

Dimensiones prácticas de utopías clásicas y modernas: fundación de repúblicas, comunidades de mujeres y cooperativas

Dante Klocker, Juan Manuel Viana, Ma. Elena Pontelli, Sandra Salina, Betiana Romagnoli, Brenda García Tito, Micaela Mussi, Tamara Aránguiz y Gabriela Saavedra

Autoras/es: Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos. Almte. Brown 54, Paraná, Entre Ríos, Argentina.

Contacto: dante.klocker@uner.edu.ar

ARK: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s22504559/6sws7j43s>

Resumen:

Las sociedades utópicas pensadas y/o construidas a lo largo de la primera y segunda Modernidad podrían encuadrarse al menos en tres grandes modelos: repúblicas, en el sentido de regímenes políticos asentados sobre el principio de la libertad (en cuanto ausencia de dominación) y, por tanto, no monárquicos; comunidades de mujeres, entendidas como colectivos unidos por lazos de hospitalidad y simpatía orientados a la protección y el empoderamiento de sus miembros; y, finalmente cooperativas, en el sentido de comunidades organizadas materialmente según los principios de colaboración mutua y solidaridad y que políticamente garantizan y promueven la participación democrática de todos en la gestión de los asuntos comunes. En el presente Proyecto nos hemos ocupado, en primer lugar, de la posible inspiración de las tres fundaciones de Vasco de Quiroga en la Nueva España en el ideal republicano; asimismo de las diversas formas y planos en que opera concepto de “comunidad de mujeres”, por un lado, en la obra de Christine de Pizan y, por otro, en la de Mary Astell; y, finalmente, de los modos en que Fourier y Owen hacen propio el modelo de una “comunidad de asociación cooperativa”.

Palabras clave: Utopía, república, comunidad de mujeres, cooperativa, Modernidad.

Objetivos propuestos:

- Desarrollar a partir del pensamiento de cada una/o de las/os autoras/es escogidas/os la significación y estructura del respectivo modelo de sociedad utópica (república, asociación cooperativa, comunidad de mujeres).
- Evaluar las posibilidades y dificultades o límites entrañados en cada modelo.
- Articular y entrecruzar republicanismo, comunidad, género y cooperación entendidos como principios prácticos que no sólo dan lugar a mundos sociales especiales, sino que también pueden ser tomados como posibles ejes transversales a todos ellos.
- Identificar, caracterizar y comparar cuáles serían los tipos y los modelos de acción propuestos por las/os diversas/os autoras/es para la realización fáctica de sus diseños utópicos.

Objetivos cumplidos:

Los dos primeros objetivos fueron los que logramos cumplir en mayor grado. En lo que respecta al tercero realizamos un avance considerable y alcanzamos algunos resultados significativos. El tercer objetivo, en cambio, no se cumplió; y, en verdad, cuando la ejecución del PID se encontraba en una fase avanzada, resolvimos concentrarnos en los puntos anteriores y darles un cierre adecuado y ya no abrir este último frente planteado en la formulación inicial.

Principales coordenadas teóricas:

En el presente Proyecto partimos de la distinción entre tres grandes tipos de comunidad “utópica” (en el sentido de estructuralmente diferente y mejor que la existente), cuyos conceptos nos parecieron heurísticamente adecuados para interrogar, interpretar y vincular una serie de fuentes pertenecientes al Renacimiento y la Modernidad. El primero es, pues, el concepto de “república”, que, en el pensamiento clásico designaba toda comunidad política justa y recta o, lo que es lo mismo, orientada a la consecución del “bien común”; pero que, a lo largo del siglo XV comenzará a experimentar en Italia una interesante modificación e incremento semántico (que tardará uno o dos siglos en ingresar en el pensamiento europeo allende los Alpes) para referirse negativamente a un régimen político diferente del monárquico y positivamente a uno fundado en la idea de “libertad” entendida como “ausencia de dominación”.

El segundo, por su parte, es el de “comunidad de mujeres”, en el sentido de un colectivo unido por lazos de hospitalidad y simpatía entre las mujeres, orientado o a la defensa y protección de las mismas en cuanto víctimas de la violencia masculina o, quizás mejor, a su empoderamiento y emancipación. Dicha comunidad admite, a su vez, tres grandes formas que serían la “comunidad política imaginada”, en que dicho colectivo estaría estructurado como una entidad socio-política más o menos autónoma y espacialmente delimitada (una nación, un país, etc.); la “comunidad virtual imaginada”, en la que se rompe y trasciende esta delimitación espacial y, de este modo, la pertenencia a dicha comunidad dependerá de la adhesión íntima a determinados principios o convicciones, de la realización de determinados rituales o ceremonias o de la participación como interlocutor/a en una trama dialógica; y, finalmente, la llamada “comunidad intencional”, que sería un grupo suficientemente variado y numeroso de personas que han decidido voluntariamente vivir juntas de un modo diferente y alter-

nativo respecto del socialmente vigente y con una enfática recuperación y asunción del sentido de lo comunitario.

El tercer concepto es, pues, el de “cooperativas” (o, dicho de modo más preciso y completo, de “comunidades de asociación cooperativa”), que conjuga al menos dos aristas esenciales: desde el punto de vista material, un modo de producción, uso y disfrute de los bienes cimentado en una fuerte actitud solidaria y colaborativa; y, desde el punto de vista político, la gestión marcadamente participativa y democrática de los asuntos comunes.

Metodología:

La presente investigación consiste, eminentemente, en un trabajo de índole teórica, bibliográfica e interpretativa.

En lo que respecta al tratamiento interpretativo de los textos, la trama histórica y bibliográfica constituye un punto de acceso: las lecturas histórico-sociales e histórico-intelectuales son las primeras herramientas para abordar los textos fuentes. Sin embargo, tal operación de situacionalidad no agota el abordaje investigativo, sino que más bien habilita un análisis conceptual situado en torno a la “Teoría de las Utopías”. Este campo problemático está constituido por una interdisciplinariedad entre las Letras, la Filosofía, la Historia, la Antropología, la Sociología, la Teoría Política.

La constitución de modelos explicativos o heurísticos para la inteligibilidad o caracterización de tipos utópicos, es otro de los recursos teóricos a los cuales nuestra investigación habrá de apelar. En tanto los textos son leídos en las encrucijadas interpretativas interdisciplinarias de la Teoría de las utopías, tales modelos son pensados más como conjeturas explicativas que como descripciones cerradas.

Cada integrante del equipo cuenta con tópicos de investigación teórica asignados, además de las tareas administrativas e instrumentales propias de la dinámica investigativa. En el caso de colaboradoras/es y becarios/as, dichas tareas son permanentemente coordinadas en cuanto a aspectos epistemológicos y teóricos por integrantes. En las distintas etapas que se detallan a continuación, existen instancias de información, puesta en común, debate y constitución de hipótesis transversales a los distintos subtemas de investigación.

Resultados obtenidos:

A) Vasco de Quiroga y la fundación de “repúblicas” en el Nuevo Mundo

El 30 de diciembre de 1530 llegaba a la Nueva España el eficiente funcionario de la Corona, don Vasco de Quiroga, como oidor de la Segunda Audiencia, la cual tenía la delicada misión de hacer frente a los graves atropellos perpetrados por la Primera Audiencia sobre la población local, sobre todo indígena, y tomar las medidas necesarias para la “pacificación” de la región; es decir, para resolver la aguda conflictividad existente entre la ocupación española y la población americana y, de esta manera, reencauzar la empresa de la conquista. A tal efecto, nuestro autor elaborará y enviará a la metrópoli un “parecer” en el que ofrecerá una aguda “discrición” de la situación planteada y se explayará acerca de los posibles “remedios” para dar respuesta a la misma.

En este sentido, su principal propuesta consistirá, pues, en la constitución de comunidades compuestas y gobernadas por los propios indígenas, tuteladas por una autoridad española, y cuya organización estaría, además, inspirada en el modelo de sociedad planteado en *Utopía*, de Tomás Moro, texto que nuestro autor habría conocido

probablemente luego de llegar a América de mano de su amigo, el entonces obispo de México, don Juan de Zumárraga. Pues bien, excediendo ampliamente la misión que se le había encomendado, en 1532, tras la recepción de un tibio y receloso permiso del Consejo de Indias, Quiroga iniciaba la realización de su proyecto social costeándolo con su propio salario. La fundación de esta primera comunidad, Santa Fe de los Altos, ubicada en las afueras de la ciudad de México, será seguida, exactamente un año después por Santa Fe de la Laguna, junto al lago de Pátzcuaro, y varios años después, en 1539, por Santa Fe del Río, en las orillas del río Lerma.

Para referirse a dichas comunidades nuestro autor acuñará la denominación de “pueblos hospitales”, si bien, siguiendo la costumbre de la época, también las llamará recurrentemente “repúblicas”. El significado de este término en Italia ya había evolucionado en dirección a la acepción de régimen político no monárquico; o, dicho positivamente, de *civitas libera*, entendiendo este calificativo tanto en el sentido de independiente respecto de un estado o autoridad externa, como en el de que contempla internamente la libre participación de todos los ciudadanos en el gobierno del estado (cf. Skinner, 1978: 53, 79 y 139). En España, en cambio, si bien este término había ingresado con fuerza en el vocabulario político sobre todo en la segunda mitad del siglo XV, al hacerse eco sobre todo de Cicerón y del derecho romano ulpiano, había adoptado un sentido previo y más amplio, referido a una comunidad política en general (sin ninguna indicación respecto de su forma de gobierno), ordenada por leyes justas y orientada, de este modo, al logro del bien común. Pero este desconocimiento en España (y, en general, en todo el ámbito geográfico-lingüístico allende los Alpes) de la nueva acepción del término (que, además, por mucho tiempo no va a desplazar y reemplazar a la vieja acepción clásica, sino que va a coexistir con ella), no impide –más aún, hasta podría servir de ocasión para– que nos preguntemos por la posible vinculación de la obra de Vasco de Quiroga con aquel ideal político que en Italia había comenzado a asociarse al término “república”, pero que en el resto de Europa recibía otras denominaciones como “gobierno popular” e, incluso “democracia”.

