

Fraternidad y mujeres.

Fragmento de un ensayo de historia conceptual*

Fraternity and Women. An Essay in Conceptual History

Por: **María Julia Bertomeu**

Agencia Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Conicet
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata,
La Plata, Argentina
mjb Bertomeu@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2012
Fecha de aprobación: 10 de abril de 2012

Resumen. *La fraternidad, entendida en el sentido revolucionario que tuvo en la triada francesa, es hoy un valor eclipsado, como pretendo mostrar.¹ En este trabajo me interesa particularmente indagar las causas del olvido del valor político de la fraternidad en una buena parte del pensamiento político feminista contemporáneo, no exclusivamente anglosajón, olvido o rechazo incluso, que es un producto parcial del eclipse general del concepto—y especialmente del olvido del carácter emancipatorio de la triada revolucionaria—pero que tiene también raíces propias, como pretendo mostrar.*

Palabras claves: *Fraternidad, mujeres, contractualismo.*

Abstract. *In the revolutionary sense that it had in the French Triad, Fraternity is today an eclipsed value, as I attempt to show.² In this paper I am particularly interested in researching the causes of the abandonment of the political value of fraternity in much of contemporary feminist political thought, though not exclusively in the Anglo-Saxon world. As I argue, this abandonment or rejection is partly a result of the general eclipse of the concept, and especially of the abandonment of the emancipatory nature of the Revolutionary Triad, but that it also has its own roots, as I try to prove.*

Key words: *Fraternity, Women, Contractualism.*

* Este trabajo ha sido financiado parcialmente por el Proyecto PICT Raíces 2006, 1795, de la Agencia Nacional de Investigaciones: “Equilibrio reflexivo, ética y filosofía política Republicanas”, investigadora responsable María Julia Bertomeu; por el Proyecto PIP 895/12, 2010-2012 del Conicet; y por el Proyecto FFI2009-10941 (subprograma FISO) del Ministerio de Ciencia de España: “Coyunturas y trasfondos interpretativos: ontología social, historia, sentido común y buen sentido de la filosofía política”, investigador responsable Antoni Domènech Figueras.

1 La idea del “eclipse de la fraternidad” ha sido tomada del excelente libro de Antoni Domènech: *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica, 2004, pp. 21. El libro es producto de una larguísima y profunda investigación con una hipótesis inicial muy original: existe una conexión entre la tradición de la democracia plebeya fraternal y el socialismo y, además, es posible “realizar una revisión republicana de la tradición socialista”.

2 The idea of an “eclipse of fraternity” has been taken from the excellent book by Antoni Domènech: *The Eclipse of Fraternity*. Barcelona: Ed. Crítica, 2004. p. 21. The work is a product of a long and profound research of an initial and very original hypothesis: that there is a connection between the Fraternal Plebeian Democracy and Socialism and, besides, that it is possible “to bring forth a Republican Revision of the Socialist Tradition”.

1. El eclipse de la fraternidad

La fraternidad, entendida en el sentido histórico revolucionario que tuvo en la tríada francesa de 1792, es hoy un valor eclipsado (Domènech, 2004: 21).³ Como divisa republicana, simbolizó en la Europa occidental de finales del XVIII, y hasta 1848, la rebelión de las “clases domésticas” —siervos, campesinos pobres, criados, esclavos y mujeres, así como distintas minorías étnicas, religiosas o profesionales tradicionalmente excluidas (judíos, actores, etc.)— contra el orden social del Antiguo Régimen. Y sintetizó programáticamente la aspiración de esas clases a ingresar en un nuevo orden universalmente civil de libres, y en tanto que reciprocamente libres, iguales. Y eso tanto del lado revolucionario:

¡Bienvenida, diosa de la Libertad!
Despierta al pueblo de la esclavitud
Haz libre a toda la Humanidad
Un árbol de la Libertad, eso plantamos
En el Rin, y ya los de Maguncia
Danzan en su torno.
Florece tus coronas victoriosas
Para salvar pronto a tus hermanos
De unas cadenas que aún chirrían.
(Anónimo, 1793: 30)

Como del lado contrarrevolucionario:

La vida civil no puede existir sin trabajos manuales bajos, a encargarse de los cuales sólo puede llevar la pobreza y la incapacidad para las cosas superiores. Si las numerosísimas ocupaciones, tan sucias a menudo, no encontraran manos activas, las clases superiores se irían a pique. Hacer a los hombres iguales por arriba, es imposible. Introducir la igualdad entre los hombres, sólo puede hacerse denigrando a los hombres superiores. (...) En el fondo, la fantaseada fraternidad es una bufonada hueca, y para el estamento inferior, en modo alguno un medio de promover su bienestar (*Wohlfahrt*) personal. Quien no alivia mis necesidades, quien no calma mi hambre, ése sólo se burla de mí, y no me hace más feliz. Quien a mi necesidad instila, encima, orgullo, añade a

3 La idea del “eclipse de la fraternidad” ha sido tomada del excelente libro de Antoni Domènech: *El eclipse de la fraternidad*, un texto que es producto de una larguísima y profunda investigación con una hipótesis inicial muy original: existe una conexión entre la tradición de la democracia plebeya fraternal y el socialismo y, además, es posible “realizar una revisión republicana de la tradición socialista”.

