esta pregunta es importante no para legitimar la ayuda norteamericana que de todas maneras se va a dar sino para ~~preguntarse~~ saber si por este camino de la mejoría paulatina se puede resolver el problema de los derechos humanos en El Salvador.

Hay, sin duda, datos que permiten hablar de mejoría. Frente a los más de 12.000 asesinatos que hubo en 1981, en 1982 desde Enero al 15 de Noviembre se han contabilizado 4.168 y 923 capturados y/o desaparecidos. Se ha avanzado en los juicios contra los miembros de los cuerpos de seguridad responsables de los asesinatos de las religiosas y de los asesores norteamericanos. Se ha iniciado algún saneamiento de los cuerpos de seguridad en busca de un mayor control de los escuadrones de la muerte y parece irse buscando un mayor control de las conexiones de la extrema derecha con el conjunto de la Fuerza Armada. Se ha establecido ~~una~~ Comisión de Derechos

Humanos oficial No ha habido asesinatos de altos dirigentes políticos y religiosos, aunque ha habido "desaparacimientos" de importan-

045

los líderes sindicales y capturas por "hombres fuertemente armados vestidos de civil" de quienes representaban en el interior del país al Frente Democrática Revolucionario (FDR). También es apreciable en parte del Gobierno y en parte de la Fuerza Armada un nuevo estilo que busca ceñirse más a la ley pretende evitar villaciones públicas de los derechos humanos.

Pero todo ello no debe oscurecer el punto central. Sigue habiendo en El Salvador una cuota intolerable de violación de los derechos humanos y no caba acudir a la coartada de la "mejoría" como si la gravedad hubiera pasado. La "mejoría" puede ser pretexto para la certificación Reagan, puedo incluso estimarse como síntoma de que las cosas pueden entrar por otra vía, pero no constituye justificación alguna. Resulta, en efecto, intolerable que en un año murieran asesinados más de cinco mil ciudadanos civiles indefensos -cantidad que supondría proporcionalmente en España, más de treinta y cinco mil asesinados en un años-, sobre todo si han de sumarse a los más de treinta mil reconocidos por el propio embajador norteamericano. No se ha cambiado de esquema y lo que puede verse es una utilización más racional del ~~esquema~~ mismo, pero el esquema sigue siendo intolerable. Este esquema consiste en hacer parte insustituible de la lucha contrainsurgente la represión aterrorizadora del pueblo. Lo que ha mejorado es el cálculo: "ya" no es necesario asesinar a quince mil para conseguir el efecto deseado; basta con cinco mil, pero si fuera necesario aumentar la cifra el aparato represivo está preparado para hacerlo. La realidad es más compleja de lo que aquí expongo, pero la línea fundamental es correcta. No todos los dirigentes participan en ella, pero sigue siendo una ley que impone su fuerza macabra a voluntades que no desearían seguir ese camino. En Guatemala las cosas andan mucho peor y cada vez se extremen las medidas represivas y se hace de ellas un proceso sistemático de aniquilación. El inaceptable acercamiento a la zona de los métodos israelíes y de los máximos responsables del genocidio palestino hacen pensar lo peor.

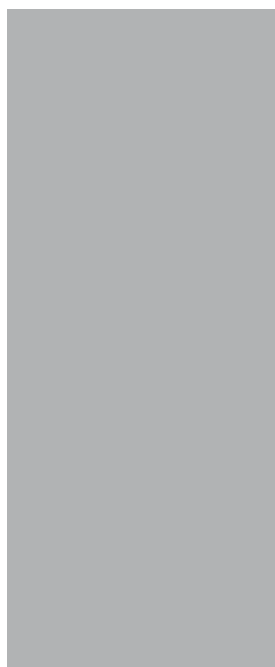
Sólo si hubiera una subordinación absoluta y permanente de cualquier proyecto político al respeto de los derechos humanos; sólo si la violación de los derechos humanos deja de ser parte sustancial del proyecto político-militar; sólo si comienza el desmantelamiento sistemático del aparato represivo, podría aceptarse que se da en realidad una mejoría. ¿Es esto posible en El Salvador?

Esto es posible si se termina con la guerra, con el estado de guerra, lo cual es hoy más posible que nunca. Y esta guerra no puede terminar por el camino de la victoria militar sino sólo por el camino del diálogo y de la negociación, que hoy se presentan ~~como~~ más realistas que nunca, precisamente porque la guerra no sólo lleva meses y meses sin logro ninguno para la Fuerza Armada y porque en los meses de octubre y de noviembre ha demostrado una inesperada potencia nueva por parte del FMLN. Pues bien, ahora que el FMLN ha demostrado una vez más su cada vez mayor potencia militar es cuando reitera su oferta de diálogo, presentada por dos de los seis obispos salvadoreños al Gobierno y al Alto Mando y no mal recibida por estos, ni siquiera por la Asamblea Constituyente que congeló la propuesta de rechazar toda suerte de diálogo, tal como lo pretendía la facción más extremista de la derecha. La semilla del diálogo entre las partes involucradas en el conflicto parece haber caído esta vez en buena tierra, aunque sus posibilidades no dejan de ser escasas. Si ella no prospera, continuará la guerra, continuará el saqueo que está estrangulando la economía del país, seguirá sobre todo la represión y la permanente violación de los derechos humanos.

Es ahora cuando deben hacerse más presentes las fuerzas internacionales que quieren la paz y el derecho para la región centroamericana. Si Estados Unidos e Israel se meten en ~~el~~ el área, es tiempo de que también se hagan presente en ella fuerzas que tienen real peso histórico en ella y justos intereses humanos que propiciar. La responsabilidad de España y de su nuevo Gobierno son grandes, porque es mucho lo que puede hacer y porque puede representar la cabeza de una presencia más amplia de naciones que busquen la paz y el desarrollo del área centroamericana. Venezuela y Colombia junto con México están cada vez más cerca de la tesis del diálogo y de la cooperación; España con otros países europeos de gobiernos socialistas pueden representar el "término medio" entre las demandas de los gobiernos centroamericanos derechistas y las de los movimientos revolucionarios. Con ello no harían sino contrarrestar otros influjos perniciosos y permitir a los pueblos centroamericanos el cese de la violencia, el principio de su autodeterminación y la lucha contra aquella injusticia estructural que están en la raíz de todos los males, como acaba de recordarlo Juan Pablo II, que se hará presente en el próximo mes de Febrero para anunciar una paz fundada en la justicia y en la libertad, en las armas del diálogo frente a las armas de la violencia.



Notas bibliográficas



Jorge Francisco Aguirre
Sala, ¿Qué es la democracia
electrónica? La transición
política por la transformación
digital de la democracia (Tirant
lo Blanch, México, 2021)

La posibilidad de que las máquinas piensen y sean autónomas ha estimulado la imaginación de autores como Isaac Asimov o Robert A. Heinlein, así como la de guionistas de películas clásicas del género de ciencia ficción como Terminator (Cameron, Gale Anne Hurd y William Wisher Jr.) o Matrix (Lana y Lilly Wachowski). Sin embargo, el avance tecnológico sugiere que esa posibilidad ya no está tan lejana, aunque sin el dramatismo de la revolución de las máquinas. En la actualidad el uso de algoritmos en el lenguaje de la programación, la llamada inteligencia artificial y el machine learning han terminado por normalizarse en el uso cotidiano que las personas hacemos de la tecnología. Las sugerencias que nos ofrecen las plataformas de streaming (Netflix, Amazon Prime, Disney Plus, etcétera) o las de comercio electrónico (e-bay, Amazon, Mercado Libre, etcétera) son claros ejemplos de ello.

Por otra parte, es cierto que el uso de tecnologías digitales (TD) –antes conocidas como tecnologías de la información y la comunicación (TIC)– son herramientas a través de las cuales las personas interactúan hoy en día, quizá más que en el plano de la realidad física. El confinamiento social a que obligó la pandemia por COVID 19 evidenció todavía más esta condición, ya que el teletrabajo y la educación en línea se volvieron prácticas habituales; las videoconferencias y webinar se sumaron a otras herramientas de uso común como el

correo electrónico o los servicios de mensajería instantánea, incluido WhatsApp, que, aunque inició como un medio de comunicación personal, se ha adoptado como herramienta corporativa de trabajo y de comunicación escolar.

El avance de las TD ha transformado las dinámicas sociales y, en tal sentido, las actividades políticas también se han visto alteradas por su incursión. Hoy el voto electrónico se vislumbra como una modalidad para ejercer el derecho al sufragio en distintas latitudes –aun cuando su uso generalizado prácticamente esté descartado por los expertos– los representantes populares están sujetos a un mayor escrutinio público mediante los portales institucionales de internet correspondientes a los órganos del Estado a los cuales pertenecen, además de que las redes sociales también se han convertido en mecanismos de vigilancia y denuncia sobre el ejercicio profesional de los servidores públicos en general. En el mismo orden de ideas, desde aquella emblemática campaña que llevó a Barack Obama a ganar la presidencia de Estados Unidos en 2009, las redes sociales han ganado terreno a los medios tradicionales como la televisión o el radio para que las y los candidatos que participan en cualquier elección promuevan sus propuestas políticas.

Estos cambios sugieren que los regímenes democráticos están transitando hacia una versión electrónica o digital de ellos mismos. Si este tránsito será total o parcial es difícil saberlo, pero resulta obligado reflexionar al respecto, porque si algo ha demostrado el avance de las TD es que la masificación de estas no suele acompañarse de algún tipo de consideración filosófica, ética o social, al menos no tan significativa como para alertar sobre sus efectos indeseados sino hasta que tales

se manifiestan. No adelantarse a imaginar las posibilidades y riesgos de la democracia electrónica sería un error.

En aras de este propósito resulta muy pertinente la obra de Jorge Francisco Aguirre Sala, cuyo título se integra por dos elementos fundamentales: un cuestionamiento sobre qué es la democracia electrónica y la alusión a una nueva perspectiva sobre las teorías de la transición política.

El inicio del libro se enfoca en el primer aspecto, es decir que busca dar respuesta a la pregunta sobre qué es la democracia electrónica. A lo largo de una veintena de páginas el autor se dedica a explicar de manera pormenorizada el desarrollo histórico de este concepto, prácticamente desde los años cincuenta del siglo XX, cuando la televisión comenzó a posicionarse como medio hegemónico. Al respecto, vale la pena señalar que, si bien el radio fue un medio comúnmente utilizado en la comunicación política desde principios del siglo pasado, este funcionaba con bulbos, lo mismo que los primeros televisores; no sería sino hasta la década de los cuarenta que estos aparatos comenzaron a funcionar con transistores y entonces se les consideró electrónicos. Su utilización para la transmisión de mensajes políticos masivos, en particular en Estados Unidos, dio origen al concepto de democracia electrónica, aunque el uso de la televisión y su impacto entre las masas se explicó de forma más precisa mediante el concepto de teledemocracia.

El autor también explica cómo el concepto de democracia electrónica o e-Democracia adquirió un matiz diferente a partir de los años noventa con la incursión masiva de internet y el uso extendido de la World Wide Web. Esta parte expositiva es suma-

mente importante porque el doctor Aguirre Sala hace precisiones conceptuales muy útiles para, por ejemplo, establecer afinidades y diferencias entre la democracia electrónica, la democracia líquida, la democracia monitorizada y el gobierno electrónico.

El marco teórico propuesto por el autor se complementa con el siguiente apartado, dedicado al concepto de tecnopolítica. Comienza por reconocer que este se encuentra en constante desarrollo y que debido a ello es imposible describirlo de forma exhaustiva. La estructura de este capítulo consta no solo de las aproximaciones conceptuales atinadamente articuladas por el autor, sino que retoma experiencias prácticas internacionales que terminan siendo herramientas didácticas para la mejor comprensión de tales conceptos. Además, expone los principales enfoques teóricos que explican el funcionamiento de la tecnopolítica: ascendente, descendente y horizontal.