A tal efecto, intentaremos aquí plantear y poner a prueba la hipótesis de que las fundaciones quiroguianas se inscribirían en el intersección entre dos versiones (o tradiciones) del ideal republicano, a saber: por un lado, lo que podríamos llamar el “republicanismo moreano”, que equivale ni más ni menos que a la forma de organización presentada por Moro sobre todo en el Libro II de *Utopía*; y, por otro, lo que algunos autores vienen denominando “republicanismo castellano” (cf. Centenero de Arce, 2017) para referirse al régimen político vigente en el Reino de Castilla durante la baja Edad Media y que, tras sufrir algunas modificaciones no poco importantes, desemboca en la monarquía hispánica de los Reyes Católicos y su nieto, Carlos I.

1. Tomás Moro y la *respublica utopiensium*

La forma de vida de la comunidad de Utopía se ajusta sin dificultades a lo que siguiendo a Zera Fink podríamos denominar “republicanismo clásico”, para diferenciarlo tanto del antiguo, propio de la Roma anterior al Imperio, como del propiamente moderno, que surge en torno al siglo XVIII. Así, esta versión moreana del ideal republicano cubriría cuatro grandes dimensiones o aristas: una concepción global acerca de la naturaleza y legitimidad del poder político, un conjunto de instituciones y prácticas en las que se traduciría e instanciaría dicha concepción, un régimen político en el que se

enmarcan dichas instituciones y prácticas y, finalmente, determinadas condiciones estrictamente materiales sin las cuales dicho régimen no podría tener lugar (o al menos no de modo auténtico).

Con respecto al primer aspecto debemos tener en cuenta dos pasajes muy significativos, uno probablemente anterior a la redacción de *Utopía* y el otro puesto en boca de su protagonista, en el Libro I de esta obra. En el primero nuestro autor sostiene categóricamente que “el pueblo al consentir da y quita el poder (*regnum*)”; y, por ello, “cualquier hombre que gobierna (*præest*) se lo debe a aquellos a los que gobierna”, de lo cual se sigue que “de ninguna manera debe hacerlo por más tiempo que el que quieran aquellos a los que gobierna” (Morus, 1520: 53). Así, el pueblo queda claramente sindicado como la instancia propiamente soberana; esto es, aquella en la que reside y de la que procede el poder y, por ello, la única capaz de otorgarlo (o sustraerlo) al gobernante, lo cual solo puede tener lugar a través de un acto de su “voluntad” (que puede ser tanto expreso como tácito).

Esta idea “ascendente” del poder (cf. Ullmann, 2010), que se inscribe en la tradición escolástica iniciada por Tomás de Aquino y continuada por Juan de París, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham entre otros, reaparece, pues, en el siguiente pasaje: “El pueblo [...] se elige (*sibi deligere*) un rey por su causa, no por la del rey; esto es, para, gracias a su labor y a su esfuerzo, vivir confortablemente (*commode*) y a salvo de injusticias (*iniuriis*). Y, por ello, la incumbencia del príncipe es más que le vaya bien al pueblo que a sí mismo” (*Utopía*: 427). Como se ve, aquí no solo se hace referencia al acto de “elección” que funda la autoridad del príncipe, sino también a su “causa”; esto es, el propósito con el que se lo elige y la tarea que, de este modo, se le asigna y que este asume la obligación de cumplir, a saber, la de garantizar el bienestar de todos y la justicia en sus relaciones recíprocas. Así, la relación entre el pueblo y su gobernante puede ser pensada bajo la forma de un pacto (el *pactum subiectionis*) por el cual el primero se compromete libremente a prestar obediencia al último, pero a cambio (y a condición) de que este le garantice su bienestar y su seguridad.

Ahora bien, este principio de la voluntad libre del pueblo en cuanto instancia fundante de toda autoridad legítima para hacerse real y efectiva deberá traducirse en mecanismos institucionales y prácticas que hagan posible su ejercicio. Así, muy esquemáticamente podríamos decir que en *Utopía* estos mecanismos son de tres grandes clases: electivos, consultivos y de control. En cuanto a la primera clase, se nos dice que en la isla de *Utopía* hay cincuenta y cuatro ciudades y la autoridad suprema de cada una de ellas es un príncipe. Este es elegido a partir de cuatro candidatos nominados por el pueblo a través del voto secreto de los “syfograntes” (quienes, a su vez, fueron previamente elegidos para esta y otras funciones a través del voto popular) y su cargo es vitalicio, previéndose, además, su destitución en caso de que su gobierno tienda a la tiranía (cf. *Utopía*: 463-464). De un modo semejante son elegidos anualmente los demás magistrados del estado, a saber: los “traniboros” que integran el senado de cada ciudad, una suerte de consejo que delibera junto al príncipe y cumple también funciones judiciales; los sacerdotes cuyo rol es naturalmente religioso, pero también eminentemente educativo; y, finalmente, los “legados”, que representan a la ciudad en el “senado” central o “Consejo de toda la isla”, el máximo organismo político de *Utopía* (cf. *Utopía*: 452, 464, 496 y 607), que sería, por tanto, una suerte de confederación.

Pues bien, dichos magistrados son elegidos directa o indirectamente por el pueblo, pero no proceden del pueblo; sino que pertenecen al estamento de los llamados “le-

trados” o “doctos”, un grupo de no más de trescientas personas por ciudad a las que, en atención a sus aptitudes e inclinaciones, se las exime de realizar trabajo físico para que puedan consagrarse exclusivamente al cultivo del conocimiento (cf. *Utopía*: 475 y 511). No obstante, la pertenencia a esta élite intelectual se determina a través de un procedimiento que parte de la “recomendación” o postulación por parte de los sacerdotes, continúa con la confirmación (o eventualmente la selección) por parte de los syfograntes y culmina con la sanción popular, piedra de toque de toda legitimidad política.

Asimismo los syfograntes, a quienes ya veíamos intervenir en la tarea decisiva de la elección del príncipe, cumplen otras dos funciones de fuerte significación republicana. Por un lado, dos de ellos presencian todas las sesiones del senado (en que, recordémoslo, se reúnen en consejo el príncipe con los traniboros), a modo de veedores encargados de velar para que no se tomen decisiones contrarias a los intereses del pueblo. Y, por otro, cuando en esta misma institución se van a tratar cuestiones de especial relevancia para la vida común, se prevé un interesante procedimiento consultivo que consiste en que las mismas son trasladadas a la “asamblea” (*comitia*) de los syfograntes para que estos, a su vez, tras discutirlo con las familias de las que son representantes y, a partir de allí, también entre ellos, den a conocer su parecer al senado (cf. *Utopía*: 464).

Pues bien, este complejo entramado de mecanismos institucionales responde a la matriz propia de un modelo político que con antecedentes en Platón y Aristóteles será perfeccionado por su discípulo Dicearco de Mesina en su perdido *Tripolítico*, desarrollado en el libro VI de las *Historias* de Polibio (cuya traducción al latín a principios del siglo XVI será la base de su enorme influencia durante el Renacimiento), retomado y asumido un siglo después por Cicerón e, incluso, intuido y formulado en el siglo XIII por Tomás de Aquino, quizás sin contar con dichas fuentes. Me refiero, pues, con esto a aquella concepción según la cual el régimen “mejor” es de carácter “mixto”, puesto que contiene y combina en su seno la monarquía, la aristocracia y la democracia. A través de esta estrategia se busca, pues, que los respectivos “principios” o factores de poder (la autoridad de uno solo, las prerrogativas de los “pocos” y “mejores”, el derecho de las mayorías) se limiten y “equilibren” recíprocamente, a los efectos de que de la no prevalencia de ninguno sobre los demás resulte la máxima estabilidad del sistema político.

Así, pues, en *Utopía* nos encontramos con la autoridad vitalicia de un príncipe, que gobierna en todo momento con el acompañamiento y el consejo de su Senado y es secundado, además, por los sacerdotes y los legados (perteneciendo, además, todos estos magistrados a la aristocracia intelectual de los “letrados”). Pero, al mismo tiempo, todos ellos son elegidos directa o indirectamente a través del voto de los ciudadanos, su labor es controlada por ellos y sus decisiones más importantes deben tomar en consideración su punto de vista, lo cual se consigue a través del recurso a la “asamblea” (*comitium*) de los syfograntes, la única institución de extracción popular y que ejerce la representación del pueblo ante los demás poderes. En suma, todos participan activamente en el gobierno de la comunidad (el principio fundamental del republicanismo), pero no lo hacen todos en el mismo grado o de la misma manera (el rasgo característico de su versión “clásica” renacentista).

Así, en los tres momentos que acabamos de recorrer encontramos una idea (o un ideal) central y conductor, la de garantizar en todo momento y por todos los medios la libertad política; pero, al mismo tiempo, la misma sigue sujeta a una restricción aristocratizante (típica del *ancien régime*) lo que la convierte en una suerte de libertad “calificada”. Por otra parte, y a diferencia del modelo italiano, el moreano, aún en conso-

nancia con la tradición inglesa (si bien, al mismo tiempo, ya comienza a erosionarla), no habría del todo incompatibilidad entre republicanismo y monarquía, a condición, claro está, de que la misma no sea hereditaria, sino electiva (idea que ya aparecía en Tomás de Aquino, cf. *S. Theol.*, I-II, q. 105, a. 1); no sea absoluta, sino de múltiples formas limitada.

Ahora bien, con lo dicho no hemos arribado aún a la intuición más potente y original del planteamiento moreano. Según esta, el “fundamento máximo de toda institución” (*Utopía*: 631), esto es, la base indispensable sobre la que reposa toda la estructura social y política, consiste en la total abolición de la propiedad privada y su sustitución por un régimen radicalmente diferente según el cual “todas las cosas son comunes” (*omnia sunt communia*) o, lo que es lo mismo, “todas las cosas son de todos” (*omnia omnium*) (cf. *Utopía*: 435, 443, 620). En efecto,

Dondequiera que las posesiones sean privadas [...] allí difícilmente pueda en algún momento lograrse que las cosas de la República sucedan justa o prósperamente [...] Hay una única vía hacia el bienestar público (*salutem publicam*) y es que se declare la igualdad de todas las cosas (*rerum aequalitas*), lo cual no sé si se puede observar donde estas son propias de cada uno. Pues si cada uno en virtud de títulos ciertos hace suyo todo lo que puede, cualquiera que sea la cantidad de las cosas en cuestión, esos pocos que se reparten todo entre sí dejan al resto en la pobreza [...] Tan firmemente estoy persuadido de que no es posible distribuir las cosas con una medida equitativa [o ecuánime] (*aequabil ratione*) y justa ni disponer felizmente los asuntos de los mortales si no es abolida totalmente la propiedad (*Utopía*: 439-440).