mi pobreza necesidad, y acrece mi sufrimiento. ¿O acaso no subsiste la diferencia entre Amo y Siervo cuando un hombre togado ordena guillotinar a otros, mientras los demás deben conformarse con matar pollos? Padre e hijo no pueden ser hermanos. Con esta cofraternidad civil (*bürgerliche Mitbrüderschaft*) nadie es verdaderamente socorrido, nada mejora, pero el orden y la subordinación se ven dañados (Garber, 1996: 415).⁴

El significado inequívocamente liberador de las clases “domésticas” y, en general, subalternas que tuvo la divisa de la fraternidad revolucionaria cayó en el olvido después de 1848. La fraternidad es una metáfora conceptual que, de uno u otro modo, vincula una institución privada (“familia”) con el orden político-civil público. Pero “familia” —que viene, etimológicamente de *famulus*, esclavo— no significa lo mismo hoy que a finales del XVIII, y el orden civil público posrevolucionario es muy distinto del orden del Antiguo Régimen. El olvido del significado político histórico de la fraternidad (como programa de emancipación de las clases subalternas), sumado a la dificultad para entender hoy los términos en que se planteaba la metáfora (por el desplazamiento semántico experimentado por los mismos) facilita todo tipo de equívocos anacrónicos en quienes tratan en nuestros días, ya crítica, ya apologéticamente, de recuperar la reflexión filosófica sobre el tercer valor revolucionario moderno. En este trabajo me interesa estudiar las confusiones en que una parte del pensamiento feminista académico, y especialmente Carol Pateman, ha caído en su reconsideración de la divisa de la fraternidad republicana, al interpretarla anacrónicamente, no como el ideario de emancipación de las clases domésticas que fue (mujeres incluidas), sino como un programa de opresión de género.

El feminismo académico contemporáneo es un movimiento amplio y heterogéneo, con grandes aciertos, obvio es decirlo, y algunos desaciertos, a veces grandes también. Una parte muy importante de sus aciertos tiene que ver con la recuperación de la centralidad institucional de la “familia” para la reflexión política. Buena parte de la discusión feminista académica de las últimas décadas ha insistido más en la novedad de su descubrimiento de la familia que en el hecho de que se trataba *también* de un redescubrimiento, cosa que ha tenido perniciosas consecuencias a la hora de entender cabalmente no sólo la tradición filosófica histórica republicana (que sí consideró central el problema de la familia en la reflexión política), sino también el importante problema (histórico, pero también filosófico) de por qué se le hizo invisible a la filosofía política académica del siglo XX la institución familiar.

4 Garber reproduce un texto de Johann Benjamin Pfeil de 1794, junto con otros textos y reflexiones de autores alemanes reaccionarios (Friederich von Gentz, Joachim Zollkofer, August Rehberg y algunos anónimos) que reflejan su terror ante el espectáculo de la puesta en práctica de la consigna revolucionaria francesa: Libertad, igualdad y fraternidad, y especialmente de la irrupción del “cuarto estado” en la sociedad civil.

La filosofía política como disciplina académica se ha interesado, sobre todo en el último siglo, por cuestiones relacionadas con el Estado y las relaciones del Estado con la sociedad civil (ciudadanía, partidos políticos, justicia distributiva, etc.). Lo que resulta un tanto sorprendente, habida cuenta de la importancia de la familia en toda la tradición filosófico-política occidental. El primer libro de la Política de Aristóteles está dedicado al *oikos*; y una de las consecuencias más perversas, según Aristóteles, de la democracia plebeya ática sería su subversión de la institución familiar, dando el mando a las mujeres (*gyneycokratía*): un tema recuperado por el contrarrevolucionario Bonald a comienzos del siglo XIX para ajustar cuentas con la democracia plebeya robespierreana: “Así como la democracia permite al pueblo, la parte débil de la sociedad, insurgirse contra el poder establecido, así también el divorcio, verdadera democracia doméstica, permite a la mujer, la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital” (Dessan, 2004: 11).⁵

También para Platón había una conexión directa entre democracia radical en el orden político-civil y licenciosidad de mujeres y esclavos en el *oikos*. Para entender la filosofía política de Montesquieu es crucial la distinción entre *loi civil* y *loi de famille*. Locke hace preceder su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de un *Primer tratado* en el que discute a fondo las relaciones entre la estructura familiar y la vida civil y política. No puede entenderse la noción de ciudadanía y su alcance político en Kant sin entender su concepción de la estructura institucional de la familia. Es esencial en la filosofía política y en la filosofía del derecho de Hegel la tripartición familia/sociedad civil/Estado. Y Marx fue acaso más lejos que todos sus predecesores al declarar a la familia el nudo institucional básico que hacía inteligibles a la sociedad civil y al Estado: “La familia [de la Edad] moderna contiene en miniatura todos los antagonismos que luego habrán de desarrollarse en la sociedad [civil contemporánea] y en su Estado”.

La desaparición de la familia como objeto en la filosofía política contemporánea puede verse, por ejemplo, en las interminables —y a veces, interesantes— disputas a que ha dado lugar la discusión sobre si la “familia” formaba o no parte de la “estructura básica” en la Teoría de la justicia de John

5 El libro de Dessan es un estudio lúcido y esclarecedor sobre el valor emancipatorio del divorcio en la Francia revolucionaria. Su tesis sobre la reforma de la familia (un contrato civil) como vehículo para una reforma de la sociedad civil, ofrece argumentos interesantes para matizar la crítica feminista a la tradición contractual, especialmente para valorar la posición de Carol Pateman en su libro *El contrato sexual*. El texto de Dessan, a diferencia del de Pateman, introduce matices entre mujeres urbanas y rurales, de diferentes clases sociales y posiciones familiares, aquellas que pertenecían a clases medias, medias bajas, que poseían algo en propiedad que les confiriera independencia.