A partir del siguiente capítulo la narrativa se centra en el elemento complementario del título de la obra, es decir, en la transición democrática entendida no solo como proceso político, sino también en términos tecnológicos, sociales y culturales. Los primeros argumentos al respecto se erigen como reacción a una nueva pregunta detonante que el autor plantea como subtítulo: ¿Una democracia por y para la era digital o redes sociales para la democracia?

En la primera parte de esta sección el autor ahonda en el dilema que encierra esta pregunta, es decir, respecto a si la era digital genera o exige una nueva democracia o si la democracia tradicional incorpora las nuevas tecnologías para el desarrollo de sus prácticas. Estas reflexio-

nes sirven de contexto para retomar el desarrollo conceptual sobre e-Democracia.

Si bien al inicio del libro el autor describe la democracia electrónica con base en algunas aproximaciones conceptuales y antecedentes históricos, en esta sección realiza un ejercicio sistemático de clasificación sobre los modelos teóricos de la e-Democracia, en particular a partir de dos enfoques, uno que adopta criterios prescriptivos (transición a un régimen democrático distinto, digital tal vez) y otro que descansa sobre criterios descriptivos (democracias ya establecidas que adoptan a las TD). Como aporte adicional de este ejercicio intelectual, el autor ofrece a las y los lectores construcciones conceptuales muy puntuales sobre distintas acepciones de la democracia: participativa, liberal, pluralista libertaria, legalista y competitiva, partidista, directa, deliberativa, líquida y hasta ciberdemocracia y wikidemocracia.

En el tercer apartado de este capítulo el autor plantea algunas alternativas para resolver la disyuntiva abordada previamente, para lo cual se refiere nuevamente a los tipos de democracia definidas de forma adjetiva y postula algunos aspectos concretos a considerar para cada caso, soslayando cualquier tipo de generalización. El planteamiento central se puede inferir del subtítulo del apartado en cuestión: Hacia la disolución del dilema: correlación entre funciones, mecanismos y herramientas. Aquí, los principios y directrices del Comité de Ministros del Consejo de Ministros de la Unión Europea para la e-Democracia son ejes fundamentales para la exposición del autor.

La lectura de la obra hasta esta parte genera cierta percepción de optimismo sobre la e-Democracia, pero en la parte

complementaria se incorporan algunas consideraciones sobre sus riesgos, desafíos o simplemente aspectos que no resultan tan positivos. Aguirre Sala reconoce que las TD no poseen usos neutrales y que tampoco es ingenuo el manejo del poder que con ellas se opera (Aguirre 2021, 86). A partir de los planteamientos de varios autores, pero fundamentalmente de Manuel Castells, el autor enlista una serie de condiciones en la era digital que califica como trampas. Entre ellas se refiere a la desinformación y la difusión de noticias falsas, los riesgos del Big Data en términos de vigilancia y violación de la privacidad digital, y la polarización que fragmenta a las comunidades a partir del consumo de determinados contenidos, entre otras. En total identifica siete trampas sobre las que hace cavilaciones sumamente interesantes.

Quizás hubiera sido pertinente que el autor profundizara en esta parte sobre los contras de la e-Democracia para que su obra resultara más equilibrada, ya que en este mismo capítulo se refiere a sus pros, con lo cual se refuerza la percepción optimista sobre este modelo de democracia. Por supuesto no es en absoluto cuestionable la postura del doctor Aguirre Sala, pero ahondar en los dilemas de la democracia electrónica incluso habría aportado más elementos para robustecer su posición, ya que contribuiría a disipar algunas reservas o recelos sobre este modelo de democracia.

Entre los aspectos positivos concretos de la e-Democracia el autor refiere la accesibilidad a la información y a la comunicación, los ejercicios de deliberación que se pueden detonar a partir de esta condición de accesibilidad y la dinámica económica que se genera con el uso de las redes

sociales, entre otros. En total enlista igualmente siete pros.

Como colofón del capítulo el autor hace un balance entre pros y trampas, contrastando cada uno de los argumentos contenidos en los dos apartados previos.

El tercer capítulo consta de una glosa de experiencias concretas sobre prácticas que se inscriben en el modelo de democracia electrónica alrededor del mundo. No se trata solo de una sección descriptiva, sino que a partir de casos reales el autor analiza la viabilidad de la e-Democracia. Refiere que con el propósito de abogar por sus beneficios y mostrar cómo se pueden enfrentar sus desafíos y superar los riesgos externos, resulta pertinente referenciar casos empíricos para ejemplificar (Aguirre 2021, 111).

Algunos de los eventos internacionales que Aguirre Sala retoma son: la primavera árabe, el movimiento 15M y los indignados en España, el Movimiento Umbrella en China, el Occupy Wall Street en Estados Unidos, el Movimiento 5 estrellas en Italia e incluso los casos #YoSoy132 y el feminista #UnDíaSinNosotras en México. Es de destacar la sistematización contenida en una matriz en la que se identifican por cada experiencia empírica listada los elementos de la democracia electrónica observables y la principal herramienta tecnológica utilizada.

La obra cierra con un amplio capítulo de conclusiones en el que el autor sintetiza los contenidos abordados. Con este ejercicio se enfatiza la idea que sirve de punta de compás a todo el desarrollo intelectual que ofrece, la cual no se refiere a la tecnología sino a las posibilidades que ofrece la e-Democracia, particularmente en términos de participación política. Desde esta perspectiva, la democracia electró-

nica posiciona a quienes integran las comunidades políticas como ciudadanos y ciudadanas activas y con presencia permanente en los procesos políticos, y no como votantes pasivos y con participación esporádica dirigida a la integración del poder público. Hay que reconocer que este proceso se manifiesta a distintos ritmos dependiendo de ciertos factores locales, aunque las tendencias de estructuración e institucionalización al respecto parecen ser generalizadas.

En suma, el libro en cuestión es actual, pertinente y en muchos sentidos innovador. Se trata de una obra que podría ser de interés para todo público, pero cuya lectura resulta obligada para la comunidad académica dedicada a la comunicación política y la dinámica del cambio político. Sin duda es un aporte valioso al debate contemporáneo sobre estos temas, aunque, por supuesto, la mejor opinión la tendrán quienes se den la oportunidad de revisar el texto.

Rafael Caballero Álvarez

Escuela Judicial Electoral del Tribunal
Electoral del Poder Judicial
de la Federación
Ciudad de México. México
rafael.caballero@te.gob.mx

Mario López Areu, *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018)

En este libro el autor, Mario López Areu, profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad de Comillas de Madrid, somete a crítica el autoproclamado carácter universalista y homogeneizador de la modernidad occidental, indagando la posibilidad de otras modernidades alternativas. Para ello realiza un estudio sobre el pensamiento político indio moderno, en contraste con el occidental, para establecer “puentes de entendimiento entre las epistemologías políticas occidental e india”, aumentando la capacidad de la ciencia política para analizar otras sociedades que quedan fuera de su comprensión conceptual. La investigación se llevó a cabo en centros académicos del subcontinente asiático, la Universidad Jawaharlal Nehru de Delhi y la School of Social Sciences and Humanities de Katmandú, así como en la School of Oriental and African Studies de Londres.

Utilizando la metodología de la historia conceptual de Koselleck, el autor fija el *Sattelzeit*, o período histórico de transición a la modernidad en la India, entre 1858 y 1947, desde la implantación del Estado colonial hasta la independencia. En este contexto histórico se estudian los grandes conceptos del pensamiento indio y los rasgos peculiares de su modernidad.

El estudio abarca la obra de cuatro pensadores, exponiendo sus tesis sobre cuatro conceptos políticos fundamentales: socie-

dad civil, Estado, nacionalismo y comunismo.

1) En torno al concepto de sociedad civil se articularon las teorías del estado de naturaleza, el pacto social y el Estado. Partiendo del individuo, los pensadores occidentales describieron una sociedad liberal y egoísta, dividida en clases y enfrentada, que tenía que ser controlada por el Estado.

Los autores indios entienden la sociedad civil de manera opuesta. Rabindranath Tagore concebía la sociedad en la India como el órgano encargado de todo lo relativo a la vida de sus miembros. La sociedad constituía un verdadero sistema de autogobierno, apoyada en el *dharma* (auto-control y obligaciones sociales). La característica que hace a esta concepción moderna es que se construye sobre la base del individuo libre, a diferencia del sistema de castas brahmánico. En la concepción de la sociedad civil de Tagore, el individuo, a través del uso de la razón, acepta sus deberes sociales como base para alcanzar la libertad más completa.

Mohandas Gandhi aportó el concepto del “autogobierno indio” (*Hind Swaraj*). El *swaraj* es la verdadera civilización, la senda del deber, la moralidad y la libertad, frente a la esclavitud del dinero y del bienestar material, verdadera base a su juicio de la libertad occidental. Añadía los conceptos de *satyagraha* o sociabilidad pacífica, y *sarvodaya* o el bienestar de todos.

Bhimrao R. Ambedkar sostiene un concepto de sociedad civil democrática e igualitaria para toda la India, rechazando el principio ordenador de la sociedad hindú, el *dharma*. Para Ambedkar, la democracia no es solo una institución política, sino también una virtud cívica.

Jawaharlal Nehru busca una suerte de síntesis entre las concepciones de la sociedad civil de Tagore y Gandhi, por un lado, y Ambedkar por el otro. Nehru defiende un tipo de sociedad civil socialista y democrática, secularizando la concepción de la sociedad civil como una sociedad de deberes y la une a la concepción igualitarista de Ambedkar.

2) El Estado representa la forma política suprema de la modernidad, teorizada por los pensadores occidentales. Los pensadores indios aportan conceptos alternativos, que matizan algunos aspectos de dicho modelo.

Tagore constataba que el poder de los reyes en la India premoderna, el *sarkar* o gobierno, no se ocupaba del bienestar de la sociedad, ya que esto lo hacía la propia sociedad a través de un autogobierno flexible y moral. De esta manera, Tagore “provincializa” al Estado como una solución occidental al problema de la convivencia pacífica en sociedad.

Gandhi se opone a la centralización del poder y la tiranía del Estado moderno, defendiendo la autorregulación de la sociedad por la moral y la no violencia en su búsqueda de *swaraj*. Esta forma de autogobierno político es *ramrajya*: “la soberanía del pueblo basada en la autonomía moral pura” (p. 146). Otro concepto es *swadeshi*, la emancipación a través de la autosuficiencia económica. El resultado es una estructura estatal distinta, el *Panchayat Raj*, ampliado con la teoría del “círculo oceánico”.

Nehru y Ambedkar comparten una concepción del Estado como fuerza transformadora que obliga, en el caso del primero, o lidera, en el caso del segundo, la transición a la modernidad de la sociedad india. Para Ambedkar, el Estado es

el instrumento que garantiza la abolición de la discriminación por casta e impone una ciudadanía igualitaria. Para Nehru, el Estado garantiza la igualdad a través del secularismo y el desarrollo económico.

Estos pensadores desarrollaron el modelo occidental hacia una democracia transformadora de la sociedad, adelantándose en veinte años a las medidas de liberación e igualdad que adoptarían otros países más tarde, como las derivadas del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos.

3) El nacionalismo se ha mostrado como la ideología más potente de la modernidad para movilizar a las masas. Los pensadores indios también tienen una visión alternativa a la concepción occidental del nacionalismo.

Tagore proponía una regeneración de la sociedad india, rechazando el yugo colonial y las tradiciones religiosas que obstaculizaban la libertad y la convivencia. Veía la India como un lugar de encuentro entre Oriente y Occidente, una síntesis de lo mejor de ambas culturas, criticando el nacionalismo y alentando el internacionalismo.