Así, sólo la propiedad común garantizaría la plena “igualdad” de todos los ciudadanos en el acceso y disfrute a todos los bienes (surgidos, a su vez, del trabajo cooperativo de todos). Pero esto no significa que cada uno disponga de la misma cantidad de bienes, sino que goza de iguales derechos que el resto a los mismos. Y, en tal sentido, el criterio que regula dicho derecho de acceso no será otro que la “necesidad” de cada uno, en consonancia con lo practicado por la comunidad cristiana de Jerusalén según el relato de *Hch* 2,44 y 4,32.

Pues bien, en atención a este factor crucial de la comunidad de bienes se afirmará, pues, que *Utopía* sería la única “república” que puede “reclamar” (*vendicare*) propiamente el título de tal, puesto que solo en ella todas “res” es “pública” (*Utopía*: 620). Así, por tanto, si los tres aspectos que desarrollamos en primer lugar (la soberanía popular, la institucionalidad fuertemente participativa que la sustancia y el régimen mixto) tenían que ver con la libertad política, este último introduce, pues, la igualdad material como condición sin la cual no sería posible el ejercicio pleno de aquella.

2. Perfiles de un (posible) republicanismo a la castellana

A la hora de caracterizar este nuevo modelo político deberemos prestar atención a la índole de cada una de las instancias en sí mismas heterogéneas que lo componen, como así también a la compleja vinculación que mantienen entre sí el poder central, ejercido por el rey en colaboración con diversos órganos de gobierno que lo secundan, aconsejan, limitan, etc., con los múltiples núcleos urbanos locales, organizados internamente según el régimen municipal. Comencemos, pues, por la forma de gobierno de las ciudades por constituir tanto aquí como en sus pares italianas, el *locus* privilegiado del *vivere libero*.

Como es sabido de sobra, el antecedente de muchas de las ciudades de la penín-

sula debe ser buscado en el proceso de repoblación que acompañó a la reconquista. Así, a medida que la frontera se desplazaba hacia el sur, se fueron formando pequeños núcleos de población dedicados fundamentalmente a la actividad agro-ganadera, proceso que cumplía tanto una función económico-productiva como así también y, no en menor medida, de defensa del territorio ganado a los árabes. El primer órgano de gobierno y toma de decisiones con el que contaron estas incipientes villas o aldeas fue el *Concillium* o “Concejo”, que no es sino la asamblea integrada por todos los miembros de la comunidad sin ninguna condición excluyente debida al género, la edad, o el *status* socio-económico o jurídico (“Nosotros todos, que somos del Concejo, varones y mujeres, viejos y jóvenes, máximos y mínimos, todos en paridad (*totos una*)”, reza un más que significativo documento del año 955), la cual celebraba reuniones semanales, los días domingos, luego de escuchar misa.

A esta verdadera institución de democracia directa (acerca de cuyo origen mucho se ha discutido, pero sin descartar que pueda tratarse de una invención original de este momento) gozó desde fecha bastante temprana de la concesión (procedente del rey o de algún noble, de donde surge la distinción entre municipios de realengo y de señorío) de “inmunidad”; esto es, en términos positivos, de la capacidad de dictar sus propias normas y elegir sus autoridades. En ella reside, pues, el “embrión del Municipio” (Carlé y Pastor, 1992: 370); esto es, no solo su primera (y germinal) configuración, sino además aquella que, aunque sufra transformaciones importantes que hasta puedan, luego, desplazarla u ocultarla, no obstante, jamás lograrán privarla del todo de su capacidad de dar a la organización total la impronta comunitaria y participativa que le es propia.

Pues bien, el aumento de la población y de la complejidad de la vida comunitaria hará surgir hacia fines del siglo X y principios del XI algunas magistraturas elegidas por la asamblea general de vecinos en las que se delegarán ciertas funciones de gobierno. Los dos cargos más importantes (que con el tiempo van a ir siendo acaparados por los sectores sociales superiores, los “caballeros villanos” y los “boni homines”) serán, pues, el *Iudex*, la máxima autoridad, encargada de convocar la asamblea y que cumplía, además, funciones tanto políticas como judiciales (no pudiendo ser reelegido por dos años consecutivos); y los “alcaldes”, a cargo de tareas sobre todo judiciales, a las que habría que añadir algunas policiales y de control. Y también aparecen junto a ellos los llamados “jurados”, que, a su vez, se ocupaban de la fiscalización de la labor de jueces y alcaldes y de la defensa de los intereses de la comunidad.

Se da, así, un progresivo paso de la democracia directa a un sistema que incorpora cada vez con más fuerza la representación política, al tiempo que la misma va quedando cada vez más en manos de los grupos sociales privilegiados. Si bien este cuerpo de funcionarios aún depende estrechamente de la asamblea general y debe responder ante ella (que seguiría siendo, por tanto, la depositaria máxima del poder), no obstante ya comenzarán a celebrarse también asambleas reducidas (por ejemplo, entre los funcionarios del concejo y determinados vecinos o por estar interesados en algún asunto específico o por ser considerados destacados), lo cual naturalmente irá restando de modo proporcional peso y frecuencia a las reuniones de la asamblea en pleno, cuya composición será, además, cada vez más restrictiva (que ni por asomo incluirá a la totalidad de los miembros de la comunidad).

Sobre esta base entre mediados del siglo XIII y mediados del XIV (sobre todo bajo el reinado de Alfonso XI) asistiremos, pues, a la progresiva aparición de un “Concejo Cerrado” o reducido, claramente distinguido y delimitado frente al “Concejo Abierto”.

Aquel asumirá, pues, de modo ya no solo representativo, sino prácticamente sustitutivo las principales funciones políticas que otrora pertenecían a este último, que solo conservará cierta injerencia y será convocado en circunstancias más o menos extraordinarias. En este nuevo esquema el Concejo Cerrado o “Ayuntamiento” estará presidido por alrededor de diez “regidores” que serán designados directamente por el rey (a lo sumo a propuesta del concejo), generalmente de modo vitalicio, y estará compuesto también por otros funcionarios como los alcaldes, alguaciles, escribanos y procuradores. Ya en el siglo XVI las necesidades financieras de la corona harán que los principales cargos del ayuntamiento comiencen a ser vendidos (a perpetuidad o, incluso, en algunos casos, con posibilidad de transmitirlos como herencia).

Este marcado intervencionismo regio en el gobierno de las ciudades va a ser, pues, acompañado y refrendado por la aparición a mediados del siglo XIV de los “corregidores”, que serán aquellos representantes reales enviados al comienzo sólo en casos especiales, de modo transitorio y a pedido de las propias ciudades normalmente para mediar en conflictos políticos que podían poner en peligro la paz social; pero que hacia fines del siglo XV comenzará a universalizarse como figura política estable y, más aún, como aquella que llegará a presidir el regimiento con tanta o más gravitación que los propios regidores. Como vemos, el inicial potencial democrático de la vida municipal ha disminuido notablemente con el tiempo hasta casi desaparecer tanto por lo bajo, limitando al máximo la participación del “común” en favor del poder de la élite social, como así también por lo alto, reduciendo considerablemente la autonomía local en favor de la injerencia y control por parte del poder monárquico central.

Ahora bien, la evolución histórica del régimen municipal experimentará una interesante bifurcación cuando, tras la conquista de América, sea trasladado y trasplantado desde la metrópoli al “nuevo” continente (y lo haga, además, deliberadamente, salvo en contadísimas excepciones, bajo la forma del municipio de realengo) como modelo fundamental de organización de la vida social y política, lo cual sucederá desde fecha muy temprana. Y puede resultar, pues, curioso (o no tanto, si prestamos atención, por un lado, a la enorme distancia que separaba el nuevo territorio respecto al poder central que residía en la metrópoli; y, por otro, al hecho de que se inauguraba, de este modo, un nuevo espacio y dinámica de “frontera” en expansión, en cierta analogía con la experiencia multiseccular castellana de avance en la conquista y de defensa de lo antes conquistado, con el correlato del avance en el proceso de la “civilización”); no resulta tan curioso, decía, que el modelo de municipio que se instaura en América no coincide con el entonces vigente en la península, sino con uno anterior, concretamente el que precedió a la reforma de Alfonso XI, que consagraba la intervención regia del Concejo y la casi liquidación de su autonomía política.

Así, una muy elocuente disposición de Carlos I de 1537 establece con claridad meridiana que los principales cargos del Concejo “sean elegidos cada año en la forma, que hasta aora se ha hecho y fuera costumbre [en España]” (citado en Sánchez Laro, 2017: 30), claro está, en la España anterior al siglo XIV. Y este carácter electivo y temporalmente limitado de las diversas autoridades del Concejo Cerrado implicará, pues, el concomitante empoderamiento del Concejo (o Cabildo) Abierto, que, además de esta función electiva, recuperará su viejo carácter de instancia de deliberación colectiva convocada para tratar asuntos de especial gravedad o importancia (cf. Tapia, 1969: 58-65). Tiene lugar, así, allende el océano una fuerte revitalización del espíritu

de participación popular que la institución municipal había vehiculizado desde sus orígenes y que estaba en franco retroceso en la península (si bien, también allí se darán algunos fenómenos más que significativos, como el que acompañó a la Guerra de las Comunidades, que intentarán revertir esta tendencia histórica y recuperar el potencial democrático original).

El otro aspecto que es importante tener en cuenta respecto de este proceso de municipalización de América consiste, pues, en que, tras una cierta preferencia durante las primeras décadas del siglo XVI por el modelo que aspira a constituir ciudades habitadas simultáneamente por españoles e indígenas (bajo el supuesto de que la forma de vida de los primeros servirá de “ejemplo” para la reforma de las costumbres de estos últimos), se terminará optando decididamente a partir de la década de 1530 por abandonar el proyecto de integración, reemplazándolo por el de segregación o “reducción”. Así, en una Junta celebrada “por mandado de el señor Emperador Carlos V” en México en 1546, diversas personalidades especialmente reputadas (entre las que se contaban nada más y nada menos que Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga) “resolvieron que los Indios fuessen reducidos à Pueblos” (citado en Sánchez Lauro, 2017: 37).