Rawls, la obra más influyente de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX (Bertomeu y Domènech, 2007).⁶

Lo cierto es que una buena parte de las razones para celebrar que la “familia”, es decir, la antigua opresión patriarcal-patrimonial, vuelva a estar en el centro del debate filosófico-político contemporáneo puede encontrarse, bien leídas, en las obras de autores clásicos de indiscutible filiación republicana. Sin embargo, precisamente esos autores son cuestionados por una buena parte del feminismo académico actual, que al mismo tiempo que denuncia —fundadamente— la misoginia de algunos, tiende a pasar por alto —y a discutir pertinentemente— las “razones republicanas” que les llevaron a excluir de la sociedad política a quienes, como las mujeres casadas, los siervos/siervas y los esclavos/esclavas, pertenecen al ámbito subcívil del *oikos*, la *domus* o la familia, entendida como unidad amplia de producción/reproducción. Y aquí se mete en el mismo saco a Aristóteles, Locke y Kant, por supuesto; pero incluso a Engels, Marx o J.S. Mill, quienes, a pesar de sus buenas intenciones, habrían sido también víctimas de un viejo prejuicio patriarcalista, como sostiene la muy competente feminista Carol Pateman.

No es imposible que al feminismo académico acabe ocurriéndole algo parecido a lo que le ha pasado en los últimos lustros a una buena parte del socialismo, a saber: que el paulatino redescubrimiento de la tradición republicana —hecha invisible por el triunfo del liberalismo en el primer tercio del siglo XIX— le haga tomar consciencia de muchas de sus raíces histórico-axiológicas y acabe revigorizándolo intelectualmente y abriéndole perspectivas políticas a la altura de los tiempos. Signos claros de eso los hay. Es posible que la incipiente alianza entre el feminismo actual y la recuperación también actual de la tradición política republicana⁷ pueda

6 A mi modo de ver, la más interesante de ellas ha sido la ya fallecida filósofa norteamericana Susan Moller Okin. Me he ocupado del tema en un trabajo sobre la discusión de lo público y lo privado en el feminismo actual, especialmente sobre los aportes de Okin a la discusión de la familia en la teoría de Rawls, desde la perspectiva del “rawlsismo metodológico”, en un texto sobre el republicanismo y feminismo actual.

7 La recuperación actual de la tradición política republicana —el neorepublicanismo— ofrece herramientas para sellar esa alianza incipiente; especialmente aporta un concepto de libertad más potente que el de mera ausencia de interferencia, la libertad entendida como ausencia de dominación. Los máximos representantes de este neorepublicanismo siguen siendo hasta ahora Quentin Skinner y Philippe Pettit, aunque vale la pena tomar nota también del trabajo de reconstrucción de tal alianza por parte de algunas pensadoras feministas como Anne Philips, Judith Vega, y Joan Landes. Por otro lado, desde una perspectiva republicana histórica políticamente emparentada con el socialismo, se está recuperando lentamente un concepto de libertad como no dominación o no interferencia (arbitraria) arraigado en la propiedad personal, que se perdió a mediados del siglo XIX con el triunfo aplastante del utilitarismo en la filosofía política normativa, y que algunas pensadoras feministas intentan recuperar, a pesar de los malentendidos que pesan

aclarar algunos malentendidos e incluso aportar algunas herramientas conceptuales más potentes que la ubicua, ahistórica, y por eso mismo, infértil dicotomía entre lo “público” y lo “privado” que una buena parte del pensamiento académico feminista actual (Pateman, 2002: 21).⁸

2. Las razones del eclipse de la fraternidad en el feminismo académico contemporáneo

He dicho ya que buena parte del olvido de la tradición democrática republicana antigua, y especialmente del carácter emancipatorio del valor político de la fraternidad, es un producto del triunfo del liberalismo en la primera parte del siglo XIX. Entre otras cosas, porque sus parientes cercanas y compañeras de lucha, la libertad y la igualdad, ya no parecían estar necesitadas de su compañía, luego de haber sido depreciadas mediante intentos relativamente exitosos por convertirlas en premisas básicas de una concepción liberal de democracia que cristalizó en el primer tercio del siglo XIX, y que es compatible con todo tipo de subordinación civil. El liberalismo decimonónico logró despotenciar el carácter revolucionario de la tríada, a fuerza de pergeñar un concepto de libertad —la desafortunadamente famosa libertad negativa de los modernos de Isaiah Berlin— entendida como ausencia de interferencia (real y actual, pero no *disposicional*) compatible con todo tipo de dominación arbitraria. El olvido se debe también a que esta tradición escindió el potente vínculo trazado por el republicanismo histórico entre libertad e igualdad —en esta tradición, la igualdad no competía con la libertad sino que era, justamente, “la reciprocidad en la libertad”— imponiendo así un modo de entender a la igualdad como un anodino concepto de “igualdad de oportunidades” o de “carreras abiertas” para todos, y olvidando así de manera consciente que ambas —la libertad y por esa misma razón también la igualdad— son incompatibles con la