Gandhi distinguía entre *praja*, nación orgánica, y *rashtra*, nación política. Para él la India era una *praja*, que tenía como objetivo convertirse también en nación política. Dado que aparte del hinduismo hay otras religiones en la sociedad india, Gandhi formuló la idea de un “patriotismo compuesto” o nacionalismo inclusivo.

En sentido opuesto, Ambedkar consideraba que la India no era una nación, a causa de su división en castas. Concebía la nación como una unidad de los individuos por encima de las diferencias de casta, de religión, etc., una unidad ba-

sada en la voluntad común con forma democrática.

Nehru observa la diversidad extrema que hay entre todas las partes de su país, en lo físico, demográfico, costumbres, religiones, lenguas, etc. Para él la identidad india se basa en la idea de comunidad, unida por la moral, que hunde sus raíces en la mitología compartida. Mira al pasado cultural para construir un futuro político de nación desarrollada.

En resumen, los cuatro pensadores indios rechazan el concepto de nación como unidad orgánica excluyente. Conciben la nación como una entidad abierta, plural e inclusiva, defensora del internacionalismo cooperativo, que sirvió de precedente para las actuales teorías del multiculturalismo y del patriotismo constitucional.

4) El concepto de comunalismo es específico de la modernidad india. El comunalismo parte de la convivencia pacífica entre comunidades religiosas y culturales distintas, pero entra en conflicto con el carácter racionalizador del Estado moderno.

Para Tagore la India, el país con más diversidad del mundo, ha conseguido la unidad armonizando los elementos más diversos por medio del “poder supremo del hombre”, el “poder espiritual”, lo que no ha podido conseguir “el fetiche del nacionalismo” moderno. Consideraba el comunalismo como un fenómeno rechazable, porque politizaba la identidad religiosa, dividiendo a las comunidades e incitando a la violencia entre ellas.

Gandhi, en cambio, unía religión, política y moral, siguiendo la tradición india, afirmando que el comunalismo lo había creado el enemigo británico para enfrentar a dos comunidades religiosas que hasta

entonces vivían en paz, obstaculizando la lucha por la independencia.

Ambedkar coincidía en que la desunión de los indios les debilitaba frente al enemigo colonialista, pero ponía el acento en la desigualdad social, causada por el sistema de castas. Su propuesta consistía en acabar con el orden social hindú, usando el comunalismo como instrumento de lucha igualitaria.

Nehru define el comunalismo como una suma de religión, elitismo económico y poder político. Esta frase de su *Autobiografía* revela el distanciamiento de Nehru respecto a la modernidad occidental: “la verdadera batalla en la India hoy no es entre la cultura hindú y la cultura musulmana, sino entre esas dos y la conquistadora cultura científica de la civilización moderna” (p. 254).

5) La principal conclusión del libro es que existe efectivamente una “pluralidad de modernidades en el mundo”, visiones poscoloniales de la sociedad frente a la visión colonial de Occidente, y que la modernidad india es un ejemplo de ello. La ciencia social tiene aquí abierta una puerta para ampliar sus horizontes de conocimiento de la pluralidad/diversidad de las sociedades actuales en un mundo globalizado y en rápida transformación.

Es reseñable la novedad de esta investigación por su temática, pues no existe un estudio similar en castellano, y por el enfoque empleado, histórico-conceptual. La bibliografía es rigurosa y exhaustiva en las fuentes primarias de los pensadores indios, así como amplia y actualizada en la literatura secundaria sobre los temas tratados.

Quizás, en otro sentido, el estudio incurre en una excesiva simplificación de

algunos conceptos occidentales, cuyo período abarcado es mucho más extenso que el de la modernidad india. Pero ese problema era difícilmente evitable, si se quería ofrecer una panorámica mínima comparada de ambas modernidades. Por consiguiente, lo más interesante no sería la breve síntesis de los conceptos occidentales que el autor coloca al principio de cada capítulo, sino la selección e interpretación que hace de los textos y conceptos políticos de cuatro pensadores clave en la construcción de la modernidad social y política en la India.

José López Hernández

Universidad de Murcia, Murcia, España
lopezh@um.es

Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española, 1843-1973* (Tecnos, Madrid, 2021)

El periodo que se analiza en el libro prácticamente coincide con el desarrollo de nuestra disciplina, la filosofía del derecho, esto es, desde mediados del siglo XIX hasta la muerte del dictador Franco. En efecto, el envío de Sanz del Río a Alemania y la posterior recepción del krausismo en nuestro país abrió un frente intelectual que oponer a la escolástica española: el krausopositivismo. Cuando nos sumergimos en la dictadura, la oposición a la misma se articuló desde diferentes frentes, desde el comunismo hasta la Tercera España, rescoldo de aquella forma de idealismo alemán tan extraño, y desde la democracia cristiana (la minoritaria que no había claudicado ante la orgía nacionalcatólica) hasta el falangismo converso a la democracia. En este contexto se analiza el papel fundamentalmente de quienes se quedaron.

Pues bien, a partir de la obra que comentamos, podríamos clasificar a los pensadores de nuestro país en seis grupos. En primer lugar, los kamikazes, que se empeñaron en destruir la dictadura ejerciendo una oposición intelectual abierta, sin matices ni vacilaciones. Era como estrellar la cabeza una y otra vez contra los muros de El Escorial, que simbolizaba, como decía Ridruejo, el “Estado de piedra” franquista, de ahí que fuese una empresa condenada al fracaso y que costara la profesión, la salud y la moral a quienes ejercieron este tipo de confrontación.

Tras ellos se situaron, como segundo grupo, los marranos. No estaban de acuerdo con el régimen, pero se guardaron de

manifestarlo; eran antifranquistas, pero obtuvieron sus cátedras en plena dictadura; eran demócratas de corazón, pero no arriesgaron lo más mínimo. La última obra de Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, simboliza el peaje intelectual a pagar si se quería promocionar en la dictadura. En efecto, quienes cruzaron el Rubicón y sometieron a una oportunista crítica la despedida de Ortega recibieron el nihil obstat del mundo académico.

En tercer lugar estaba la izquierda no marxista, no franquista, no nacionalcatólica, no exiliada, no perseguida, etc., con tantos noes que nadie sabía exactamente qué eran ideológicamente, pero que también prosperó académicamente. Lo más relevante no fue su humano instinto de supervivencia, sino que a este grupo cupo el honor de escribir la historia de la oposición, esto es, señalar a los buenos y a los malos, convirtiendo su relato en la narrativa oficial de la oposición al franquismo que han recibido como legado las generaciones posteriores. El carné de opositor oficial a la dictadura fue el equivalente, en la Transición, a la crítica a la última obra de Ortega y Gasset.

En cuarto lugar estaba el clericalismo intelectual, escolástico o no, franquista, mas no necesariamente, pero, en cualquier caso, legitimador de la dictadura con sus ideas, tesis, libros, militancia y axiomas medievales. Este grupo se encargó de fundar buena parte de las secciones de filosofía en las universidades españolas, copar los cargos institucionales, dirigir las principales revistas y, en general, representar internacionalmente a nuestro país. Siguen ahí.

En quinto lugar estuvieron los tráfugas, de un lado a otro, pero también del otro a este. Quienes trajeron la II República

a nuestro país se reconvirtieron en plena contienda, Jesucristo mediante, en franquistas, tomistas, nacionalcatólicos y lo que hiciera falta; y en el otro bando, quienes legitimaron las matanzas de los años treinta y cuarenta desde posiciones filonazis y fascistas acabaron con los del primer grupo, los kamikazes, aunque con muchas menos heridas por su pasado, hasta el punto de que alguno llegó a ocupar incluso destacados puestos en la monarquía parlamentaria.

En sexto lugar están quienes optaron, voluntaria o involuntariamente, por marcharse. Basta buscar sus nombres en nuestros libros de historia para comprender lo que eso significa. Es como si nunca hubiesen existido.

En resumen, estamos ante una magnífica obra, necesaria, incómoda, molesta, valiente, que llena un hueco importante en nuestra desmemoria colectiva. Prueba de ello es el silencio con que ha sido acogida.

Manuel Jesús López Baroni. Universidad
Pablo de Olavide, Sevilla, España
mjlopbar1@upo.es
<https://orcid.org/0000-0002-2443-1548>

Martha C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal* (Paidós, Barcelona, 2020) Traducción: Albino Santos Mosquera

La traducción al español del último libro de Martha Nussbaum nos ofrece una magnífica oportunidad para aproximarnos al pensamiento de una de las filósofas más reconocidas de la actualidad, con relevantes contribuciones a la filosofía del derecho y la filosofía política. La presente obra busca estudiar y analizar críticamente la tradición del cosmopolitismo a lo largo de la historia.

El núcleo del ideal cosmopolita vendría definido, nos indica Nussbaum en el capítulo 1, por la afirmación del valor de la dignidad humana con independencia de la procedencia geográfica o social de las personas. A partir de este análisis, la autora reflexiona sobre la relevancia de esta tradición de pensamiento en relación con los problemas de nuestro mundo globalizado actual, y en particular señala su preocupación por fundamentar de un modo más eficaz y riguroso los derechos humanos de contenido social y económico, que permita su protección a escala global.

De este modo, en el capítulo 2 se examinan los inicios del cosmopolitismo en la filosofía estoica, tomando como referencia la importante figura de Cicerón. El estudio del gran jurista no solo se justifica por sus aportaciones teóricas, sino también debido a la profunda vertiente práctica de su vida, pues Cicerón no se limitó a construir castillos en el aire, sino que dedicó sus esfuerzos a la protección de la libertad romana frente a las amenazas que se cernían sobre ella.

El análisis de Nussbaum se centra en la concepción ciceroniana de los deberes de justicia y los de ayuda material, a partir de la lectura de su obra *De officiis*. Nussbaum muestra que, si bien Cicerón logra desarrollar un planteamiento ético sobre los deberes que sitúa la dignidad de la persona en el centro, su entendimiento de la naturaleza de estos deberes, el alcance en su aplicación y su exigibilidad presentan carencias importantes, debido sobre todo a la distinción rígida que Cicerón establece entre los deberes de justicia y los de ayuda material, atribuyendo a los segundos una jerarquía inferior y mayores condiciones para su exigibilidad, y limitando su mayor beneficio a las personas con las que se tienen lazos más estrechos. *Cicerón comienza diciendo que esos deberes también son básicos para la naturaleza humana, pero con muchas salvedades y restricciones. Tenemos que asegurarnos de que nuestros dones no causen daño; tenemos que asegurarnos asimismo de que no nos empobrezcamos dándolos; y tenemos que asegurarnos de que el don es adecuado al estatus de quien lo recibe* (p. 41).

Nussbaum argumenta que la separación estricta entre los dos tipos de deberes no es sostenible y ataca algunos de los criterios más utilizados en este sentido. Destaca su crítica a la concepción de los deberes de justicia como esencialmente negativos y de los de ayuda material como esencialmente positivos, ya que, recuerda, hasta el proteger a las personas de posibles ataques cuesta dinero. Nussbaum rechaza asimismo la defensa ciceroniana de los derechos de propiedad como límite a la redistribución y objeto a la pretensión del jurista romano de restringir el alcance de la eficacia de los deberes de ayuda material solo a la comunidad política par-

ticular, si bien termina reconociendo que fuera de los límites de esta se hace más difícil la asignación de responsabilidades para satisfacer estos deberes. La conclusión inevitable es que, pese a lo que el enfoque ciceroniano tiene de aprovechable, necesita correcciones.