De aquí resultará, entonces, la formación de pueblos de españoles, por un lado; y de “pueblos de indios”, en los que estaba prohibida la residencia tanto de españoles como de negros y mestizos, por otro. Y estos últimos tendrán atribuciones y formas de organización muy semejantes a las de los primeros (con la única diferencia de que no tendrán potestad para juzgar y castigar delitos mayores, sino solo menores). Pero se promovía en ellos el ejercicio del autogobierno (que en los pueblos de españoles ya comenzaba a declinar en la misma dirección que habíamos visto suceder en la metrópoli) disponiéndose “que en cada Pueblo, y Reduccion haya vn Alcalde Indio de la misma Reduccion, y si passare de ochenta casas, dos Alcaldes, y dos Regidores, también Indios [...], los cuales han de elegir por Año Nuevo otros [...] en presencia de los Curas” (citado en Sánchez Lauro, 2017: 39).

Pues bien, pasemos ahora a considerar muy someramente la naturaleza de la otra instancia política a la que inevitablemente estuvimos haciendo referencia, por tratarse de aquella con la que el municipio está constantemente en relación y en tensión; esto es, la autoridad real. En este sentido, debemos tener, pues, en cuenta, en primer lugar, el accionar del rey está condicionado en todo momento por la exigencia de procurar la “utilidad de la república”; esto es, estará obligado a administrar convenientemente los bienes del reino y a garantizar el bienestar y la seguridad de sus miembros. Y, tal como lo señalaba Isidoro de Sevilla, si no lo hiciera, perdería el nombre de “rey” y se convertiría en un tirano. En este mismo sentido, las Cortes de Ocaña de 1469 no dudan en recordarle al monarca cuál sería la causa de la “primera invención” del poder político y, derivado de ello, la función fundamental que está llamado a cumplir. Dado que “toda muchedumbre”, se dice, “es materia o causa de confusión e de la confusión viene la disensión [...] por esto fueron los homes costreñidos por nesçesidad de ensennorear entre muchedumbre e congregaçión dellos a vno que las disensiones concordase”. De este modo, el “oficio” asignado al rey (que, por otra parte, es el más “cargoso”, difícil y serio de todos) no es, pues, otro que el de “regir” o, mejor dicho, el de “bien regir, porque el rey que mal rige no rige, más disipa”. Por eso, y yendo aún más lejos, se llega, incluso, a decir que el rey no sería más que un “merçenario” de su pueblo, pagado y servido por este para que le asegure condiciones de vida seguras y justas como bien social fundamental. Así, entre el rey y el reino, entre el gobernante y su pueblo existirá

una especie de “contrato callado” (Carrasco Manchado, 2011) por el que cada parte se comprometía con la otra a darle lo suyo a cambio de que esta haga, a su vez, lo propio con la primera (el pueblo brinda sustento material y obediencia al rey; este, por su parte, vela por el bienestar y la tranquilidad de aquel).

Esta idea de “contrato” o “pacto”, que aquí se comporta como una suerte de postulado puramente teórico y contrafáctico que apelando a un supuesto acuerdo originario pretende establecer las condiciones de legitimidad del poder político (intentando, así, encauzar y regular su ejercicio), también aparece como principio jurídico-político que regula de hecho al menos dos situaciones fácticas. Por un lado, sirve de trasfondo y marco del juramento que debía realizar quien asumía el trono de cumplir y hacer cumplir las leyes del reino al que, como mencionábamos más arriba, iba atada la sumisión de sus miembros. Y este primer acto era, pues, seguido por la entrada oficial en las diversas ciudades y villas del reino en las que el nuevo monarca llevaba a cabo un segundo juramento, que ya no tenía por objeto las normas generales del estado, sino las leyes y derechos fundamentales (los “fueros”, “libertades” y “privilegios”) reconocidos por los soberanos anteriores a la ciudad en cuestión. Dicho acto era, pues, condición de que, ya en el interior de la ciudad (cuyas puertas en ocasiones permanecían cerradas hasta su finalización), los reyes recibieran el homenaje y el beso de obediencia de parte de los principales miembros del concejo municipal.

Pues bien, la otra instancia fundamental a tener en cuenta para comprender las implicancias de esta teoría y práctica del “consentimiento” popular como fundamento legitimador del poder, en general, y de los actos en los que se sustancia, en particular, radica, a mi juicio, en la actividad de las Cortes. Surgidas como asamblea general del reino incluso antes que en las demás monarquías europeas e integradas, en un primer momento, solo por los dos estamentos privilegiados, la nobleza y el clero, pero que a partir de 1188 incluirá también al “tercer estado”, representado por los diputados o “procuradores” enviados por las ciudades, dicho órgano tenía la importante misión, en primer lugar, y como señalábamos hace un momento, de tomar el juramento del monarca en el acto de proclamación; y asimismo estaba encargada (ya en sus sesiones, convocadas y presididas por el rey) de aprobar impuestos, deliberar acerca de cuestiones de especial relevancia o gravedad para el estado (como la declaración de la guerra o de la paz) y dictar las leyes de alcance general para el reino en su conjunto (cf. Piskorski, 1930).

Así, luego del tratamiento de todos estos asuntos (sea a partir de una propuesta regia, sea a partir de la “petición” de alguno de los estamentos) a través de una cuidadosa “deliberación” colectiva, debía alcanzarse un “acuerdo” (*consensus*) tanto horizontal entre los miembros de este cuerpo, que asumía la representación de todo el reino, como así también, y sobre todo, vertical, entre este y el rey. Dicho consenso entre todas las partes intervinientes (*consensus universorum*) sirve, pues, de base a un “pacto” o “contrato” (como se dice insistentemente, por ejemplo, en el texto de las Cortes de Valladolid de 1442) “firmado” con el monarca que este está obligado a respetar rigurosamente y cuyo incumplimiento faculta a la parte agraviada (esto es, a los “ciudadanos” del reino) a “fazer rresistencia actual o verbal” (es decir, tanto a través del discurso como de acciones extra-discursivas) “de qual quier qualidad que sea”, la cual, en caso de ser necesario, hasta podría llegar al “tumulto de gentes de armas” (Real Academia de la Historia, 1866: 386-388 y 395), es decir, a la resistencia violenta.

De este modo, la idea de un “contrato callado” entre el reino y el rey como principio

teórico que permite fundar su autoridad y, al mismo tiempo, ceñirla al cumplimiento de las condiciones supuestamente “pactadas” encontraría, pues, en las Cortes el *locus* privilegiado en que se realiza efectivamente y adquiere contenido. Y/o, a la inversa, a la hora de conquistar en el seno de las Cortes el difícil reconocimiento por parte del monarca de las propias reivindicaciones se recupera y esgrime estratégicamente esta idea como fundamento que las legitimaría. Pues bien, los actores más dinámicos e influyentes en este contexto institucional serán, pues, en su momento de apogeo precisamente los representantes de las ciudades. No resulta extraño, entonces, que en el proceso de acrecentamiento y concentración del poder monárquico que tuvo lugar durante el tránsito del Medioevo a la Modernidad, se produjera un debilitamiento de la incidencia de las Cortes, en general (sobre todo, espaciando su convocatoria, que era una potestad exclusiva del rey) y una reducción del peso relativo en ellas de las ciudades (llegándose a reconocer el derecho a voto a no más de diecisiete o dieciocho), en especial.

Así, por tanto, la acción política de las ciudades se ejerce en dos direcciones simultáneas y complementarias: *ad intra*, en el ejercicio de su autonomía (que procedía de una secular merced regia) a través de mecanismos e instituciones que contemplaban interesantes formas de participación ciudadana; y *ad extra*, en la intervención activa a través de sus representantes en las decisiones fundamentales concernientes al reino en su conjunto. Como contrapartida el poder monárquico central, cada vez más centralista, sobre todo a partir del siglo XIV actuará recíprocamente en ambos frentes intentando avanzar sobre la autonomía local (lo cual, como vimos, se conseguía sobre todo a través de la designación regia de las máximas autoridades municipales, los regidores y corregidores); y acotar la iniciativa ciudadana expresada en las Cortes (en beneficio de los órganos burocráticos reales, el Consejo, las Secretarías, etc.), respectivamente. No obstante, esta deriva centralista, intervencionista y tendencialmente homogeneizadora no logrará nunca eliminar del todo el espíritu y las potencialidades de este esquema “policéntrico”, “bijurisdiccional” e híbrido de una monarquía de repúblicas ciudadanas.

Pues bien, en lo que respecta a América, si, por una parte, como veíamos, se comenzará implantando un modelo de régimen municipal semejante al vigente en la península antes de las reformas intervencionistas de Alfonso XI; por otra, se irá montando también un sistema político, administrativo y judicial que será el fiel reflejo de la impronta centralista característica de los monarcas católicos. Así, en 1524 se constituirá en la metrópoli el poderoso Consejo de Indias con amplias atribuciones sobre el mundo conquistado y alrededor de una década después, y ciñéndonos solo al ámbito geográfico que nos interesa, el también vasto y poderoso Virreinato de Nueva España, cuyo primer titular, Antonio de Mendoza, no cumplirá solo funciones ejecutivas, sino que también presidirá el máximo órgano judicial, la Audiencia. No obstante, y como se ha señalado en reiteradas oportunidades, el germen republicano contenido sobre todo en la institución del Cabildo Abierto no solo no desaparecerá, sino que cumplirá un rol fundamental en el siglo XIX durante el proceso de la independencia americana.

3. Vasco de Quiroga y su ideal de vida en “república”

En los poblados quiroguianos, al igual que entre los utopienses, la base de la estructura social era la familia extensa, compuesta por “hasta ocho, o diez, o doce casados”, presidida por el más anciano (llamado “padre de familia”) y con una clara preeminencia del género masculino sobre el femenino (cf. Quiroga, 1992: 271 y 277). Sobre esta

base se montaba, pues, el sistema político. Así, los padres de familia eran los encargados de elegir “entre sí” y por “voto secreto” a la máxima autoridad de la comunidad, llamada “principal”; y lo podían hacer o a partir de una postulación previa de cuatro candidatos (uno por cada una de las cuatro partes en que se dividía la población) o de modo directo y unitario. En cualquier caso, queda claro que solo los padres de familia tenían la facultad de elegir y ser elegidos.