sobre tal tradición. Varias historiadoras feministas, entre ellas Silvia Federici y Leopoldina Fortunati, insisten en el marcado paralelismo entre los procesos de expropiación, pauperización y colonización generalizados, y el permanente ataque contra las mujeres. Federici, sin caer en un reduccionismo de género, clase o raza, logra completar el análisis marxista de la acumulación primitiva con una perspectiva que incluya el tipo particular de desposesión y explotación que sufrieron las mujeres a lo largo de la historia del capitalismo, sin descuidar tampoco lo que en ese proceso expropiatorio compartían las mujeres con sus aliados varones siervos domésticos y esclavos, y posteriormente proletarios.

- 8 Justo es decir que la competente feminista Carol Pateman ha denunciado desde hace años el “rawlsismo metodológico” imperante en la filosofía anglosajona —en contra de Okin pero también de G. Cohen— acusándolos de hacer una filosofía política ahistórica, que no presta atención a las instituciones, y despolitizada, porque termina consagrando un “imperialismo moral” dentro de la propia filosofía política.

dependencia civil o política que soportan quienes carecen de todo tipo de propiedad personal. De esa manera se perdía —o mejor, se la apropiaron haciendo luego un uso discrecional del concepto los ultraliberales como Robert Nozick— la potente idea de propiedad de sí del republicanismo antiguo que significa, ni más ni menos, ser un sujeto por derecho propio (*sui iuris*), o lo que viene a ser lo mismo, gozar de la “capacidad de poder vivir sin tener que pedir permiso a otros”.⁹

Hay al menos dos razones por las cuales una parte el pensamiento feminista contemporáneo olvida, e incluso rechaza de manera abierta, como es el caso de Carol Pateman, el valor político emancipatorio de la fraternidad para las mujeres:

§ 1. La aplastante influencia —también en el mundo hispano— del pensamiento político feminista norteamericano, preferentemente a-histórico y a-institucional, pero que incluso cuando intenta no serlo de manera consciente y explícita, como en el caso de Carol Pateman, incurre en el descuido de olvidar que la consigna de la fraternidad, nacida en el contexto europeo de la Revolución Francesa en el momento culminante de democracia plebeya fraternal, significaba la inundación de la sociedad civil (política) por parte de los que estaban fuera de ella y, por eso mismo, carecían de derechos políticos independientes del poder político del *pater familias*. Las mujeres, por cierto, pero también los esclavos y los siervos domésticos, hombres y mujeres.

La posición de Pateman, en quien concentraré mi exposición, es particularmente interesante porque es similar al viejo argumento republicano según el cual la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación. En esas relaciones, los propietarios ricos tienen *dominium* (es decir, “propiedad y disponibilidad en exclusiva de lo poseído”), y lo ejercen sobre aquellos que, por no ser completamente libres —por no tener capacidad jurídica para realizar actos y negocios jurídicos, como firmar contratos— son sujetos de “derecho ajeno” (*alieni iuris*).¹⁰ En esta tradición, los “familiares” alienados —mujer, hijos,

9 Jordi Mundo realiza una reconstrucción y una crítica a la apropiación del concepto de autopropiedad por parte del muy competente filósofo político Richard Nozick, en un trabajo del año 2005 en el que discute la interpretación nozickeana sobre la licitud de los contratos de esclavitud a partir de la tesis de la autopropiedad.

10 Efectivamente, de las críticas feministas al contractualismo (patriarcalista) de los siglos XVII y XVIII europeos, Pateman es quien más se acerca al planteo republicano clásico, porque sabe que la subordinación y dominación de las mujeres estaba condicionada por la ausencia de propiedad, que les impedía ingresar a la sociedad civil (política) como miembro de todo derecho, y la confinaba a la esfera privada. Estos temas son su constante preocupación desde su temprana obra sobre la crítica feminista a la distinción entre lo público y privado del año 1983, hasta su ya clásico libro *El contrato sexual* y el texto sobre el contrato fraternal del año 1989.

clientes, criados y esclavos— están, pues, sujetos a todo tipo de interferencias por parte de quien es señor de derecho propio (*sui iuris*), ya sea en el ámbito de la vida doméstica —y especialmente, en el contrato matrimonial—, o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida, como en los contratos de trabajo asalariado y las organizaciones despóticas de la producción capitalista (Pateman, 1980). Pateman busca las raíces históricas de esta separación, y las encuentra —igual que Engels en su memorable texto sobre el *Origen del Estado, la propiedad privada y la familia*, aunque sin citarlo— en la separación de la producción del ámbito del hogar y la emergencia de la familia como paradigma de privacidad y domesticidad.