El estudio del estoicismo se completa con el capítulo 3, en el que Nussbaum discute las implicaciones del concepto de dignidad humana de los estoicos, en particular en la obra del emperador Marco Aurelio. Según la autora, un aspecto de la doctrina estoica que fue un obstáculo para una definición más positiva de los deberes de ayuda material fue la insistencia en que la miseria y la pobreza no constituyen percances que deban inquietar al sabio, al hombre virtuoso. Aunque tal apreciación se justifica por la necesidad de elevar moralmente al ciudadano corriente y a los más desfavorecidos, de manera que su dignidad no dependiera de sus posesiones, la realidad es que, como argumenta Nussbaum, lo material y lo económico son medios imprescindibles para la defensa de la dignidad. No basta con proclamar la capacidad moral de las personas. Si esa capacidad no nos permite conseguir lo que queremos o llevar el tipo de vida que deseamos, ¿qué nos queda? La reivindicación estoica de la dignidad humana, aunque meritoria, no sirve para fundamentar una concepción ética que permita a todas las personas el acceso a los bienes indispensables para que dicha dignidad sea efectiva.

En el capítulo 4, Nussbaum analiza las importantes contribuciones de Hugo Grocio, quien incorpora la tradición estoica al mundo moderno. En una de las secciones más logradas del libro, Nussbaum muestra cómo las teorías de Grocio permiten

defender un cierto concepto de la dignidad y los derechos humanos de un modo compatible con la soberanía nacional de los Estados, sobre la base de unos principios de justicia que, no estando limitados por las fronteras ni por las diferencias religiosas, sirven para articular una comunidad internacional donde la guerra y las actuaciones unilaterales de los Estados estén sometidas a reglas morales.

De este modo, la principal aportación de Grocio será su defensa de una cierta noción de orden moral global que Nussbaum no duda en considerar como precursora del derecho internacional moderno. Frente a la pretensión de someter a los pueblos a un proyecto imperial o a un despotismo teológico, Grocio reivindicará su derecho a dotarse de leyes propias aun en contra del criterio de otros pueblos sobre lo bueno y lo justo. Naturalmente, esta idea no puede recuperarse en la actualidad tal y como Grocio la expuso, puesto que el jurista holandés no poseía una concepción moderna de la democracia y los derechos humanos, y bajo su esquema sería aceptable que un Estado adoptara medidas de carácter autoritario contra su población que hoy son indefendibles. La obra de Grocio nos revela la tensión inherente al modelo de orden internacional basado en la soberanía de los Estados, que sigue sin resolverse en la actualidad: ¿cómo garantizar el respeto a los derechos humanos sin intervenir en los asuntos internos de un Estado soberano? La clave está en la reivindicación que hace Grocio de la autonomía moral del individuo como fuente de legitimidad del poder: aunque no extrae todas las consecuencias que podrían deducirse de ello, el terreno ya ha quedado abonado para una apuesta sólida por la libertad moral de la persona y la tolerancia.

Desde la teoría de Grocio es posible avanzar hacia una concepción de los deberes de ayuda material que trascienda los límites nacionales. Los dos puntos clave de este aspecto de su pensamiento son su idea del carácter común de ciertos bienes, como los mares, de forma que ningún Estado ni particular puede legítimamente pretender apropiarse de ellos con carácter exclusivo, y su reconocimiento de que existen situaciones de necesidad que justifican, por ejemplo, la migración a otros países e imponen deberes de acogida a los Estados en estos casos. Unas reflexiones que representan un primer paso para una teoría cosmopolita más depurada.

El análisis histórico de las principales figuras del pensamiento cosmopolita concluye en el capítulo 5, dedicado a las aportaciones de Adam Smith. El filósofo escocés es el autor de dos influyentes tratados, *La riqueza de las naciones* y la *Teoría de los sentimientos morales*, y en ambos se apoya Nussbaum para avanzar su interpretación de sus ideas. Si bien tradicionalmente se consideró que el mensaje central de *La riqueza de las naciones* era el descubrimiento de las leyes del mercado, Nussbaum nos muestra, en línea con los análisis más recientes, que Smith tenía hondas reservas hacia la idea de un capitalismo desenfrenado con la que su nombre ha quedado asociado en el imaginario popular. Se nos revela como un pensador con una profunda sensibilidad social. Sus teorías económicas hay que entenderlas teniendo en cuenta su inquietud por aliviar la situación de los trabajadores y de los más desfavorecidos. De ahí sus críticas a la influencia desmedida de los patrones en política, origen de graves injusticias y adulteraciones del mercado. Nada

más lejos del pensamiento de Smith que la defensa de un Estado abstencionista.

El escocés corregirá uno de los defectos flagrantes del estoicismo clásico. Frente a la minusvaloración de los medios materiales que observábamos en el pensamiento de Marco Aurelio, Smith reivindicará la necesidad de que el Estado proporcione a sus ciudadanos un nivel mínimo de bienestar, y no solo sobre la base de argumentos de utilidad dirigidos a preservar la paz social, sino por una cuestión de justicia. Sus reflexiones en esta materia le llevan incluso a proponer, con carácter revolucionario para la época, la intervención del Estado en la educación, apuntando a la ignorancia como una causa de menoscabo de las facultades de las personas y, por ende, de su capacidad efectiva para llevar a cabo sus proyectos vitales. También son de interés las ideas de Smith sobre el comercio internacional: desafiando de nuevo el mito que lo estigmatiza como apoloquista de la clase capitalista, el escocés realiza aportaciones muy meritorias sobre la inhumanidad del colonialismo y las prácticas monopolísticas que perjudican a la mayoría en beneficio de las grandes corporaciones.

El enfoque de Smith, sin embargo, no está exento de críticas y carencias. En especial, su tratamiento de los deberes de ayuda material en la *Teoría de los sentimientos morales* es, a juicio de Nussbaum, claramente insatisfactorio, y ello porque parece apreciarse una contradicción evidente entre la posición que adopta en este libro y la que defiende en *La riqueza de las naciones*. En la *Teoría de los sentimientos morales* encontramos a un Smith inmerso en la filosofía estoica más clásica, que retorna a la distinción tradicional entre justicia y beneficencia y vuelve a hacer

suyo el reproche hacia la preocupación por los bienes materiales.

Con los capítulos anteriores ha quedado concluida la exposición de las ideas fundamentales de la tradición cosmopolita. La pregunta clave, por supuesto, es la que nos hacíamos al comienzo: ¿puede esta tradición aportar soluciones a los graves desafíos que enfrenta el mundo globalizado actual? Nussbaum dedica el capítulo 6 a tratar de responder a este interrogante, analizando diversas problemáticas recientes para determinar en qué medida el ideal cosmopolita puede arrojar luz sobre ellas.

En este sentido, nuestra autora realiza interesantes consideraciones sobre la aplicabilidad del marco político liberal en la concepción avanzada por John Rawls a otras culturas distintas de la occidental, para proporcionar una base común de entendimiento que permita progresar en la solución de los problemas globales. Nussbaum defiende la posibilidad de esta base común, y para ella el núcleo fundamental que todas las tradiciones pueden aceptar es el concepto político de la igual dignidad humana de todas las personas. Sin embargo, también destaca que los límites impuestos por el propio marco liberal (en el que, como proclamó Rawls, no se parte de la validez de una noción concreta de la vida buena) obligan a rechazar determinada versión del cosmopolitismo que lo plantea como una doctrina ética omnicomprendensiva superadora de las ya existentes en cada país y cultura. La idea no es, pues, sustituir una ética por otra, sino encontrar aquel mínimo acuerdo en el que todas las éticas confluyen, y que será el que permitirá fundamentar una base común de diálogo y actuación.

Este mismo criterio lo aplica Nussbaum a la espinosa cuestión de cómo hacer cum-

plir los derechos humanos en el mundo sin interferir en la soberanía de los Estados. Aun reconociendo la relativa falta de cumplimiento efectivo de muchas disposiciones promulgadas sobre esta materia, Nussbaum entiende que es más beneficioso insistir en ello mediante normas persuasivas y no a través de intervenciones coactivas. Debe superarse, en consecuencia, una concepción excesivamente idealista del derecho internacional.

Nussbaum tampoco rehúye el problema de la ayuda al desarrollo. Hoy no es posible acometer este análisis sin tener en cuenta las aportaciones de la ciencia económica, y en concreto Nussbaum se refiere a las importantes contribuciones del Premio Nobel de 2015 Angus Deaton, cuya investigación muestra cómo determinadas formas de implementar esta ayuda son ineficaces y no proporcionan el resultado deseado. Una vez más, el realismo es la conclusión inevitable: aunque hayamos podido argumentar de forma convincente a favor de unos deberes de ayuda material a escala global, de nada sirve si no somos capaces de llevarlos a la práctica. Lo más eficaz, nos dice Nussbaum, es facilitar el fortalecimiento de las instituciones democráticas en los países receptores de la ayuda, pues unas instituciones sólidas son la mejor garantía de una política redistributiva exitosa. En conjunto, la tradición cosmopolita permite afrontar todos los problemas mencionados, aunque necesita correcciones y adaptaciones a la sensibilidad contemporánea.

Finalmente, y como conclusión de la obra, el capítulo 7 nos introduce en el enfoque de las capacidades, que es, como ya hemos mencionado, la gran contribución de Nussbaum a la filosofía ética, y el instrumento que la autora propone para canalizar la aplicación práctica de las ideas cos-

mopolitas. En este punto se aprecia una de las innovaciones más importantes del tratamiento de Nussbaum de estos asuntos, ya que, a diferencia de los autores de la tradición que ella reivindica, su enfoque de las capacidades apunta al reconocimiento de una cierta dignidad de los animales. *La idea de justicia se convierte así en algo no solamente horizontal, por así decirlo (es decir, extensible al conjunto del planeta), sino también vertical (aun cuando este calificativo no sea del todo apropiado, ya que no hay animales inferiores ni superiores a otros en el sentido evaluativo del término), pues se extiende a las profundidades de los océanos y las alturas de nuestros cielos, y abarca a muchas criaturas diferentes* (p. 267).

La lectura de este libro nos sugiere reflexiones de gran calado y también algunos interrogantes nada desdeñables. Nussbaum ha realizado una extraordinaria aportación al debate entre las exigencias del cosmopolitismo y las demandas de la nacionalidad, defendiendo, de un lado, la necesidad de una fundamentación más rigurosa de los deberes y derechos de contenido social y económico que permita su protección en todo el mundo, y de otro lado, una concepción de la gobernanza global en la que el respeto a los derechos humanos pueda ser compatible con el mantenimiento de la cultura propia de cada pueblo, evitando su aniquilación. Lo más destacable de su propuesta es el modo en el que logra armonizar unas elevadas aspiraciones filosóficas con un realismo muy marcado en cuanto a las vías de implementación de su proyecto. Aun siendo conscientes de las dificultades que entraña el cosmopolitismo y de la necesidad de reconciliarlo con la legítima defensa de la soberanía nacional, no cabe duda de que el primer paso para

una globalización más justa y humana es recuperar el valor de esta tradición de pensamiento y debatir sus implicaciones para los desafíos de hoy. Nussbaum ha realizado una contribución de altura que a buen seguro suscitará una fructífera y sana controversia.