No obstante, surge del propio texto de Quiroga una cierta vacilación o inconsistencia acerca de cuál sería el procedimiento para determinar quiénes habrían de desempeñarse como padres de familia. En efecto, en un lugar se hace simplemente referencia al criterio etario y cronológico de quien sea más anciano (cf. Quiroga, 1992: 271); mientras que unas páginas más adelante se prescribe que “cada familia elija su Padre de familia [...] si no estuvieren ya elegidos” (Quiroga, 1992: 279), con lo cual la designación para este rol crucial para la vida de la comunidad se haría depender de la voluntad de los miembros de cada núcleo familiar (quizás incluyendo a las mujeres, quienes, tanto si nos remitimos a *Utopía* como si tenemos en cuenta las prácticas y costumbres en materia política de los propios españoles, estarían excluidas de plano en todas las demás instancias electivas).

Pues bien, una vez elegido de esta manera el Principal –la autoridad interna más elevada, cuyo mandato podía durar de tres a seis años, sin reelección y con posibilidad de remoción por mal desempeño– se designaban a través de un procedimiento semejante tres o cuatro “Regidores”. Estos permanecían en el cargo un solo año e integraban una especie de concejo que deliberaba conjuntamente con el Principal acerca de los asuntos importantes para la vida de la comunidad. Ahora bien, si nos atenemos al texto, el requisito para ocupar este último cargo ya no consistía en ser “padre de familia”, sino simplemente en ser un “casado hábil” (lo cual amplía considerablemente las posibilidades de participación). A su vez el Principal con los Regidores se ocupaban, pues, de la elección de los demás funcionarios necesarios, llamados “Oficiales”. Por otra parte, en las reuniones o “ayuntamientos” de este órgano colegiado compuesto por el Principal y los Regidores participaban también dos padres de familia en calidad de “Jurados” (una importante figura de contralor que, como se recordará, aparecía en el régimen municipal castellano), quienes representaban al pueblo y se les encomendaba “que miren por todos los pobres del Hospital en lo que allí se hiciere, [para] que no sean dañificados” (Quiroga, 1992: 279).

Todas las decisiones importantes así tomadas, a su vez, debían ser comunicadas y contar con el acuerdo del Rector, un presbítero español, que en vida de Vasco de Quiroga era designado directamente por él (cf. Quiroga, 1992: 299). Esta figura, que claramente constituye la instancia jerárquica suprema, no cumple solo una función de control, sino también de cuidado y garantía del bienestar del Hospital e, incluso, de su libertad interna. Y su introducción por parte de Quiroga respondería, pues, a una triple motivación: por una parte, está orientada a cumplir con lo que él considera como la necesaria “tutela” que España por su superioridad cultural y religiosa “puede” y “debe” asumir en el Nuevo Mundo (cf. Quiroga, 1992: 103 y 199). Por otra, pretende dar expresión a aquel modelo que nuestro autor llama de “policía mixta” para referirse a un régimen político que coordina y subordina el poder temporal y el espiritual.

Finalmente, mantiene cierta continuidad con la figura del “corregidor”, quien, como veíamos, representaba al poder real y presidía en su nombre el gobierno municipal. De

hecho, es esta la primera denominación que empleaba Quiroga y no quedaba dudas de que se refería exactamente al viejo cargo del municipio castellano que comenzaba a introducirse en América: “E sobre todos, un corregidor español puesto por su Majestad y esta Real Audiencia [que, recordemos, Quiroga integraba] en su nombre” (1992: 235). No obstante, en las *Ordenanzas* y, luego, en su *Testamento*, escritos entre veinte y treinta años después, ya habla de “rector” y establece que dicho cargo sea ocupado por un presbítero (lo cual reforzaría el carácter de autoridad espiritual que señalábamos hace un momento), designado en vida por el propio Quiroga y, luego de fallecido, por el rector del Colegio de San Nicolás (fundado también por Quiroga a principios de la década de 1540 y destinado tanto a la formación del clero como a la educación superior de españoles e indígenas) con la aprobación del cabildo de la catedral de Michoacán (cf. Quiroga, 1992: 299, 300 y 303). Esta disposición constituyó, sin duda, una eficaz estrategia para lograr la mayor independencia posible de los pueblos-hospitales tanto respecto de la autoridad eclesiástica del obispo como de la autoridad civil de los funcionarios judiciales territoriales e, incluso, del virrey (cf. Tena Ramírez, 1977: 97-129).

Así, si en el primer registro la relación jerárquica entre las autoridades internas del Hospital y el Rector español reflejaban las existentes entre un pueblo conquistado y sus conquistadores; en el segundo, en cambio, sería análoga a la que se establece entre el *regnum* y el *sacerdotium*; y, en el tercero, entre los gobiernos locales y el poder central del rey. En cualquier caso, estas tres dimensiones o registros superpuestos que, sin duda, enmarcan y delimitan el margen de autonomía de que dispone cada comunidad, lo hacen, al mismo tiempo, con la clara intención de garantizarla y promoverla.

A su vez, todo este andamiaje de instituciones y prácticas políticas supone y se asienta sobre una forma de organización material claramente inspirada en *Utopía*. Así, en las fundaciones quiroguianas todos trabajan sin excepción y todo se distribuye entre ellos “según que cada uno, según su calidad, y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí, y para su familia, de manera, que ninguno padezca en el Hospital necesidad” y disponga de todo “lo necesario, y honesto en abundancia” (Quiroga, 1992: 217). Y la condición última de posibilidad de esta forma de producción y distribución de lo producido (y, a juicio de su autor, de la existencia misma de estas fundaciones) reside, pues, en la propiedad común,

sin poderse enajenar, ni conmutar, trocar ni cambiar en otra cosa alguna, y sin salir de él en tiempo alguno, ni por manera otra alguna que sea, o ser pueda [...] cosa alguna, que sea raíz [...] porque si de otra manera fuese se perdería esta buena obra, [...] y no se podría por largo tiempo sustentar, ni conservar esta Hospitalidad, [...] apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus prójimos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer [...], que es procurar lo propio, y menospreciar lo común (Quiroga, 1992: 268).

En suma, en lo que respecta al régimen político interno no es difícil advertir una combinación creativa de motivos procedentes tanto de la obra de Moro como de la institucionalidad municipal propia de la tradición castellana y de su traslado a América. Estos elementos en ocasiones se solapan y refuerzan recíprocamente, en ocasiones se unen y complementan y en ocasiones también se opta por los de una fuente en sustitución de los de la otra. Los principales ejemplos del primer procedimiento serían, pues, la insistencia en los mecanismos electivos como forma fundamental de designación de las autoridades, el carácter temporalmente limitado y rotativo de las magistraturas y

la existencia en el seno del Concejo de figuras encargadas de controlar las decisiones de gobierno y garantizar que estas no vayan en contra de los intereses del pueblo. En cuanto al segundo caso, vemos, por ejemplo, que reaparece la vieja figura de los regidores, pero estos no son, como en el municipio castellano la máxima autoridad local, sino que se coloca por encima de ellos un “principal”, que, en cuanto cargo unipersonal se asemeja al príncipe de las ciudades utopienses, si bien, a diferencia de él, su mandato no es vitalicio, pero sí de duración mucho mayor que los demás. Por último, no aparece como requisito para ser elegido como magistrado la pertenencia a una elite intelectual, como en *Utopía* (si bien, tampoco, a la elite oligárquica como sucedía en los municipios españoles), sino, a lo sumo, ser “padre de familia” o simplemente gozar de una condición semejante al de “vecino” (es decir, ser varón y casado).

En lo que respecta, pues, a la estructura material y social de los pueblos hospitales claramente la referencia central y casi exclusiva es *Utopía*. En efecto, allí desaparece de plano la propiedad privada (que en los municipios españoles no solo existía, sino que, además, su cuantía tenía importantes implicaciones políticas); y, en su lugar, encontramos un estricto régimen de propiedad comunal. De aquí resulta, pues, una sociedad radicalmente igualitaria, que contrasta no solo con la estructura estamental vigente en Europa, sino también con las diferencias de *status* de las sociedades indígenas, a cuyos grupos nobles en muchos casos los conquistadores les permitieron conservar sus privilegios. Por ello, las comunidades quiroguianas estaban fundamentalmente destinadas a los llamados “maceoales”, es decir, al sector popular, “plebeyo”, no privilegiado, a quienes se pretende rescatar no solo de las nuevas penurias (miseria, opresión, crueldad, etc.) causadas por los españoles, sino también de las formas de desigualdad económicas y políticas de las que ya era víctima antes de su llegada. Pero en el modelo social quiroguiano se elimina también aquel resabio de privilegio estamental que aún persistía en *Utopía* en su distinción (de origen humanista) entre el selecto grupo de quienes se dedicaban exclusivamente a la actividad espiritual y el resto del pueblo trabajador.

Pues bien, si pasamos de la forma de organización interna de los pueblos-hospitales a su relación con las autoridades externas, pertenecientes a la órbita de la Corona (lo cual se correspondería con la segunda pieza estructural del modelo que presentamos como republicanismo castellano, esto es, la articulación entre las comunidades políticas locales y el poder central), la situación es naturalmente muy diferente a la de la metrópoli. En efecto, la lejanía y singular *status* jurídico-político de los “Reinos de Indias” los dejaba a sus ciudades al margen de toda posibilidad de insertarse en órganos representativos con competencias deliberativas, resolutivas y legislativas como las Cortes. Por otra parte, la distinción entre una “república de españoles” y una “república de indios”, aunque reconocía a estos últimos como “vasallos” libres de la Corona, no obstante, los consideraba, al mismo tiempo, como un pueblo aún necesitado de “tutela”, lo cual, sin duda, hubiera incidido negativamente a la hora de asignar derechos políticos vinculados nada más y nada menos que al gobierno del reino.