Pero el análisis de Pateman está concentrado en la mujer como “esposa”, y por eso mismo, la autora pierde perspectiva sobre un punto que es decisivo para entender la idea revolucionaria de fraternidad, a saber: que siempre existieron —también en el siglo XVI inglés, por supuesto— posibles relaciones de poder y subordinación entre las mismas mujeres que, en tanto siervas domésticas y esclavas, e incluso indígenas que por cuestiones raciales y de “inferioridad natural” ni siquiera pertenecían a la esfera privada doméstica, se enfrentaron de consuno con sus hermanos subordinados al poder del *pater familias* y al de su esposa, subordinada al *pater familias* en la teoría de Locke, como bien dice Pateman, pero con capacidad de imponer obligaciones a los otros subordinados, a los hijos, pero también a siervas/siervos, esclavas y esclavos, cosa que Pateman sólo recuerda al pasar, a pesar de que Locke lo dice con claridad meridiana al tratar el tema del poder paternal, que comparten los hombres libres y sus esposas en la esfera doméstica (Locke, 1973: 204).¹¹

Es muy posible que esa omisión sea una de las razones —junto con pertenecer a una tradición distinta de la europea que no conoció el poder despótico de las monarquías absolutas— por las cuales Pateman y otras feministas académicas empeñadas en denunciar el carácter patriarcal y machista de la fraternidad, han decidido obsequiar el valor político de la fraternidad a los hombres blancos y

11 Por ejemplo, en el § 15 del *Segundo tratado*, al referirse al poder paternal (entre padres e hijos), despótico (el poder sobre quienes son incapaces de propiedad) y político (el poder que ejercen los propietarios), Locke no menciona un poder natural de los hombres sobre sus esposas, aunque sí habla del poder conyugal de los hombres sobre los bienes y la tierra. Sin embargo ambos —padre y madre— tienen autoridad sobre siervos, esclavos y niños. Sobre este tema me ha resultado iluminador un trabajo de Arneil del año 2000, porque inteligentemente rastrea en el texto de Locke los diferentes tipos de mujeres a las que hace referencia —las esposas, sirvientas y esclavas— y los particulares modos de subordinación a los que estaban sujetas. Y si bien todas ellas compartían el espacio doméstico, la esposa del propietario tenía un poder del que no gozaban las siervas y siervos domésticos.

propietarios.¹² Lo curioso es que incluso siguiendo la propia línea argumentativa de Pateman, a saber: en la esfera pública sólo están incluidos los hombres libres o propietarios que luego de excluir a las mujeres mediante la “ficción de un contrato matrimonial” celebran un contrato fraternal, podríamos concluir que no todos los hombres eran “hermanos”, sino sólo los hombres libres (blancos) propietarios de sí y de sus bienes. Al hablar de hombres como un todo indiferenciado, Pateman pierde de vista un dato importantísimo en la teoría lockeana en la que funda su crítica, y es que los subordinados en la familia, junto con la esposa, son los hijos, los sirvientes y esclavos, y que todos ellos están unidos bajo la ley de familia que es distinta a la comunidad política en cuanto a su constitución, poder y fin, aunque soportan un tipo distinto de poder, que en su conjunto es distinto del poder político (Locke, 1979: 158).

Es innegable que la familia extensa, tradicional, todavía era una unidad de producción/reproducción en el siglo XVII y en buena parte del XVIII inglés, y estuvo henchida de conflictos verticales entre las mujeres y el *pater familias*. Pero el conflicto básico y más fundamental en este tipo de familia extensa era el que enfrentaba al propietario de un dominio agrario más o menos grande (*pater familias*) con una extensa colección de “fámulos” (las clases domésticas dependientes: campesinos, clientelas, criados, siervos, esclavos hombres y mujeres). El gran proceso expropiatorio de cercamiento de tierras y destrucción de tierras comunales desarrollado con avances y retrocesos en Europa occidental entre los siglos XIV y XVIII (Ejidos en España, *Allmende* en los territorios germánicos meridionales, *Märke* en los septentrionales, *Communes* en Francia, *Commune* en Italia, *Commons* en Inglaterra) tuvo, como es sabido, dos tipos de efectos. Por un lado, destruyó las bases de la libertad popular medieval, haciendo

12 Hay una bibliografía abundante sobre la fraternidad entendida como un valor político masculino, entre ellas los textos de Anne Philips y M. Clawson, además de Pateman, obvio es decirlo. Phillips y Clawson reproducen la historia de la idea de fraternidad como hermandad masculina —los monjes y los francmasones del XVIII y XIX—. Phillips rechaza, sin embargo, el ideal de la “sorodidad” o hermandad femenina como contracara de la fraternidad masculina. María José Agra Romero da cuenta de la discusión en un texto sobre la fraternidad del año 1994, que es una reconstrucción histórico-filosófica de la divisa. Es bien sabido, por otro lado, que Simone de Beauvoir cierra el texto *El segundo sexo* exhortando a hombres y mujeres a dejar las diferencias naturales y afirmar, sin equívocos, la fraternidad (revolucionaria). Anne Phillips, en cambio, se empeña en ver al movimiento obrero, heredero de la consigna fraternal revolucionaria, como un ideal masculino, centrado en un concepto de trabajo fuera del ámbito doméstico que, por esa misma razón, excluye a las mujeres; mientras en sintonía con de Beauvoir la periodista y escritora italiana Rossana Rossanda afirma el valor de la fraternidad revolucionaria que el movimiento obrero redescubre, entendiéndola como la unión entre hombres y mujeres hermanados por la opresión frente al patrón, que construyen su propia identidad de explotados contra la explotación.