Antonio Mesa León

Universidad de Sevilla, Sevilla, España
anmele@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2443-1548>

Sánchez Rubio, David, Sergio
Marín-Conejo y Jorge Olvera
García, *Derechos humanos
desde la interdisciplinariedad
en ciencias sociales y
humanidades* (Dykinson,
Masdrid, 2020)

Tenemos una Declaración Universal de los Derechos Humanos que incluso la mayoría de los países ha ratificado, implementando leyes a nivel nacional para protegerlos. El documento fue ratificado en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948. Sin embargo, setenta años después, hay dos hechos que son innegables. Por un lado, ha existido un avance importante en lo referente a estos derechos, al menos en algunos países y es necesario admitir que los avances nos muestran la complejidad de la meta. Por otro lado, todavía queda un largo recorrido ya que no todos los países han disfrutado de dicho avance, creándose una vez más una barrera norte/sur, país desarrollado/país en vías de desarrollo. Lo que en unos países se da por sentado en otros es todavía una meta difícil sin olvidar que es una “declaración” y no un tratado internacional de obligado cumplimiento. Incluso aquellos países que presumen de logros deben mejorar su historial y tienen todavía un largo camino por recorrer. La presente antología analiza los derechos humanos desde dos puntos de vista que si bien pueden parecer opuestos son, en realidad, complementarios: las ciencias sociales, centradas en la sociedad y en los comportamientos y las humanidades, centradas en las manifestaciones que los seres humanos crean y que englobamos en la cultura. Estas dos etiquetas, que tienden a ser usadas de

forma intercambiable, representan, sin embargo, aspectos diferentes de lo que es ser una persona. El etiquetado es uno de los problemas de nuestras sociedades. Vivimos en sociedades en las que se nos encasilla y olvidamos los posibles vínculos que puedan existir fuera de dichas clasificaciones. Eres una persona blanca, negra, judía, cristiana, alta o baja. Se ignora todo lo demás, se nos reduce a varias etiquetas, palabras con las que se intenta describir a la persona. El enfoque utilizado en el presente volumen utiliza, como indica el mismo título, la interdisciplinariedad, una visión holística que nos puede ayudar a tener un mejor conocimiento y entendimiento de un tema, los derechos humanos, que en demasiadas ocasiones las personas y los gobiernos olvidan, utilizando para ello diferentes etiquetas. La interdisciplinariedad, como indica Mario Tamayo, aparece como respuesta a una excesiva especialización, incorporando diferentes disciplinas. Al mismo tiempo, el presente trabajo no se centra en España o los países de su entorno directo sino que nos ofrece situaciones en diversos entornos para que, con la información adecuada, podamos alcanzar nuestras propias conclusiones. Palestina, Brasil, o Colombia, por un lado; filosofía, catolicismo y justicia social, derecho a la información, violencia de género o la prostitución, por otro lado, son algunos de los temas de este volumen. Los editores han buscado, encontrado y sabido incluir una serie de artículos que analizan los derechos humanos desde distintas perspectivas, mejorando así nuestras competencias.

La privatización de semillas y su impacto sobre el derecho a una alimentación adecuada se adentra en los peligros de la biotecnología, en este caso, de las semillas, desde un punto de vista jurídico, y

su efecto en las comunidades donde se introducen. *La interpretación en misiones de derechos humanos: una narrativa desde el conflicto palestino* se centra en las diferentes y siempre complicadas situaciones en las que se encuentran los traductores en zonas de conflicto, en este caso Palestina. Gonzalo Barrera Blanco analiza en *Tolerancia y discurso del odio en el pensamiento filosófico* la tolerancia desde el punto de vista de la filosofía donde aporta varias conclusiones, entre ellas que la sociedad es manipulable en función de la élite cultural y que el concepto de tolerancia ha cambiado con el paso del tiempo. Rafael Barroso-Pavía y Nuria Cordero-Ramos nos introducen en *Tratamiento de la prostitución/trabajo sexual en Sevilla: ¿protección o vulneración de los derechos de las trabajadoras sexuales?* al marco jurídico y social de la prostitución en España, en particular en Sevilla, donde hay gran diferencia de opiniones, desde una postura abolicionista a otra pro-derechos, sin olvidar la necesidad de incluir el discurso de las trabajadoras sexuales. *La protección de los derechos sociales a nivel internacional* nos recuerda que estamos viviendo una “crisis occidental del Humanismo ilustrado”, centrándose en cómo garantizar los derechos sociales a nivel internacional dentro de la Unión Europea para así poder evitar crisis humanitarias en el futuro. En *Límites de libertad de expresión en conflictos políticos deportivos en Latinoamérica*, los límites de la libertad de expresión, aunque están siempre siendo modificados también nos parece que es ahora cuando más relevancia adquieren. Los autores de dicho capítulo los vinculan además con el deporte. Una de las conclusiones, los intereses políticos no son en beneficio de los derechos humanos de los pobladores a los que supuestamente se defienden, nos recuerda que la meta está

aún lejana. *Derechos humanos e inmigración. Repercusión del caso “Aquarius” en Youtube* analiza los derechos humanos, la migración, los medios de comunicación en la Unión Europea. Marta Gil Ramírez y Ruth Gómez de Travesedo Rojas, nos muestran la dificultad de una respuesta heterogénea en todos los países de la Unión Europea y cómo los medios de comunicación pueden ser utilizados en una dirección o en otra.

Isabel González Enríquez analiza en *Discurso y praxis del sistema burocrático de atención a población desplazada en Bogotá (Colombia): reparto desigual de derechos ciudadanos* los desplazados forzosos en Colombia y en cómo la burocracia se convierte en organismo distribuidor de los derechos ciudadanos. *From the bible to the church’s ordinary magisterium: a classical-liberal analysis of the concept of «social justice» in catholic thinking* nos muestra una versión poco conocida de cómo la justicia social ya estaba implantada en la iglesia católica. En *Análisis de caso: Comunidad Atacameña de Solor y Estado de Chile. El territorio en disputa* de Ana María Lemus, Juan Carlos Cayo y Cristina Garrido es una revisión del caso judicial que la Comunidad Indígena Atacameña de Solor ganó al Fisco de Chile, siendo un hito en reivindicación territorial. *Solidaridad y justicia. Derechos de los refugiados* de María Teresa López de la Vieja se centra en los derechos y libertades universales que tienen tanto los refugiados como los migrantes, usando como epicentro el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular de Naciones Unidas. *Análisis crítico del lenguaje sobre temas de inmigración en periódicos nacionales e internacionales* está basado en un proyecto de innovación docente con el objeto de mostrar la importancia del uso del lenguaje sobre el pensamiento crítico y la

opinión pública. *La democracia étnica y los derechos de las minorías: Israel como paradigma* de María Millán Del Manzano y Eduardo Cañas Rello se centra en la Ley Básica de Israel como Estado-Nación del Pueblo Judío, su democracia étnica y la relación de dicho estado con sus minorías. En *Resistencias y luchas. Estrategias en defensa del territorio de los pueblos indígenas en el Ecuador*, Fanny Verónica Mora Navarro se centra en los derechos humanos y territoriales de los pueblos indígenas, así como en las violaciones de estos derechos.

Contingencias sobre el derecho a la información y el derecho al olvido según el estado constitucional de derecho mexicano nos habla del derecho al olvido y de la dificultad de alcanzar un equilibrio entre dicho derecho y el derecho a la información. *Formación, derechos humanos y globalización en el alumnado de ciencias de la educación* de Antonio Nadal Masgosa trata de cómo el sistema de enseñanza ayuda o perjudica al desarrollo intelectual del alumnado. Fabiola Ortega-de-Mora, Teresa Terrón-Caro y Rocío Cárdenas-Rodríguez nos introducen en *La invisibilidad de las mujeres migrantes. La vulneración de los derechos humanos a la perspectiva de género en la migración*. En particular, como el título del capítulo indica, a la invisibilidad de las mujeres migrantes y la vulneración de sus derechos humanos. Aquí, la confluencia de género. Los testimonios de varias mujeres migrantes no nos deben permitir olvidar que las mujeres migrantes sufren vulneración de sus derechos antes, durante y después del recorrido. *Sexismo, Violencia de Género, marco legal: una aproximación desde España y Colombia* nos recuerda que las creencias sexistas son uno de los

factores de riesgo para la aparición de la violencia de género sobre las mujeres. *El largo camino del derecho a la alimentación: de las campañas contra el hambre a la soberanía alimentaria* nos introduce en el derecho a la alimentación y a la soberanía alimentaria completa. Como indica el artículo "Son muchos millones de seres humanos los que no tienen garantizado el derecho a la alimentación". En *Derechos y teoría política en Donato Giannotti y Nicolò Maquiavelo* de María Luisa Soriano González se analiza la moral pública y privada, la religión, la virtud y las formas de gobierno en ambos autores, así como sus paralelismos hoy en día. *A strategic approach towards regional human rights mechanism in South Asia* de Srabonty Das Gupta estudia el cumplimiento de los derechos humanos en varias regiones. *Vulneración de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras en Honduras* de Yaritza María Vásquez Hernández se centra en los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en Honduras, incluyendo el derecho a la tierra. En *La interpretación de calidad como garantía procesal de los encausados alófonos. La provisión de intérpretes en los tribunales de Sevilla como estudio de caso*, Francisco J. Vigier-Moreno se centra en cómo la globalización ha afectado a España desde un punto de vista de población multicultural y multilingüe, necesitando el estado servicios de mediación lingüística. Para finalizar, *Las influencias de las series en los barrios marginales de la España de la transición* de Antonio Villanueva Martín y Gloria Santiago Méndez estudia la influencia del mundo audiovisual en la sociedad, desde el punto de vista de héroes y leyendas en la época de la transición en España.

En resumen, la antología nos ayuda a un mejor entendimiento de los derechos humanos al presentarnos diferentes puntos de vista que en ocasiones obviamos, al forzarnos a pensar y posicionarnos en temas específicos. Una labor ingente y digna de elogio por parte de las autoras, los autores y los editores.

Santiago Kopoboru Aguado

Universidad Pablo de Olavide,
Sevilla, España
skopagu@upo.es

Ramón Luis Soriano Díaz, *Teoría y práctica de la guerra justa del presidente Obama* (Aconcaqua Libros, Sevilla, 2018)

El día veinte de enero de 2009 juró su cargo como el cuadragésimo cuarto Presidente de los Estados Unidos de América el ex senador demócrata afroamericano del Estado de Illinois Barack Hussein Obama II. Su antecesor George W. Bush, tras los sorprendentes atentados terroristas de 11 de septiembre de 2001 contra el World Trade Center y el Pentágono, desató la “guerra contra el terror”, cuyos rescoldos y memoria perenne fueron heredados por el nuevo mandatario. Obama fue elevado hacia el Premio Nobel de la Paz por la Academia Noruega tan solo nueve meses después de iniciar su primer mandato a causa de los ingentes esfuerzos por promover la diplomacia internacional y generar un nuevo clima favorable hacia el mundo musulmán. Galardón que recogió en Oslo en diciembre de ese mismo año pronunciando un discurso realmente premonitorio de lo que sería su estancia en el Despacho Oval, pues sus ocho años como inquilino de La Casa Blanca no conocieron un solo día de tregua. Un Presidente comprometido con la paz que se vio compelido en todo momento a hacer la guerra desde el principio. Efectivos del ejército estadounidense se encontraban ya desplegados en suelo iraquí y afgano en el momento en el que Obama asumía el poder y se convertía en Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas. Durante la ceremonia de entrega, Obama brindó un célebre discurso para la Historia en torno a la guerra justa en un escenario internacional en el que los militares norteamericanos estaban por entonces enfrascados en un doble conflicto armado. Un elenco

de belicismo que, con el paso del tiempo, desbordaría las operaciones militares en Oriente Medio, dando paso a intervenciones en Siria y durante la Primavera Árabe (Egipto, Túnez y Libia) o a maniobras diplomáticas en Ucrania y en Palestina. ¿O qué decir de la muerte de Osama Bin Laden, perpetrada por comandos SEALs? Obama abrazaba la idea de legitimar un nuevo papel de su país en el tablero mundial con el retorno al sistema internacional multilateral, ejerciendo un liderazgo benéfico, si bien no le era posible olvidarse del legado recibido. Por tanto, ¿rompió completamente con la Doctrina Bush? Si la guerra es inevitable, ¿cuándo es moralmente aceptable?