Pero, en este sentido, se advierte en Quiroga una gran preocupación y astucia (a lo cual, sin duda, contribuirá enormemente su profundo conocimiento de los resortes legales del estado) por garantizar la máxima autonomía posible de sus poblaciones. Y su estrategia, al respecto, consistirá, pues, *ad extra*, además de procurarse exenciones impositivas del mismo Emperador, amparadas en el carácter de institución asistencial de “indios pobres” de sus poblados, en dar muestras en todo momento de obediencia

y fidelidad al rey y su representante en América, el virrey; pero obteniendo, al mismo tiempo, el privilegio de que aquéllos solo estén sujetos a su intervención directa e inmediata, sin injerencia de ninguna de las autoridades intermedias, que son las que, en definitiva, garantizaban la eficacia administración estatal. *Ad intra*, por un lado, se practicaba y resguardaba con celo el derecho de la comunidad a auto-gobernarse a partir de la libre participación de sus miembros; y, por otro, y teniendo en cuenta la limitación de las competencias judiciales (sobre todo, en materia penal) de los “pueblos de indios”, se invitaba a resolver los conflictos al interior de la comunidad y contando con el consejo y la mediación de las autoridades propias, evitando tanto como sea posible el recurso a los tribunales del estado (Quiroga, 1992: 282).

Así, ya la sola experiencia histórica de Quiroga en el marco de las instituciones y prácticas pertenecientes a la tradición política castellana y su familiaridad con el conjunto de ideas (como las expresadas en el extenso comentario de aquel pasaje de la obra de Juan Gerson en la que este influyente autor recoge la clásica distinción aristotélica entre las formas “buenas” y “malas” de gobierno con la concomitante preferencia por la tercera de ellas, que en la *Ética a Nicómaco* se denominaba “timocracia”, cf. 1992: 93-95) que, en gran medida, las avalaban lo inclinaban a tomar partido por un “régimen de participación ciudadana” (traducción interesante, y bastante libre, de la expresión gersoniana de “*politicum regimen*”, cf. 1992: 93).

Pero evidentemente su posterior encuentro con la obra de Moro le permitió, por una parte, reafirmar y enriquecer su convicción en favor de la libertad política; pero, por otra, le aportó la concepción fundamental acerca de que su ejercicio solo sería pleno y genuino sobre la base de la igualdad material entre todos los ciudadanos. Ahora bien, esta nítida y quizás inédita intuición acerca de las condiciones sociales y económicas sin las que no sería posible una forma de vida propiamente “republicana”, aún no ataca una tercera forma de desigualdad estructural (que Moro llega a advertir, pero de modo parcial, puesto que solo repara en la conveniencia de reconocer un igual acceso a la educación), a saber, la existente entre los derechos reconocidos a varones y mujeres en la vida social y política. Este sería, quizás, el principal límite y deuda pendiente de esta original realización del ideal republicano.

B) Comunidades de mujeres: un sueño de poder

Las comunidades de mujeres se constituyeron, teórica y prácticamente, como una alternativa para las féminas, ante las restricciones sufridas en virtud de su género. Se trataba de colectivos cuya *praxis* apuntaba a la transformación social, denunciando las injusticias perpetradas por el patriarcado imperante. Nina Auerbach (1978) sostiene que las comunidades verdaderas están unidas por sus códigos y por una singularidad necesaria, como así también, por lazos de hospitalidad y simpatía entre las mujeres o -al decir de Sarah Stickney Ellis (1839: 13)-, por un vínculo sororal. Por otro lado, Dora Greenwell (1900) añade a este concepto una dimensión política, al afirmar que la comunidad de mujeres “es un sueño de poder más que de consuelo o reclusión” (1900: 14), resaltando así el potencial transformador, más que una posición de víctima.

Se denuncia que las mujeres sean consideradas como “criaturas relativas”, cuyas identidades se encuentran definidas a partir de los roles tradicionales de hija, esposa y madre, impuestos por los hombres. A través de la comunidad femenina, las agentes pueden imaginarse una vida más allá del cortejo y el matrimonio, hasta afirmarse en

una existencia distinta, que exige pluralidad de perspectivas y juicios (Auerbach, 1978). Una comunidad fuerte es aquella que confronta activamente la privación legal de derechos, ofrece alternativas vitales –como relaciones igualitarias y de compañerismo entre mujeres– y postula el acceso al conocimiento: uno de los pilares fundamentales para la liberación.

Aunque esta clasificación no pretende abarcarlo todo, D' Monté y Pohl (1999: 3) distinguen entre tres tipos de comunidad: en primer lugar, la *comunidad política imaginada*, en un contexto público o civil como puede ser una nación, una mancomunidad, un país, un distrito o municipio. Se trataría de un cuerpo de personas organizadas en una unidad socio-política soberana, espacialmente delimitada. Las naciones son imaginadas en el punto en que cohesionan a sus habitantes a través de una experiencia comunal homogeneizadora, patrimonial, histórica e identitaria; caracterizándose, además, por la diversidad interna y las incongruencias.

En segundo lugar, presentan a la *comunidad virtual imaginada*, constituida a través de políticas comunes, de convicciones profesionales y/o sociales y de actividades compartidas. Estas comunidades no están espacialmente limitadas, pero sí unidas mediante ceremonias masivas, rituales y diálogos compartidos.

En tercer lugar, y en una escala más limitada, postulan la *comunidad intencional*, caracterizada por los cuerpos de los individuos, que se reúnen de manera consciente y voluntaria en el marco de un cuerpo social o ideológico específico. Este tipo de comunidad ejerce un profundo compañerismo horizontal. Se trata de un agregado de personas atraídas por actividades e intereses comunes, que tienen un sentimiento de unidad socio-psicológica.

1. Comunidad política de mujeres en Christine de Pizan

Christine de Pizan es una escritora del Renacimiento con influencias del pensamiento humanista. Su biografía, la excepcionalidad de su formación intelectual y su participación en el campo de las letras han sido tan relevantes para la historia del movimiento de mujeres que merecen considerarse el detalle. En este sentido, se han tomado como fuentes principales dos de sus obras: *La Ciudad de las Damas* y *El tesoro de la Ciudad de las Damas*, que son consecutivas en el tiempo, y en las cuales es notoria la politización de su escritura.

Con la finalidad de comprender las obras de la autora, es relevante destacar el contexto en el cual Christine echa manos a la escritura. Para Lacarra Lanz (2008), las obras de Christine de Pizan demuestran la situación que atravesaban las mujeres en su época, así como los altos índices de violencia de género que padecían y que, a su vez, intentaban impedir durante la Edad Media. Durante esta época, las denuncias de violencia eran bajas; las mujeres no se atrevían a realizarlas. Las sentencias judiciales avalaban la corrección marital y no se solía castigar a los infractores, más aún en este contexto, en el que “para la sociedad las mujeres eran más verdugos que víctimas” (Lacarra Lanz, 2008: 262). De esta forma, las enseñanzas que imparte en sus escritos dan cuenta del alto grado de violencia que se estaba viviendo en esa sociedad, donde enfrentarse de forma directa con ella hubiese sido un gran acto de imprudencia. Por ello, Christine inicia la denuncia a la misoginia y a la violencia hacia las mujeres, a partir del argumento base que establecía que la divinidad ha creado a mujeres y varones iguales y, desde allí, combate las imágenes violentas creadas sobre las mujeres (cf. Verino, 2022).

En *La Ciudad de las Damas*, la autora presenta la fundación de una ciudad nueva

para ser habitada sólo por mujeres y evitar, de este modo, los ataques misóginos de varones notables. Por tanto, el objetivo de este trabajo es desandar y desvelar cómo Christine piensa las bases de la comunidad mediante la construcción retórica de las figuras alegóricas Justicia, Razón y Derechura, presentadas en esta obra. Esta tríada feminizada se le presenta a Christine y la exhortan a confiar en su propia experiencia como mujer, para abrir camino a esa comunidad política nueva, en la que ellas serán protagonistas. Las virtudes ayudarán en la construcción y las mujeres serán quienes la habiten dignamente. De esa manera, mediante el diálogo con estas Damas celestiales, se sientan las bases para la construcción de ese lugar otro. En recta oposición a lo que desde el “campo de las letras” se decía negativamente respecto a las mujeres y sus capacidades naturales, ahora se apuesta a construir, también a través de las letras, una ciudad fortaleza.

La autora ejecuta una apuesta política en este campo, siendo estratégica en su forma de escribir, como también en la edición y difusión de sus ideas. Su escritura se llevaba a cabo con otras mujeres y, además, se realiza de forma profesional, con el trabajo de copista y de dibujo en miniaturas de las imágenes que llevaban sus libros (cf. Verino, 2022). Nuestra hipótesis es que el desafío de Christine es el de construir una “comunidad virtual”, esto es, poner en común sus ideas respecto a las mujeres y su rol en la sociedad, para influir en el pensamiento de la época y, principalmente, en el de sus contemporáneas. La idea de una comunidad justa es susceptible de materializarse apelando a la igualdad entre géneros y a la necesidad de compañerismo mutuo para lograr políticas comunes. Esta interpelación puede encontrarse, especialmente, en *La Ciudad de las Damas* y en *El tesoro de la Ciudad de las Damas*, donde además figuran sus convicciones sociales y actividades compartidas. En tal sentido, la autora utiliza su lugar de privilegio respecto del acceso al conocimiento para influir en la cultura, poner en común sus ideas e interpelar a las mujeres, quienes eran fuertemente criticadas y expuestas por una tradición de literatura misógina. Este llamado al empoderamiento se alza, de alguna manera, contra estas prácticas que eran constantes y propias de la cristiandad occidental (cf. Verino, 2022). Por ello, algunos datos del contexto en el que vive y de su trayectoria vital, permiten visibilizar en sus pliegues tanto la excepcionalidad de su escritura como de su pensamiento filosófico político.

En *La Ciudad de las Damas*, pues, propone y sienta las bases para fundar mediante un diálogo con tres damas alegóricas un lugar otro –expresado en la ciudad– para las mujeres; allí estarían protegidas de los ataques misóginos, por lo que dice sentirse abastida, siendo la ciudad un refugio para las mismas. En esta construcción es justamente la Dama Justicia quien reúne a las tres Damas o virtudes, dirá la autora, y es en el momento en que comienza a cuestionar las verdades de la tradición misógina imperante que difama y construye falsos relatos acerca de la naturaleza femenina. A través de la narración propia, utiliza recursos retóricos y alegóricos para proponer un proyecto de ciudad cuya novedad es que será construido *por mujeres y para las mujeres*, ingresando mujeres que Christine rescata de la mitología (Penélope, Minerva), bíblicas (Judith, Ruth, Esther), históricas (Clotilde de Francia, Blanca de Castilla) y santas (Catalina, Cristina) enumerando mujeres notables y permitiendo la entrada a mujeres razonables y virtuosas, para protegerse de la malicia masculina y exigir la igualdad entre los sexos (cf. Verino, 2022).