más dependientes a las clases subalternas de los poseedores privados de tierras. Por otro lado, en la medida en que los avances cercadores fueron acompañados políticamente —de modo singular en Inglaterra— de la destrucción de la legislación tradicional que impedía la mercantilización de la tierra y de sus productos (su conversión en mercancías), se socavaron las bases de articulación de la “familia” en sentido tradicional (Linebaugh, 2008: 60).¹³ Con la pérdida de las tierras comunales y las libertades populares que iban con ella, las mujeres de las clases populares perdieron el control de la reproducción social (Federici, 2009).¹⁴ Con la privatización y mercantilización de las tierras y sus productos, las clases populares no sólo perdieron acceso directo a los medios de existencia, sino también indirecto: resultaron fuerza de trabajo perfectamente prescindible. Ese proceso condujo a millones de europeos occidentales o a la muerte, o a la emigración americana, o la emigración como proletarios desposeídos a las grandes urbes de la naciente industria. La Revolución Industrial fue en buena medida el resultado final de ese gigantesco proceso expropiatorio y mercantilizador. Al capitán de industria se le sigue llamando “patrón”, pero la fábrica capitalista moderna no es ya una “familia” extensa que produce y reproduce, sino una nueva unidad de producción sometida a la autoridad arbitraria del propietario (o de sus agentes fiduciarios). Una unidad de producción, obsérvese, escindida de lo que ahora llamamos “familia”: una unidad nuclear de reproducción, sometida a la autoridad arbitraria del cabeza de un padre (que no es patrón).

La fortuna con que la consigna de “fraternidad” consiguió expresar todo un programa emancipatorio en Francia (y, como se ha visto, en Alemania occidental) es incomprensible sin atender a las peculiaridades de la familia extensa preindustrial. Y como habrá ocasión de ver, la anacrónica confusión de la familia tradicional preindustrial con la familia moderna ha tenido consecuencias devastadoras en la comprensión, entre otras cosas, del valor de la fraternidad por parte del feminismo académico moderno.

§ 2. Otras de las razones que explican la desconfianza de Pateman y de una buena parte del feminismo académico (preferentemente pero no exclusivamente

13 La protección de la “economía moral de la multitud” tenía su expresión más clara en el Estatuto Eduardiano que prohibía expresamente las actividades de *forestalling* (compra anticipada), *regrating* (compra sólo con vistas a vender luego más caro) y *engrossing* (acaparamiento monopólico).

14 Silvia Federici ha propuesto una reconstrucción histórica del proceso de desposesión que sufrieron las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo, a medida que iban siendo despojadas de las tareas agrícolas de subsistencia para la reproducción por parte de los “privatizadores” de tierras comunales, del que quedaron relegadas a meras “ayudantes” de los trabajadores agrícolas o a los trabajos domésticos.

anglosajón) ante el valor emancipatorio de la fraternidad para las mujeres, ha sido descargar prácticamente todo el peso de la crítica feminista sobre el contractualismo “moderno”, expuesto sin las necesarias cribas normativas. Muchos contractualistas modernos conocedores del derecho romano, como es el caso de Kant, tuvieron buenas razones republicanas, más o menos democráticas, para defender el contrato como una herramienta político-normativa potente en contra de despotismos, dentro y fuera de la esfera política; aunque fueron perfectamente conscientes de las limitaciones de los pseudocontratos, como es el caso del contrato de servicio (*locatio conductio operarum*), en el que el trabajador pone su trabajo en manos del propietario y, por eso mismo, enajena su libertad.

Por supuesto que el contrato matrimonial también fue un arma política que esgrimieron los monárquicos de la Inglaterra del siglo XVII, para abonar la idea de un contrato de sujeción al monarca, pues utilizando la metáfora del contrato matrimonial —y sin pretender tocar la estructura de la vieja familia jerárquica con subordinados y entendida como un contrato a perpetuidad— buscaron reforzar la idea de que el contrato social podía ser compatible con una monarquía absoluta o un “contrato de subordinación”. Pero el mentor de esta metáfora familiar no fue Locke, quien utilizó la metáfora del contrato social entre personas naturalmente libres para civilizar y defender el contrato matrimonial, quien llegó a admitir el divorcio y la reformulación de los términos del contrato matrimonial “por el bien los hijos”, aunque sin dejar de considerar a la mujer una subordinada, pero no porque fuera naturalmente inferior sino porque carecía de propiedad (Shanley, 1979: 81)

Es mérito de Pateman haber puesto al descubierto una vacilación léxica de Locke en este punto, al reconocer que:

Amo y siervo son nombres tan antiguos como la historia, que se aplican a muy diferentes condiciones. Un hombre libre se convierte en siervo de otro al venderle —durante un tiempo determinado— un servicio que acepta realizar a cambio de un salario que recibe, y si bien eso lo coloca dentro de la familia de su amo y, por eso, bajo su disciplina ordinaria, sin embargo le otorga al amo un poder temporario sobre sí, un poder que no es mayor que aquel estipulado en el contrato. Hay otro tipo de siervos que con un nombre peculiar denominados esclavos, sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario del amo (Locke, 1973: 157).

Esta vacilación léxica sobre el significado del concepto de libertad le permitió a Locke afirmar que un hombre *libre* puede vender un servicio a cambio de un salario (*locatio conductio operarum*) y devenir un siervo a tiempo parcial y, por eso mismo, en un *alieni iuris*, cosa que es incompatible con la idea republicana de libertad (inalienable) y abre una rendija para afirmar, como dice Pateman, que a partir de la doctrina lockeana y moderna de la propiedad de la persona es posible

justificar el trabajo asalariado como una forma de contrato que celebran hombres libres.