El libro del Profesor y Catedrático emérito de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla) Ramón Luis Soriano Díaz, titulado *Teoría y práctica de la guerra justa del presidente Barack Obama*, aborda los principios legitimadores del recurso a la guerra de la Administración Obama y su evolución a lo largo de sus dos mandatos como eje de la política exterior estadounidense. Asimismo, dedica una parte muy importante de su trabajo a la comparación entre la doctrina de la guerra justa perfeccionada por la denominada *Escuela española de Derecho Natural y de Gentes*, más conocida por el apelativo de *Escuela de Salamanca*, y los principios rectores de la anteriormente mencionada política exterior.

Como filósofo del Derecho, el profesor Soriano percibe bastantes similitudes entre los discursos del Presidente de la República estadounidense y el pensamiento elaborado por los dominicos del convento de San Esteban, profesores del claustro de la universidad salmantina, considerados –entre otros– padres del Derecho Internacional. Aunque disten cuatro si-

glos entre aquél y éstos, ¿cabría calificar a Obama a resultas de un epígono de Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas, analizados en este trabajo? ¿O incluso de otros prominentes intelectuales dominicos como Domingo de Soto y Melchor Cano o de los jesuitas Luis de Molina o Francisco Suárez? ¿Sería una osadía afirmar que Barack Obama es un seguidor de la segunda escolástica?

Para ello, con una lógica inapelable, el profesor Soriano divide su trabajo en cuatro bloques. El primero de ellos está dedicado al análisis textual de los diferentes discursos de Obama con referencia a la guerra justa; el segundo, a contrastar las ideologías bélicas respectivas de Bush y Obama; el tercero, a comparar los planteamientos de Obama con los de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas?; y, en último lugar, la Primavera Árabe como aplicación práctica de principios teóricos.

Teoría y práctica de la guerra justa del presidente Barack Obama da lugar a dispares lecturas según preferencias o intereses. Para los amantes del Derecho Internacional y Relaciones Internacionales ofrece un estudio en profundidad de las máximas utilizadas en el ámbito jurídico y en contextos geopolíticos y estratégicos; para los amantes de la Historia del Pensamiento, supone la apertura de un portal temporal gracias al cual se miden construcciones ideológicas de gran alcance en un diálogo fructífero; y para un lector simplemente interesado por su época, una descripción con todo lujo de detalles de lo que ha significado Barack Obama en un entorno donde la hegemonía estadounidense, tras la Guerra Fría y el mundo unipolar, da paso a un poder difuso y a la implementación, por tanto, de una lucha dialéctica por la supremacía de incierta síntesis.

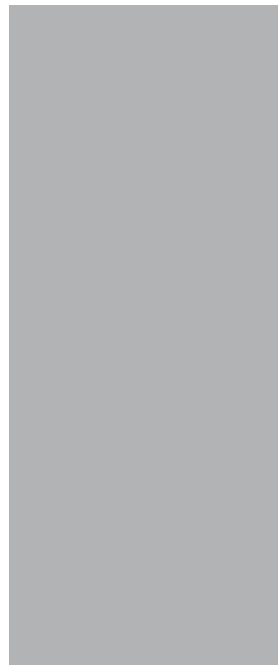
Teoría y práctica de la guerra justa del presidente Barack Obama es un libro para leer con atención y disfrutar en él del esfuerzo vertido. Como filósofo del Derecho doy las gracias a la editorial Aconcagua (Sevilla) por la publicación de este texto y al profesor Soriano por haber salido airoso del gran desafío intelectual que supone contraponer y reconciliar reflexiones tan lejanas en el tiempo.

Juan Jesús Mora Molina

Universidad de Huelva, Huelva, España
juanjesus.mora@sc.uhu.es



Reseñas biográficas
de los autores



Juan Aguilar González

Profesor en la Universidad de Castilla-La Mancha, donde imparte clases de lengua, literatura y traducción, siempre en el ámbito de la filología italiana. Su investigación se centra en la literatura de los siglos XVI y XVII en Italia, especialmente la desarrollada por las mujeres y hombres de la *Querelle des femmes*.

Samer Alnasir

Doctorando en ética y filosofía política, UNED; máster en Derecho Público, UC3M; Máster en Protocolo UNED; Máster en Filosofía del Derecho, Academia Europea de Teoría del Derecho, UCLouvain y UKB, Bélgica; DEA en Derecho administrativo, CEU, Madrid; Licenciado en Derecho y Graduado en Psicología. Autor de varios trabajos científicos, y libros sobre la irrupción de la religión en el Derecho (2021), categorías jurídicas oriental-occidentalistas (2019), interpretación y traducción de textos teológicos (2018), activismo judicial constitucional (2009), transnacionalización del Derecho (2005), proyección constitucional de Iraq (2004), y proyecto constitucional iraquí (2002). Docente en varias universidades nacionales y europeas: asociado en historia del Derecho, UC3M, de filosofía del Derecho en FUSL de Bruselas e Instituto de Derecho Penal Internacional de la Universidad de Chicago de Paul, EE.UU. Asesor en varias agencias de la ONU, actualmente involucrado en proyecto de asistencia para la OIT con algún departamento ministerial iraquí.

Mercedes Arriaga Flórez

Catedrática de filología italiana en el departamento de Filologías Integradas de la Universidad de Sevilla. Doctora en Filología Italiana por la Universidad de Sevilla y Doctora en Teoría de los Signos por la Universidad de Bari, Italia. Título de experta en diseño de proyectos de cooperación internacional. Directora del grupo de investigación Escritoras y Escrituras (www.escriptorasyescrituras.com) de la Junta de Andalucía, desde su fundación en el año 2002. Coordinadora del Programa de Doctorado en Estudios Filológicos de la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla. Ha sido presidenta de AUDEM, Asociación universitaria de Estudios de Mujeres. Es Presidenta de la Sociedad Española de Italianistas (SEI). Pertenece al comité científico de diferentes revistas indexadas de diferentes países. Profesora visitante de Literatura italiana en la Universidad Ateneum de Gdansk, Polonia, desde 2016. Directora de la Revista Internacional de Literaturas y Culturas, de la Universidad de Sevilla. Ha dirigido como IP cuatro proyectos nacionales de I+D, participado como investigadora en otros dos y en uno de excelencia de la Junta de Andalucía. Ha recibido de la Junta de Andalucía el premio Meridiana en marzo 2016, el Premio Páginas Violeta en 2017 y el Premio Sevilla Territorio de Igualdad por la trayectoria en estudios de género del grupo de investigación Escritoras y Escrituras en 2020. Forma parte de la Comisión Académica del Doctorado en “Economia, Cultura, Ambiente. Scienze economiche e umanistiche” de la Universidad de Foggia (Italia) y de la Comi-

sión Académica del Doctorado en “Studi Comparati, Lingue, Letterature e Arti” de la Universidad de Tor Vergata, Roma2 (Italia). Es miembro del comité asesor del Seminario Feminista en honor a Pilar Quirosa, UAL desde 2020. Ha recibido en 2021 la condecoración de “Cavaliere della Stella d’ Italia”, del gobierno italiano por su labor de difusión en España de las escritoras italianas.

Ada Boubara

Professoressa Associata di Storia della Letteratura Italiana presso il Dipartimento di Lingua e Letteratura Italiana dell’Università Aristotele di Salonicco (Grecia). I suoi studi e le sue ricerche si focalizzano sulla letteratura dell’Ottocento e del Novecento, sulla poesia e la scrittura al femminile. Ha publicado vari artículos en revistas internacionales, capítulos de libros e volúmenes ligados a la literatura italiana, a la poesía, al filellenismo. Ha traducido en griego obras de la literatura italiana contemporánea e ha curado varias traducciones, tra cui l’edizione greca della monografía de Guido Muoni *La letteratura filellenica nel romanticismo italiano*. Ha publicado e curado per i tipi di Aracne il trattato ottocentesco di Angelica Palli Barlolommei, *Discorsi di una donna alle giovani maritate del suo Paese* e in più ha publicado il manuale *Elementi essenziali del panorama letterario italiano*, testo rivolto agli studenti stranieri che si occupano della letteratura italiana.

Ricardo Ignacio Bachmann Fuentes

Doctor en Derecho por la EHU/UPV (*Cum Laude*). Doctorando en Filosofía, Ciencia y Valores por la misma universidad. Li-

enciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Chile, título homologado por la UNED. Máster en Derecho Ambiental UNIA/UHU, Máster en Filosofía, Ciencia y Valores por la EHU/UPV. Estancia de investigación en el Instituto Pascual Madoz de la UC3M en el año 2018. Cuento con experiencia docente e investigadora en la Universidad Pablo de Olavide y Universidad Isabel I. En esta última, me desempeñé como coordinador académico y secretario general durante el año 2020-2021. Actualmente, ejerzo la docencia como profesor sustituto interino del área de Derecho Constitucional de la Universidad Pablo de Olavide.

Fernando Antonio de Carvalho Dantas

Professor Titular de Teoria do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil. Doutor e Mestre em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Estágio de pós-doutorado na Universidad de Sevilla. Especialista em Teorias Críticas do Direito pela Universidad Internacional de Andalucía. Graduado em Direito. Professor Colaborador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste Paraense e do Programa de Pós-graduação Constitucionalismo e Direitos na Amazônia. Foi diretor do Centro de Estudos Sociais da América Latina - CES AL. Membro do Conselho Científico do Observatório da Justiça Brasileira. Pesquisador Associado da Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), sede Quito, Equador. Professor Colaborador da Escuela de la Tierra, Costa Rica. Especialista do Programa Harmony with Nature da Organização das Nações Unidas (ONU).

Luís de Castro Redondo

Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (1983) por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense; Diplomado en Derecho Constitucional y Ciencia Política por el Centro de Estudios Constitucionales (1984-1986); Licenciado en Derecho por la UNED (2005) y Licenciado en Sociología por La UNED (2011) y Máster Universitario en la España Contemporánea en el Contexto Internacional por la UNED (2014). Ha cursado estudios de doctorado en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Nacional de Educación a Distancia entre 2015 y 2021 trabajando en su tesis doctoral: “los “neocons” españoles y su influencia en la política exterior de José María Aznar”. Posee el título de experto universitario de la UNED en Capacitación sobre técnicas y políticas y sociales y el certificado de traducción jurídica en francés de la UNED.

Caterina Duraccio

Estudios de Lenguas y Literaturas Modernas en la Universidad de Nápoles, Federico II. Siguió sus estudios en la Universidad de Sevilla, con un máster en Estudios de género y desarrollo profesional y un programa de Doctorado en Mujer, escritura y comunicación, centrando su investigación en la literatura femenina de la inmigración. Autora de distintos artículos y una monografía que tratan de literatura postcolonial italiana. Actualmente es Profesora Sustituta Interina en la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Daniele Cerrato

Investigador en ciencia, tecnología e innovación del Plan Propio de la Universidad de Sevilla en la Facultad de Filología (Departamento de Filologías Integradas/ Área de Italiano). Ha participado en los proyectos I+D Ausencias I y Ausencias II Escritoras italianas inéditas en la Querrela de las Mujeres, Proyecto I+D Ausencias II. Escritoras italianas inéditas en la Querrela de las mujeres (siglos XV-XIX). Actualmente dirige con Mercedes Arriaga Flórez el Proyecto I+D MenForWomen, Voces masculinas en la Querrela de las mujeres. Es coordinador del Proyecto Europeo Ka2 Eu reading Circles. Sharing experiences for inclusion and social participation

Guillem Compte Nunes

Investigador de tiempo completo, adscrito a la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); coordina la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas.” De 2018 a 2020 realizó un posdoctorado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. Es Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, Ciudad de México. Sus líneas de investigación incluyen utopía, derechos humanos, dominación y emancipación política, y democracia y ciudadanía. Recientemente ha publicado: “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán” en la revista *Discurso & Sociedad*; “El ajuste ideológico al lopezobradorismo de la prensa de opinión mexicana” en la revista *Observatorio (OBS*)*; y “Religiosidad política de un grupo contestatario mexicano.