En tal sentido, como expresa Alegre Carvajal (2016) en la autora trabajada hay rasgos que dan cuenta de que es parte de la cultura humanista, ya que le otorga a la

ciudad un papel central no sólo como espacio material para que vivan dichas mujeres sino que también es un espacio propiamente político. Christine trabaja una serie de conceptos que la inscriben en la tradición de la teoría política en la que otorga otro acento y modulación a su idea de justicia, derecho y razón, por ejemplo, hablando de problemas vitales de su tiempo, otorgando la imagen o proyección de una ciudad mediante sus recursos teóricos la cual representa un lugar diferente y mejor para las mujeres, con una idea del bien arquitectónica, esto es, una visión política arquitectónica, en la cual modela fenómenos políticos en relación con su idea de Justicia, la cual está más allá del orden político en sí (cf. Wolin, 1993).

De esta manera es que en pleno Renacimiento, con fuertes cambios políticos, sociales y económicos, y frente a una difusión generalizada de que las mujeres son tomadas como seres inferiores, Christine interviene con su pluma en la disputa intelectual contestando y defendiendo públicamente la capacidad del ser y de acción de sus pares, fundando desde la palabra una suerte de comunidad moral para ordenar la forma de vida de las mujeres y encontrando en las letras aquel lugar que le permite revisar y replantear las prácticas femeninas. Por ello, Christine construye una nueva ciudad, otro espacio posible, mediante un diálogo con tres damas. Dichas damas, representan las bases políticas sobre las que asienta la nueva comunidad: ellas son Razón, Derechura y Justicia.

En su obra comienza dando cuenta de su relación con el conocimiento, diciendo que era de su costumbre la lectura de varios autores así como el estudio de las artes liberales, narrando el momento que antecede a la aparición de las damas. En esa primera instancia cuenta y denuncia la falsedad de algunos de los escritos con los que se topaba, de múltiples doctos, autores varones que, según sus palabras, no aportan al cultivo de las cualidades morales sino que utilizando una argumentación grosera desaprueban explícitamente a las mujeres lo que la perturba, por su misoginia. El primer paso que realiza Christine es poner en cuestión al intelecto y a la palabra de los considerados sabios, de quienes no puede encontrar ni un solo texto moralizante sin acusación o desprecio hacia las mujeres. Su malestar al respecto la lleva a dudar de sí misma, a despreciarse y creer que su Dios, como ella misma lo nombra, había creado un ser abyecto. Es este momento, el que da lugar a la aparición de las tres Damas. Es ante la aparición de las damas y con ellas con quienes dialogará respecto a la autoridad del conocimiento de los autores, manifestando en el inicio de la obra su cognición respecto a la cultura sexista del campo de las letras como el que atraviesa a la polis. Por ello, entendiendo el poder como capacidad de influencia en el mundo, consideramos que ella lo utiliza en su obra retomando las experiencias de las mujeres para ponerlas en el centro de la misma como objeto de investigación, a la vez que cuestionando el sexismo implícito en los criterios epistemológicos de observación e interpretación de la realidad, distorsionada y parcial (cf. Laurenzi, 2009).

El desarrollo de su obra comienza haciendo uso de su retórica para construir las figuras alegóricas de las tres damas mediante la aparición y diálogo con las mismas. En este sentido, consideramos que dichas damas representan las bases políticas de la ciudad que pretenden construir, esto es, la institucionalidad de los valores pertinentes para el ordenamiento colectivo de las mujeres que la habitarán. Son las características y funciones de cada una de las Damas las que representan lo necesario, individual y colectivamente, para lograr la forma de ese espacio común en el que predomina Justicia, ya que posee una posición especial entre las demás virtudes o Damas convergien-

do todas hacia ella y siendo las tres una sola: así, lo que propone Razón, Derechura lo dispone y aplica y Justicia lo lleva a perfecto término. Por ello, ese otro lugar, tendría características que la sociedad que habita Christine y otras mujeres no tiene.

Entendemos que en *La Ciudad de las Damas* se desarrolla una instancia de construcción y de caracterización de dicho espacio común, que luego Christine en el *El tesoro de la ciudad de las Damas* profundizará en las características subjetivas de quienes puedan ser parte, dando consejos para ser mujeres dignas y virtuosas al igual que la ciudad que las acoge. En esta obra, las figuras celestes le manifiestan a Christine lo imperioso de continuar con el trabajo incompleto en *La Ciudad de las Damas*, buscando se asemeje a la creación divina, se induce a la continuidad de la obra para que crezca.

Su libro *El tesoro de la Ciudad de las Damas* profundiza en los valores y actividades para dichas mujeres. La autora lo escribe un mes después de concluir *La Ciudad de las Damas*, proponiendo una guía de conducta que les posibilite la entrada en esta ciudad gloriosa ya que la misma es para mujeres honradas y virtuosas. Es necesario notar que este libro tiene una dedicatoria directa a Margarita de Borgoña por lo que se encuentra fuertemente influenciado por el contexto, ya que a Margarita le esperaba una dura vida en la corte francesa, siendo esposa y reina a los once años de edad. Así, ante las estrategias políticas del padre de Margarita para hacerse con el poder en Francia, Christine utiliza su conocimiento de las intrigas cortesanas y escribe para enseñar cómo las mujeres deben comportarse en situaciones difíciles o adversas para triunfar sobre ellas. En esa línea Christine escribe un espejo de princesa ya que casi dos tercios de su libro se dedican a ellas, pero a su vez pretende que sea un libro de enseñanzas para todas las mujeres. Así, pensando en las mujeres mediante cierta jerarquía, hablará primero a las princesas, luego a las damas de la corte y otras nobles, en su tercera parte hablara a doncellas, casadas y viudas, de diferentes niveles socio económicos y casadas con hombres de diferentes oficios como mercaderes, burgueses, letrados y con criterios como la edad, la honestidad, la vida de mujeres airadas y honestas. En esta línea, la primera parte del texto se asemeja a la literatura de espejo de príncipes, cuando se dedica a las princesas y luego tiene fuertes marcas de textos de educación para mujeres (cf. Lacarra Lanz, 2001).

En este libro Razón, Derechura y Justicia se vuelven a presentar frente a Christine para llamar a diferentes mujeres a su Colegio de la Sabiduría en el que la virtud es de las más elevadas consideraciones, las que realzan el cuerpo, son el alimento de la mesa y embellecen más que los adornos. Dicha virtud se encuentra directamente ligada con el vínculo con “Nuestro Señor”, como lo nombra la autora así como a los caminos santos activos y contemplativos que describe. De esa manera quien da enseñanzas morales es por ejemplo la Prudencia mundana, quien considera que para las mujeres es imprescindible para las mujeres que desean el honor el saber, la sobriedad y la castidad.

En este libro también compartirá ideas como política común en torno a sus convicciones respecto el buen actuar de las mujeres (D’Monté y Pohl, 2000) promoviendo discursos sabios y elocuencia, más aún en la boca de príncipes y princesas, ya que todos deben confiar en ellos y es especialmente importante la virtud de quienes realizan tareas públicas. Así se van notando nuevas formas y modos de ser y estar en el mundo, desde la perspectiva de una mujer ya que al imaginar y fundar una nueva comunidad pensada como ciudad, proyecta un espacio solo para mujeres, aclarando también aquí que se dirige a las mujeres pero profundizando en cuáles son las características deter-

minadas que considera virtuosas u honorables, remitiendo también a los usos y modales del cuerpo. En esa línea, profundiza en esta obra su planteo dando recomendaciones a diferentes tipos de mujeres a las que, como mencionamos anteriormente, enumera jerárquicamente respecto a los diversos roles que asumen en la sociedad, por lo que establece un orden respecto a su posición económica y social y a la vez resalta formas de ser, características y modales que harían a la virtuosidad de dichas mujeres. De esa manera en el texto las invita persuasivamente a creer en sí misma así como en el espacio privado, en el rol que cada una tenga, dejando claro el lugar que les otorga en su vinculación con los hombres, respecto a quienes también piensa en asignando lugares bien definidos, mayoritariamente en el ámbito público.

En esta línea, notamos en este libro un doble mensaje, por un lado un intento de Christine de resaltar características virtuosas de la femineidad a la vez que reforzarlas, dando un mensaje de estímulo a todas las mujeres para que logren su dignidad, sin sentirse condicionadas por su condición social. De esa manera se hace notar que Christine conoce la situación de las mujeres en variadas condiciones, lo que da lugar a que las estimule a ser virtuosas y dignas desde su lugar. Pero, a la vez, este mensaje se ve claramente encorsetado dentro de un paradigma de femineidad que no cuestiona el lugar de subordinación de las mujeres directamente, sino que las guía por el mejor camino cuando tengan dificultades respecto a sus situaciones de desigualdad. Por esto, por ejemplo, la discreción es considerada la madre de las virtudes. Además, la prudencia como uno de los valores que les recomienda, tiene como propósito que las mujeres en sus respectivos estados logren alcanzar las metas más altas de conocimiento y dignidad teniendo siempre en cuenta la situación que le es propia a todas y cada una de ellas, o sea, su situación jurídica de inferioridad respecto a los hombres, por lo que se reconoce por un lado que aquella mujer que había contraído matrimonio estaba sujeta legalmente a su marido y, por otro, que lo más costoso que le puede pasar es enemistarse con este último porque su seguridad depende de él (Lacarra Lanz, 2008). Así, a partir de las recomendaciones de prudencia se establece que las mujeres no deben transgredir la ley, sino por el contrario, rodearla y darle la vuelta.

De este modo la autora Lacarra Lanz (2008) establece que la propuesta de Christine es manifestarle a las mujeres que ganándose la confianza de sus maridos ellas obtendrán el beneficio de decidir sobre la educación de los hijos, disponer de la hacienda, participar en la política, impulsar la paz entre los barones y su señor y gobernar en su ausencia. A su vez esta autora establece que el marido es el enemigo potencial más importante de la mujer por lo que es importante evitar su antipatía, ya que esto puede ser letal. Por lo que se destaca la importancia que le otorga Christine a la Prudencia como valor estimado como la modestia y la discreción como sus rasgos más destacables, ya que muchas mujeres de relieve histórico y a la vez que encarnaban las tendencias femeninas, se cuidaban y definiéndose desde la humildad para protegerse y a la vez evitar ataques de quienes las despreciaban. Por ello, para actuar fuera de su ámbito privado al cual se las asignaba naturalmente y actuar públicamente, tomar la palabra ante los demás, para escribir debían estar aprobadas de alguna entidad superior que justificara sus actos, así fue el caso de Christine con la escritura de la biografía de Carlos V (Gonzalez de Sandé, 2013).