Pero, al reclutar a Locke y a la entera tradición contractualista en las filas del “liberalismo” europeo, Pateman pierde de vista los puntos en contacto que su propia posición tiene con la tradición republicana histórica —desde Aristóteles hasta Marx, incluido Locke— que le concedió un inmenso valor instrumental a la propiedad personal, porque quien es propietario de sí mismo y de los bienes necesarios para subsistir no depende de otros para vivir.

La “solución” liberal —a la que por cierto no pertenecía Locke por razones históricas conocidas, porque el liberalismo nació en España en el XIX— consistió, a lo largo del siglo XIX, en desleír el concepto de libertad y ciudadanía primero, y luego universalizarla. Y con ello canceló la posibilidad de juzgar como contrario a la libertad un orden social con relaciones de dependencia, alineación y subordinación, esto es, de juzgar políticamente las relaciones de dependencia que se establecen en la esfera privada de la sociedad civil, puesto que la libertad entendida como simple ausencia de interferencia es perfectamente compatible con la idea de que no hay opresión cuando algunos tienen el poder de dominación sobre otros, siempre que no ejerzan ese poder de manera directa, ni sea probable que lo hagan.

Y al perder de vista por momentos esta tradición republicana —especialmente la democrática fraternal revolucionaria— Pateman quedó presa también de un prejuicio que le impide ver que los dependientes, alienados o subordinados, hombres y mujeres, vieron en la fraternidad un concepto político emancipatorio, aunque eso no implica olvidar la legítima sospecha secular que las mujeres mantienen hacia un modo de ser de las instituciones.

Pateman no comete el error de trazar una línea continua desde Locke hasta el capitalismo actual. Reconoce, en efecto, que:

Quando Locke atacaba el patriarcalismo, los esposos eran los jefes de la familia, pero las mujeres desempeñaban un papel activo e independiente en numerosas áreas de la producción. Sin embargo, a medida que se desarrolló el capitalismo —y su forma específica de división sexual, laboral y de clases—, las mujeres se vieron confinadas a unas cuantas tareas de bajo estatus o apartadas de la vida económica, fueron relegadas a su lugar natural, la esfera privada, y en la actualidad parece natural que estén subordinadas sólo porque dependen de sus maridos para la subsistencia, hasta el punto que se da por supuesto que la vida social liberal se puede entender sin referencia alguna a la esfera de la subordinación (Pateman, 1989: 123).

A juzgar por la cita de la misma Pateman, el problema central para ella no parece ser la división entre lo “público” y lo “privado”, sino la incorporación o no de las

mujeres a la vida productiva —pública o privada— y la evitación del confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica-reproductiva no salarialmente remunerada, confinamiento que parece, entonces, ser causa primordial de su subordinación y dependencia. También en la interesante Pateman, la hiperdomesticación de lo “privado” parece dejar fuera de consideración y crítica normativa el otro complejo institucional causante de la opresión patrimonial-privada de las mujeres de nuestra época: su subordinación y dependencia, en forma de trabajo asalariado en la vida productiva, de patronos y capitanes de industria no menos privados.

Cosa curiosa en una autora que ha prestado una cuidadosa atención al tema de la subordinación en el mercado de trabajo asalariado, y que explícitamente habla de clases sociales y de esferas de subordinación y de explotación, aunque también este concepto de explotación tenga tintes machistas, a su entender, porque encubre la exclusión de las mujeres por parte de los “hombres” del mercado de trabajo. Por eso prefiere llamarlas subordinadas, antes que explotadas por un patrón; como si subordinación —la sujeción a la orden, mando o dominio de alguien— y explotación —utilizar a alguien de modo abusivo y en provecho propio— no fueran procesos políticos conexos para la reproducción del capital.

Quizás sea este un prejuicio heredado de no prestar debida atención a un dato fundamental: las luchas en contra del trabajo esclavo femenino e infantil en la fábrica fueron producto de sangrientas luchas del movimiento obrero organizado —que recuperó la consigna de la fraternidad— y en el que participaron, hermanados en contra de la opresión y explotación, tanto hombres como mujeres.

Los aciertos de la teoría de Pateman, que son muchos, ganarían potencia e incluso coherencia con la incorporación de los aportes del feminismo socialista, de ahora y de siempre. Quizás, por esta vía, las luchas de las mujeres en contra de la división sexual del trabajo en la esfera privada puedan ser vistas también como una lucha anticapitalista que emprendan de consumo hombres y mujeres unidos fraternalmente, en contra del proceso de desposesión perpetrado por el capitalismo. Aunque, por supuesto, ello no sería posible sin civilizar el entero ámbito de la vida social: el despotismo patriarcal familiar, el despotismo del patrón sobre el trabajador, y el despotismo de un Estado burocrático no controlado por la ciudadanía.

El feminismo socialista por lo general no olvida la importancia de la redefinición del trabajo doméstico impago y del reconocimiento de que el trabajo reproductivo impago femenino es un recurso fundamental de la “acumulación capitalista”, y también sabe del gran acierto feminista que propuso una nueva definición del trabajo doméstico como “trabajo” no reducido a un mero servicio personal, como un trabajo que produce y reproduce la fuerza de trabajo para un

mercado laboral salvajemente “privatizado” y que, por esa misma razón, no está apartado de la vida económica, como pretende Pateman.