El caso del Congreso Nacional Ciudadano en la Ciudad de México (2015-2017)” en la revista Política y Cultura.

Pilar Guadalupe Cruz Zúñiga

Doctora por la Universidad Pablo de Olavide (UPO) desde 2016 (Facultad de Humanidades), siendo calificada su tesis con Sobresaliente Cum Laude y Premio Extraordinario de Doctorado en el curso 2015-2016. Actualmente es profesora (PSI) en el Departamento de Sociología de la Universidad Pablo de Olavide. Desde 2003 ha participado como investigadora en proyectos de dicha universidad y de la Universidad de Sevilla, desarrollados en España, Colombia, Costa Rica y Marruecos. Sola o en colaboración con otros autores, tiene publicados artículos en revistas, libros y capítulos de libros (ver https://investigacion.us.es/sisius/sis_showpub.php?idpers=12518). Es miembro del Grupo de Investigación Identidades culturales en Andalucía (GEISA, SEJ149) y miembro de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), Sección Ecuador.

Antonio Dorado Sánchez

Licenciado en Derecho, por la Universidad Pablo de Olavide con *Premio Extraordinario al Mejor Expediente Académico*, Graduado en Ciencias Políticas y Gestión Pública y Máster Universitario Oficial en Derecho de la Propiedad Intelectual y Nuevas Tecnologías por la Universidad Internacional de la Rioja. Actualmente es doctorando en Ciencias Sociales y Jurídicas en la Escuela Internacional de Doctorado de la universidad Rey Juan Carlos de Madrid. Desde 2015 ejerce como abogado asocia-

do en el departamento de Derecho Público de Cuatrecasas. Es especialista en contratación pública y particularmente en el ámbito de la colaboración público-privada (*public-private partnership*). Su actividad profesional abarca diferentes sectores y modalidades (incluyendo transporte, carreteras y autopistas, hospitales, puertos, etc.). Desde 2018 ejerce también como profesor de Derecho Constitucional en el Instituto Superior de Derecho y Economía (ISDE), centro adscrito a la Universidad Complutense de Madrid.

Giancarlo Garcés Arce

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú). Actualmente, se desempeña como profesor en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de dicha casa de estudios, en donde también se dedica a la investigación como miembro del grupo *Universo y República*. Es coautor del libro *Ética y política en la filosofía de la liberación* (Ediciones Desdeabajo). Ha participado como ponente en congresos, coloquios y simposios tanto nacionales como internacionales. Además, ha sido reconocido con el diploma de honor al mérito por haber presentado la mejor tesis en el año académico 2020 en el área de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNMSM (Unidad de Posgrado), así como también con la categoría de ganador del concurso de ensayos *Juventudes, a 200 años de la Independencia del Perú* organizado por la Municipalidad Metropolitana de Lima.

Manuel Giardina

Graduado en Letras Modernas en el 2015 por la Università degli Studi di Palermo (Italia) con un trabajo final sobre «La escuela poética siciliana: aspectos incoativos de la poesía de Giacomo da Lentini». En el 2016 empieza el máster internacional en Cultura Literaria Europea entre la Università di Bologna (Italia), la Universidad de Estrasburgo (Francia) y la Universidad de Tesalónica (Grecia) que finaliza en 2018 con un estudio sobre el «Nacimiento y desarrollo del filohelenismo entre los siglos XVIII y XIX». En el 2019 gana una beca en la Università di Palermo (Italia) para continuar sus investigaciones en el ámbito literario con la Universidad de Tesalónica. Comienza a publicar artículos sobre el filohelenismo como temática en la literatura italiana. En el 2020 inicia sus estudios de doctorado en la Universidad de Sevilla y sus líneas de investigación se acercan al proyecto I+D MenForWomen del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras donde se analizan autores italianos de los siglos XIII al XVII que escribieron a favor de La Querelle des Femmes.

Kacper Grass

Grado en ciencias políticas y estudios hispanos de la Universidad de Tennessee y un máster en ciencias políticas de la Universidad Autónoma de Barcelona, donde publicó su tesis *Direct Military Intervention and Stability in the United States Backyard, 1965-1995*. Desde entonces, se ha dedicado activamente a la investigación en ciencias políticas y relaciones internacionales, publicando artículos como *The Historical Legacy and Current Implications of Cuban Military Internationalism* para el Grupo de Estudios en Seguridad Internacional de la Universidad de Granada. Actualmente trabaja como jefe de

redacción en Factory for Innovative Policy Solutions.

Héctor Jiménez García

Graduado en Filosofía, Política y Economía por la Universitat Pompeu Fabra, la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Carlos III de Madrid. Actualmente está cursando el Máster de Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica por la Universitat de Barcelona. Fue beneficiario de la Beca de Colaboración 2020-2021 del Ministerio de Educación y Formación Profesional, llevando a cabo tareas de soporte a la investigación y organización de actividades académicas en el *Political Theory Research Group* de la UPF. Becario EUTOPIA *Undergraduate Research Support Scheme* (EURSS) para la realización de una estancia de investigación en la Vrije Universiteit Brussel durante el mes de agosto de 2021. Además, ha colaborado en la organización del ciclo de conferencias “Debates Aplazados. Pensamiento caleidoscópico” (*Debats ajornats. Pensament Calidoscòpic*), así como en la coordinación de diversos grupos de lectura de filosofía política universitarios en la UPF bajo el título de “Discusiones del mundo contemporáneo”.

Manuel Jesús López Baroni

Licenciado en derecho por la Universidad de Sevilla y doctor en derecho por la Universidad de Barcelona; licenciado y doctor en filosofía por la UNED, con una tesis sobre filosofía política española en el siglo XX. Es profesor de filosofía del derecho en la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla, miembro del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas en la misma

Universidad y del Observatorio de Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona. Investiga en bioética, en especial, en las implicaciones éticas y legales de las tecnologías disruptivas (biotecnología, biología sintética, nanotecnología, Inteligencia Artificial y neurotecnologías). Entre sus últimas publicaciones se pueden citar *Bioética y Tecnologías Disruptivas* (Herder, 2021) y *Casos de la Bioética Norteamericana en el último decenio* (Thomson Reuters-Aranzadi, 2019).

José Luis López de Lizaga

Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Se licenció en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid en 2000, y en 2008 se doctoró en Filosofía en esa misma Universidad, con una tesis sobre la teoría social y política de Jürgen Habermas. Obtuvo becas predoctorales de varias instituciones, entre otras el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y la Fundación La Caixa, que le permitieron ampliar sus estudios en la Universidad Humboldt de Berlín, la Universidad de Frankfurt y la Northwestern University de Evanston (Chigaco, EE.UU.). Es autor de numerosas publicaciones académicas sobre filosofía social, moral y política, entre las que destacan los libros *Lenguaje y sistemas sociales* (Zaragoza: PUZ, 2012) y *Habermas* (Barcelona: RBA, 2015). Es autor también de un libro de viajes titulado *El Ártico* (Barcelona: Laertes, 2020). Ha publicado también varias traducciones de filósofos alemanes contemporáneos como Nietzsche, Horkheimer, Habermas, Arendt y otros. Es codirector de *Análisis. Revista de investigación filosófica* e imparte asignaturas de Ética y Filosofía Social en el Grado en Filosofía

de la Universidad de Zaragoza. También forma parte, desde su fundación en 2010, de la Red Internacional de Ética del Discurso, que tiene su sede en Argentina y agrupa a especialistas en filosofía moral y política de varios países europeos y latinoamericanos. Forma parte del grupo de expertos del Gobierno de Aragón COVID19 y Futuro.

José López Hernández

Doctor en Filosofía. Licenciado en Filosofía, Psicología y Derecho. Catedrático de Filosofía del Derecho. Estancias de investigación en las Universidades de Ginebra (Suiza), Bielefeld (Alemania) y Stanford (Estados Unidos). Libros principales: *La ley del corazón. Un estudio sobre Jean-Jacques Rousseau* (1989), *Historia de la filosofía del derecho clásica y moderna* (1998), *Lenguaje, normas y sistema jurídico* (2012), *La teoría del Estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx* (2020). Editor del libro *El legado de Rousseau. 1712-2012* (2013).

Sergio Marín Conejo

Es profesor doctor en Filología Inglesa en la Universidad de Sevilla. Sus líneas principales de investigación consisten en el análisis del lenguaje, el discurso y la literatura con perspectiva de género y feminista, encauzando con la ética de la comunicación y los derechos humanos. Pertenece al grupo de investigación SEJ-495 "Pensamiento Crítico, Comunicación y Derechos Humanos", y colabora estrechamente con el grupo HUM-753 "Escritoras y Escrituras".

Milagro Martín-Clavijo

Profesora titular de Literatura Italiana en la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca. Ha dirigido varios proyectos de investigación, entre ellos “Escritoras inéditas en español en los albores del s. XX (1880-1920). Renovación pedagógica del canon literario” y es miembro del proyecto de investigación “MenforWomen”. Voces masculinas en la Querrela de las Mujeres”. Dirige el grupo de investigación “Escritoras y personajes femeninos en la literatura” de la Universidad de Salamanca y es miembro del grupo de investigación “Escritoras y Escrituras” (HUM 753) de la Universidad de Sevilla. Su investigación versa sobre el teatro italiano contemporáneo, la narrativa contemporánea italiana, especialmente la siciliana, *querelle des femmes* y estudios de género.

Asier Martínez de Bringas

Profesor Titular de Derecho Constitucional de la Universidad de Deusto. Es director del Programa Experto en Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de la Universidad de Deusto en colaboración con la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos en Ginebra. Es Director de la Clínica Jurídica Loiola de la Universidad de Deusto. Ha trabajado con organizaciones y entidades de los pueblos indígenas de América Latina desde un enfoque de Derechos. Su investigación se ha centrado en cuestiones como los Derechos de los Pueblos Indígenas, derechos colectivos, Teoría Crítica, Teoría postcolonial y pueblos indígenas, interculturalidad, derechos sociales, derechos humanos.

Antonio Mesa LeÃ³n

Graduado en Derecho y en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad de Sevilla. Doble Máster en Abogacía y Asesoría Jurídica de Empresas por el IE Law School, con premio al mejor alumno de la promoción. Abogado colegiado en el Ilustre Colegio de Abogados de Madrid. En la actualidad, doctorando en Derecho en la Universidad de Sevilla, en la línea de investigación “Fundamentos históricos y filosóficos del Derecho actual”, bajo la dirección del Profesor Alfonso de Julios-Campuzano, Catedrático de Filosofía del Derecho.

Eduardo Molina Campano

Doctor en Filosofía Política con Máster en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. Licenciado en Historia. Profesor Sustituto Interino de Historia Contemporánea de la Universidad Pablo de Olavide desde 2020. Su línea principal de investigación es la de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos. Ejerció como profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad de los Andes de Venezuela durante los años 2016 y 2017. Es miembro de pleno derecho del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas de la UPO donde coordina su segunda línea de investigación sobre Economía Política Crítica y Relaciones Internacionales. Ha dirigido junto a Rafael Rodríguez Prieto los Seminarios de Debate Online “Política y Derecho en la España post-Covid”. De entre sus publicaciones, unas 15, destacan La Filosofía Política de Toni Negri (2018); Repensando los Conceptos de Subsunción, Plusvalor y el Trabajo de Audiencia en el Capitalismo Digital (2018); El Concepto de Hegemonía en las Relaciones Internacionales (2019); y Populismo, Relaciones Internacionales y

Derechos Humanos: de Ernesto Laclau a la Emergencia Ultraderechista (2021).