De este modo, el feminismo socialista ha sido capaz de descubrir un nuevo y profundo modo de explotación, paralelo y complementario al proceso de acumulación primitiva de Marx, y las historiadoras competentes como Silvia Federici, Ellen Meiksins y Barbara Ehrenreich narran de manera magistral el prolongado proceso de desposesión de las mujeres, desde la caza de brujas y la apropiación de la sabiduría femenina sobre el cuerpo enfermo por la profesión médica masculina naciente, hasta el número de mujeres (un tercio de la población rural europea) que en los siglos XVI y XVII trabajaban (sin salario) como siervas para el mercado, y el origen de prejuicios raciales y sexuales producto de la colonización y del espanto de los colonizadores ante el peligro de una posible unión fraternal entre trabajadores asalariados europeos y el trabajo esclavo en las colonias de hombres y mujeres que soñaban con recuperar la posibilidad de tierras comunes en las colonias, en contra de los procesos expropiadores de la colonización.

Esta historia está escrita —en Europa y en América—; el reto es recuperarla también para la filosofía política académica, y para eso es preciso expropiar al liberalismo de un activo teóricamente muy potente: su propia interpretación de la modernidad, sistemáticamente escrita para ocultar la antigua tradición democrática republicana, porque “modernos” son también Francisco Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Soto, Jefferson, Kant y Robespierre.

Bibliografía

1. AGRA ROMERO, M.X. (1994) “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, pp. 143-163.
2. ANÓNIMO. (1973) “Freiheitsgebet eines Jakobiner”, en: Grab, Walter y Friesel, Uwe (ed.). *Noch ist Deutschland nicht verloren: eine histor-polit. Analyse unterdrückter Lyrik von der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung*, Munich, Deutscher Taschenbuch-Verlag.
3. ARNEILL, B. (1999) *Politics and Feminism*, Gran Bretaña, Blackwell.
4. Arneil B. (2000) “Women as Wives, Servants and Slaves: Rethinking the Public/Private Divide”, en: *Canadian Journal of Political Science*, vol. XXXIV (I), pp. 29-54.
5. BERTOMEU, M.J. y Domènech, A. (2007) “Público y Privado. Republicanismo y feminismo actual”, en: *Viejo Topo*, Barcelona, vol. 231, pp. 95-99.

6. CIRIZA, A. (ed.) (2008) *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas*, Buenos Aires, Feminaria.
7. CLAWSON, M.A. (1986) "Nineteenth-Century Women's Auxiliars and Fraternal Orders", en: *Signs*, vol. 12 (I), pp. 40-61.
8. DE BEAUVOIR, S. (1981) *El segundo sexo*, Pablo Palat (trad.), Buenos Aires, Siglo Veinte.
9. DESSAN, S. (2004) *The family on Trial in Revolutionary France*, California, University of California Press.
10. DOMÈNECH, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica.
11. EHRENREICH, B. (1979) *For Her Own Good. 150 Years of the Experts' Advice to Women*, New York, An Anchor Press Book.
12. FEDERICI, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women the Body and Primitive Accumulation*, Nueva York, Autonomedia. (Versión castellana: Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños).
13. FEDERICI, S. (2009) "On capitalism, colonialism, women and food politics", en: *Politics and Culture*, Special issue on food & sovereignty, vol. 2.
14. GARBER, J. (1996) "Die politische Literatur des gegenrevolutionären Frühkonservatismus", en: Zmegac, Viktor (ed.). *Geschichte der deutschen Literatur von 18 Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Weinheim, Athenäum Verlag.
15. LANDES, J.B. (1988) *Women and the Public Sphere. In the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.
16. LINEBAUGH, P. (2008) *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley, University California Press.
17. LOCKE, J. (1973) *Two Treatises of Government*, Londres, Everyman Paperback.
18. MEIKSINS WOOD, E. (2002) *The origin of capitalism: a longer view*, London, Verso.
19. MUNDÓ, J. (2005) "Autopropiedad, derechos y libertad. ¿Debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?", en: Bertomeu, M.J. et. al. (comps), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila, pp. 187-208.

20. OKIN, S. (1989) *Justice, Gender and family*, New York, Basic Books.
21. PATEMAN, C. (1980) "Women and Consent", en: *Political Theory*, vol. 8, (2), pp.149-168.
22. PATEMAN, C. (1983) *The sexual contract*, Oxford, Polity Press.
23. PATEMAN, C. (1989) "The fraternal social contract", en: Pateman, C. *Disorder of Woman*, Stanford, Stanford University Press.
24. PATEMAN, C. (2002) "Selfownership and the Property in the Person. Democratization and a Tale of Two Concepts", en: *Journal of Political Philosophy*, vol. 10 (1), pp. 20-53.
25. PHILLIPS, A. (2000) "Survey Article: Feminism and Republicanism: Is this a Possible Alliance?", en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8 (2), pp. 279-293.
26. VEGA, J. (1989) "Feminist Republicanism. Etta Palm-Aelders on Justice, Virtue and Men", en: *History of European Ideas*, vol. 10 (3), pp. 333-351.
27. SHANLEY, M. (1979) "Contract marriage and social contract in Seventeenth Century Political Thought", en: *The Western Political Quarterly*, 32, pp. 79-91.