José Mora Galiana

Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Profesor de Filosofía del Derecho y Teoría de la Cultura en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Investigador en los grupos de investigación PAIDI (Junta de Andalucía): “Aprender la Democracia” en la Universidad de Huelva (del 2001 al 2007) y “Derechos Humanos: Teoría General” en la Universidad Pablo de Olavide (desde 2007 al 2018). Delegado de Cultura de Huelva (1983-1992); Secretario Técnico del Consejo Social de la Universidad de Huelva (1994-2000) y Director General de Bienestar Social de Andalucía (2000-2005). Promotor y participantes en numerosos congresos y seminarios internacionales de temática africana y latinoamericana (uno de ellos sobre Ignacio Ellacuría). Ha publicado varios libros y numerosos artículos, destacando una triada de libros sobre Ignacio Ellacuría: *El quehacer filosófico desde Ellacuría* (volumen I); *Sobre algunos inéditos... y anexos documentales* (volumen II); *Filosofía Política y Derechos Humanos* (volumen III). Actualmente es presidente de la Asociación IESMALA, en pro de intercambios y proyectos de desarrollo integral entre el Mediterráneo, África y Latinoamérica.

Juan Jesús Mora Molina

Doctor en derecho, Licenciado en filosofía y Máster en teorías críticas de la democracia. Profesor Titular de Universidad del Departamento de Derecho público (área

de Filosofía del Derecho y Política), Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, hasta el curso 2002-2003, y actualmente del Departamento de Theodor Mommsen (área de Filosofía del Derecho y Política), Universidad Huelva, desde el curso 2003-2004. Sus líneas de investigación: filosofía política, derechos humanos y derechos fundamentales, teorías de la democracia, derecho y sistemas electorales y sociología jurídica.

Eva Moreno-Lago

Doctora en Estudios Filológicos por la Universidad de Sevilla y profesora en esta misma universidad. Forma parte del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras (HUM753) donde ha desarrollado sus líneas de investigación: el estudio de las artes escénicas con una perspectiva de género, la historia literaria y cultural femenina de principios de siglo xx en España e Italia, la literatura autobiográfica de las mujeres intelectuales españolas, literatura del exilio; y, también, literatura lésbica. Ha participado en Congresos Internacionales en España, Portugal, Italia, Polonia, Marruecos y Buenos Aires con medio centenar de ponencias en seminarios, jornadas y congresos. Ha editado y coordinado varios libros sobre creación femenina en literatura y arte en las editoriales Dyckinson, Comares, Arcibel, Benilde y Editorial de la Universidad de Salamanca, y publicado en revistas científicas y capítulos de libros sobre la aportación teatral de Victorina Durán y otras dramaturgas de principio de siglo XX españolas e italianas. Es presidenta de la Asociación Universitaria Estudios de las Mujeres (AUDEM) desde el 4 de octubre de 2018 y directora/editora, junto con Mercedes Arriaga, de la Revista

Internacional de Culturas y Literaturas de la Universidad de Sevilla desde 2017.

Antonio Nadal Masegosa

Licenciado en Pedagogía (Universidad de Málaga). Máster en Gestión de la Cooperación Internacional y de las ONG (Universidad de Granada). Doctor en Pedagogía (Universidad de Málaga). Profesor del Departamento de Teoría e Historia de la Educación y Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Málaga. Director del Grupo Internacional de Investigación Eumed. Presidente adjunto para el Estado español del Centro Latinoamericano de Estudios en Epistemología Pedagógica. Componente del grupo HUM 246. Cultura de la diversidad y escuela. (Didáctica y Organización Escolar. Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Málaga). Miembro del proyecto I+D+I del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (Estado español): Transición a la Secundaria Obligatoria. Impacto y Consecuencias pedagógicas (Referencia: PID2019 – 109994RA-I00). Miembro de la Red Iberoamericana de Pedagogía (Colombia). Miembro del Proyecto de Innovación Educativa 19-036: Implementación de Mejoras en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la Educación Patrimonial en Humanidades, Ciencias Sociales y Educación (Universidad de Málaga).

Ángelo Narváez León

Doctor en Filosofía (2016) por la Universidad Católica de Valparaíso. Profesor Adjunto de la Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Secretario de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos y Editor Adjunto de *Antítesis. Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*. Ha publicado los libros *Hegel: entre razón y revolución* (Triángulo, 2018) y *Hegel y la economía mundial* (EUV, 2019). Traductor de la correspondencia de Rosa Luxemburgo (Banda Propia, 2020), de Karl Marx en Argelia (Nadar, 2021), del *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* editado por el Institut für kritische Theorie de Berlín y actualmente es miembro del Núcleo de Investigación Espacio y Capital del Departamento de Geografía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile.

Valentín Navarro Caro

Doctor en Derecho (*Eccellente con Lode per unanimità*) con Mención Internacional por la Universidad de Bologna (Italia). Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca y la Universidad de Sevilla. Graduado en Derecho por la Universidad de Sevilla (Premio Real Maestría de Caballería al mejor expediente académico; Premio Ayuntamiento de Sevilla al mejor expediente de la Facultad de Derecho y Premio Extraordinario Fin de Estudios de la Universidad de Sevilla). Máster en Abogacía por la Universidad de Sevilla (Premio Extraordinario Fin de Estudios). Abogado y Profesor del área de Teoría y Filosofía del Derecho de la Universidad Isabel I de Castilla.

María Isabel Puente Gallegos

Abogada feminista por la Universidad de Guanajuato, México. Maestra en Derechos Humanos, Paz y Desarrollo Sostenible por la Universidad de Valencia, España, y actualmente doctoranda en Sostenibilidad y Paz por la misma institución. Áreas de interés: género, justicia y epistemologías feministas. Producción reciente: Puente Gallegos, M.I. (2021). *Mujeres periodistas en México: formas de resistencia para garantizar el derecho a la información de las audiencias*, *Derecom*, 30, 57-76, <http://www.derecom.com/derecom/>

Francisco José Rodríguez Mesa

Doctor en Lenguas y Culturas por la Universidad de Córdoba (2012) y en Italianística por la Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (2017). Desde el año 2013, es profesor del Área de Filología Italiana del Departamento de Ciencias del Lenguaje de la Universidad de Córdoba, donde imparte clase de lengua italiana y traducción. Su investigación se centra en diversos aspectos de la literatura italiana medieval y renacentista, entre los que destacan el estudio de los catálogos de biografías femeninas ejemplares del Quattrocento italiano y las relaciones entre el Humanismo, la literatura cortesana y la «Querelle des femmes». Relacionados con estos ámbitos ha publicado más de medio centenar de trabajos de investigación en distintas revistas y editoriales españolas y extranjeras.

Antonio Salamanca Serrano

Profesor de Derecho (invitado) en la Universidad Autónoma San Luis Potosí (México) y en la Universidad Pablo Olavide (Sevilla, España). Doctor en Derecho por la

UNED (Madrid, España), Grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y Grado de Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, España). Maestría en Derecho Comercial Internacional (University of Westminster), Maestría en Derechos Humanos (London School of Economics and Political Science). Licenciado en Derecho, Licenciado en Teología. Entre algunos de sus libros se encuentran: *Fundamento de los derechos humanos* (Nueva Utopía, 2003), *El derecho a la revolución* (UASLP, 2005), *Filosofía de la Revolución* (UASLP, 2008), *Política de la Revolución* (UASLP, 2008), *Teoría Socialista del Derecho*, 2 vols. (Editorial Jurídica del Ecuador, 2011), *La sociedad socialista del conocimiento* (Quito: IAEN, 2013), *El fetiche jurídico del capital* (Quito: IAEN, 2016), *Las fuerzas esenciales del florecimiento* (2021, en prensa).

David Sánchez Rubio

Profesor Titular y Director del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Ha sido coordinador y director en diversos cursos de maestría y doctorado en la Universidad Pablo Olavide de Sevilla y la Universidad Internacional del Andalucía. Profesor invitado en diversas universidades de España, Bélgica, Portugal, México, Ecuador, Colombia, Costa Rica, Argentina y Brasil. Autor de más de 90 artículos y de diversos libros sobre teoría crítica de los derechos humanos, democracia, educación en ciudadanía, migración, trata de personas y pensamiento de liberación latinoamericano. Entre otros destacan: *Repensar derechos humanos* (2007); *Encantos y desencantos de los derechos humanos*

(2011); *Derechos humanos instituyentes. Pensamiento crítico y praxis de liberación* (2018).

José María Seco Martínez

Profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Pablo de Olavide. Se licenció en Derecho con el grado de sobresaliente en la Universidad de Sevilla en el año 1993, adquiriendo el título de Doctor en 1998. Ha sido Secretario Judicial hasta su incorporación en la Universidad Pablo de Olavide en el año 2001. Desde una perspectiva disciplinar ha proyectado su actividad en temas de Teoría Crítica del Derecho, Derechos Humanos, Filosofía Política, Argumentación jurídica e Igualdad y no discriminación. En la actualidad su interés investigador se centra en la interpretación y argumentación jurídica y en el análisis de los efectos que sobre las instituciones contrae la revolución digital. Ha formado parte del RCC James B. Conant Advanced Research Group de la Universidad de Harvard. Ha sido investigador de numerosos Proyectos del Programa Nacional de I+D, tales como “Censura Digital y Democracia”, “Democracia y restricción de Derechos en Internet”, “La Alianza de Civilizaciones como alternativa al orden internacional”, “Fuentes intelectuales del pensamiento político de Obama”, etc.... Amén de otras publicaciones, es autor de monografías tales como *La persona como razón del Derecho*, *Esferas de democracia*, *Televisión digital*, *Democracia y Servicio público*, *¿Por qué soy de izquierdas?*, etc...

Clelia Stefanuto

Ha obtenido el grado en lengua y literatura moderna en la Universidad de Torvergata y el título de master en Italianística y ciencias lingüísticas en la Universidad de Bolonia. Ha sido admitida en el programa de doctorado en Estudios filológicos de la Universidad de Sevilla en la línea de investigación Mujer Escritoras y comunicación. Su proyecto de tesis se titula “Ludovico Domenichi en la Querrela de las Mujeres”, investigación que se encuadra dentro del proyecto de I+D “ManforWomen. Voces masculinas en la querellas de las mujeres en el renacimiento italiano”, cuyos IP son la doctora Mercedes Arriaga Florez y el doctor Daniele Cerrato, ambos directores de su tesis doctoral. Desde el 1 de noviembre 2020 es miembro del equipo de trabajo siempre en el ámbito del mencionado proyecto. Ha participado en dos congresos internacionales con comunicaciones que versan sobre cuestiones de género y literatura, como asistente ha participado en veintiún congresos y seminarios nacionales e internacionales. Ha publicado un artículo en OJS y un capítulo de libro en la editorial Comares (Primer cuartil en el SPI). Desde el 10 de octubre del 2020 es miembro del grupo de investigación Escritoras y Escrituras (HUM753), en cuyo ámbito ha organizado dos actividades de I+D.

Valentina Zucchi

Si è dottorata su Sibilla Aleramo ed è Docente presso la Facoltà di Filologia dell'Università Complutense di Madrid. Si occupa da diversi anni di letteratura femminile: autobiografismo, diari e lettere, e di traduzione letteraria. Ha pubblicato *Amo luego existo*, prima traduzione in spagnolo di *Amo dunque sono* di Sibilla Aleramo, con un saggio introduttivo e del quale ha curato l'edizione. Al suo attivo ha articoli

pubblicati in riviste e volumi di prestigio accademico quali: *El viaje solitario de Sibilla Aleramo hacia la reconstrucción de su identidad*, *Sibilla Aleramo e l'amore universale*, *Il percorso esistenziale di Sibilla Aleramo: la scrittura verso una nuova identità, la libertà e l'amore*.