De este modo, Christine realiza diferentes acciones, con y en su escritura para difundir también sus ideas, es decir, para construir una "comunidad virtual" (D'Monté y Pohl, 2000) a través de la comunicación de sus ideas de las mujeres, de quienes eran

ellas como su ideal de una comunidad justa, transmitiendo su idea de mujeres dignas y virtuosas a través de la idea de quienes puedan habitarla. En este marco, es interesante notar que “la palabra comunicar comparte la misma raíz con la palabra comunidad, que es el latín *communicate*, “poner en común” (*Ibid.*: 4) mientras que la palabra virtual procede del latín medieval “*virtualis*”, que a su vez deriva del latín “*virtus*” en tanto fuerza, potencia, virtud. Por lo que Christine realiza una búsqueda de un compañerismo ideal con las mujeres y su estar en el mundo, y al mismo tiempo en su libro *El tesoro de la Ciudad de las Damas* profundiza en los valores, las virtudes y actividades para dichas mujeres. Esto es, comparte ideas como política común como sus convicciones respecto al actuar de una mujer (D’Monté y Pohl, 2000). Es interesante considerar la dinámica que fue realizando la autora para comunicar y socializar su pensamiento a todas las mujeres, teniendo en cuenta la lengua francesa y dirigido en forma directa a las féminas. Si bien podemos observar que en su texto jerarquiza la posición de las mujeres, al mismo indica el modo de actuar de todas en la particularidad del rol que desempeñen. En este texto menciona a quienes se debe educar, explicitando el orden en el cual se debe concretar, por tanto expone que quienes tengan altos puestos de poder y dominación deben ser mejor educados, considerando que son el espejo y ejemplo de virtud para sus súbditos y compañeros. Expresa que la primera lección, por lo tanto, se dirigirá a ellas: las reinas, princesas y otras grandes damas. Luego, paso a paso, comenzará a explicar la doctrina para las mujeres de los grados inferiores, para que la disciplina del colegio pueda ser útil para todas (cf. De Pizan, 2000: 1). En primera instancia, parece que la autora deja explicitada esta señalización divina y orden para ser educado, aún así es relevante mencionar la insistencia para que las mujeres logren ese cometido.

La autora demuestra sus conocimientos en el modo de escribir y al mismo tiempo responde a los diversos ataques misóginos que realizan doctos varones. El análisis de sus textos nos hace visualizar claramente su imperiosa necesidad de estimular la virtud y los valores justos que a lo largo de sus recomendaciones en *El tesoro de La Ciudad de las Damas*, va expresando como prácticas a realizar en la vida diaria de las mujeres. En este escrito Christine, se dedica a aconsejar a las mujeres (princesas, damas, doncellas, a las jóvenes, a las viudas, a las sirvientas, a las camareras) sobre cuál debía ser su modo de estar y ser en su vida social, incitando a cambiar su existencia. Claramente en esta obra Christine deja sus consejos para todas las mujeres, quedando expuestas todas clases sociales.

Consideramos a *La Ciudad de las Damas* como una obra en la cual se hace explícita la construcción de un lugar ideal para las mujeres, un espacio nuevo y otro que las protegería contra los ataques misóginos que se explicitan violentamente en las letras, por parte de doctos varones. Aquí se produce una obra que detalla las diversas situaciones de mujeres pero que al mismo tiempo son quienes al ser consideradas virtuosas pueden habitar esa ciudad. La obra *El tesoro de la Ciudad de las Damas* se considera que es la continuidad de la primera, porque las mujeres celestes reaparecen ante Christine para expresarles la importancia de que dicha obra crezca. Por tanto en esta última, si bien comienza en una clara explicitación de los comportamientos que las princesas debieran tener, esto lo va desarrollando de acuerdo a la situación social y de clase de cada mujer, por tanto sus consejos van destinados a todas las mujeres de todas las clases sociales. Lo expuesto en este último texto, indica su posicionamiento político, también evidenciando la marcada acción moral que quiere comunicar la autora. También

podemos observar que Christine imparte recomendaciones a las mujeres, que consideramos como un elemento político notable ya que lo entendemos como un modo de socializar el ser mujer, dichas recomendaciones podrían considerarse novedosas para la época ya que implicaría un modo de cuidado entre las mujeres más allá de la clase social a la cual se pertenecía.

Finalmente, el vínculo –por momentos tensionado y contradictorio– entre ambas obras nos permiten ubicar a esta pensadora en la comunidad de mujeres a través de su inscripción a una comunidad virtual imaginada, de valores y de ideas, ya que busca por medio de la escritura compartir su ideal de habitar un espacio común, aquel que sería uno justo, con mujeres dignas y virtuosas que buscan alcanzar un compañerismo y un mejor modo de estar en el mundo.

2. “¿Qué detiene tu vuelo?” La propuesta de Mary Astell para la emancipación intelectual femenina

Consagrada como “la primera feminista inglesa”, Mary Astell es una filósofa del siglo XVII, comprometida con la lucha de las mujeres por la emancipación intelectual. De su vida personal, no se tiene demasiada información y de su obra, sólo se han rescatado unos pocos escritos; ensayos y cartas a hombres prestigiosos de la época. Por su condición de mujer, Astell no recibió una educación formal. No obstante, a partir de los ocho años, su tío Ralph Astell –un ex sacerdote anglicano– la educó y despertó en ella el deseo de saber.

A través de sus textos, ha legado ciertos registros de su *praxis* comunitaria a la hora de poner en marcha su proyecto: el de fundar una academia de mujeres, única *vía regia* para concretizar la utopía de vivir en un mundo más justo. Astell puso el acento en el impostergable derecho de las mujeres a una vida digna, cuya clave para efectuarla sería a través de la educación. Así, dejó una huella en el camino hacia la conquista de metas más ambiciosas y radicales, que se tornarían realidades tangibles a partir del siglo XIX. Esto demuestra –desde una perspectiva histórica– de qué modo, lo que era un proyecto utópico puede ir contribuyendo al desarrollo de los acontecimientos que pugnan por subvertir el injusto orden establecido.

Los ensayos de Astell son ejemplares característicos de la utopía feminista, especialmente, *Una proposición formal para las damas* de 1694. En él se trabajan algunos temas propios de la literatura utópica, como por ejemplo: el amor, la amistad y la educación, en el marco de una comunidad donde lo que reinan son los lazos de cooperación y solidaridad. Las intervenciones de Astell denuncian las desigualdades e injusticias padecidas por las mujeres en la sociedad patriarcal y, al mismo tiempo, dejan a las claras que las transformaciones en el campo socio-político sólo estaban beneficiando a los varones como sujetos de derecho, en detrimento de las mujeres. En este punto, la estrategia de Astell consistiría en dirigirse a hombres influyentes de la sociedad inglesa y persuadirlos de la necesidad de fomentar la educación de las mujeres, al brindarles una formación académica en espacios destinados exclusivamente para ellas.

Siguiendo el precepto cartesiano de que “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” (Descartes, 2009: 3), la posición feminista de Mary Astell confía en la capacidad de razonar de todo ser humano, independientemente de sus circunstancias. Todos somos capaces de pensar y en ese “todos” también están incluidas las mujeres. El intelecto, por lo tanto, no tiene género y, a través de él, cualquiera podría ser capaz de distinguir lo verdadero de lo falso. El problema, señala Descartes, es que “conducimos

nuestros pensamientos por caminos diferentes” (2009: 5). Astell se atreve a ir un poco más allá en el diagnóstico, a la hora de responder la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que detiene el vuelo intelectual de las mujeres y las mantiene humilladas? A lo que responde que la principal causa de esta desigualdad reside en la educación diferencial que se les imparte a los varones y a las mujeres, resultando éstas fuertemente perjudicadas (2013: 85). Atendiendo a este problema, y en virtud de poder traer un poco de alivio a las desgraciadas vidas del “sexo bello”, Astell viene con una propuesta:

Señoras: [...] Estoy convencida de que no reprobaréis una proposición que viene acompañada de la más innegable y sustanciosa ganancia, cuyo único designio es mejorar vuestros dones e incrementar vuestro valor, para que ya no carezcáis de mérito y de estimación. El fin de esta empresa es consolidar nuestra belleza [...] para que sea constante y perdurable: [...] una mente inmortal (2013: 77).

Como se ve a continuación, las expresiones de Astell danzan constantemente en un juego de palabras. Usando términos que tradicionalmente remiten a todo tipo de frivolidad, en la que se educa a las mujeres, la filósofa presenta una propuesta totalmente distinta a la que están acostumbradas. En principio, tengamos en cuenta el título de una de sus obras: *Una proposición formal para las mujeres*. Con él, evidentemente, está parafraseando la clásica propuesta de matrimonio. Sin embargo, lejos de reivindicar el sometimiento a un marido, Astell propone una educación liberadora que les permita emanciparse y cortar con las ataduras. Por otro lado, como a la mujer siempre se le ha exigido un extremo cuidado de su aspecto y su cuerpo, pareciera que todo lo que está relacionado con la belleza le compete. Por tal motivo, Astell recurre a esta noción y asegura que el objeto de esta empresa es consolidar la belleza. Pero, ¿de qué tipo de belleza se trata? No de aquella que es efímera y superficial, sino de otra más constante y perdurable, que “haría de todas vosotras seres inteligentes, o mejor aún, sabias” (2013: 77). La preocupación por el cultivo intelectual del alma debe superar al del cuerpo.

En virtud de evaluar su cuerpo, la mujer cuenta con un espejo, es decir, con un objeto exterior capaz de devolverle su imagen. Sin embargo, para examinar el estado en el que cada una se encuentra, no alcanza con la vista, por el contrario, es otro el tipo de examen que hay que hacer: “Vuestro espejo no os presentará tan noble servicio como una juiciosa reflexión sobre vuestra propia mente” (2013: 79). Cambiemos, entonces, objeto y método: cuerpo adornado, por mente sabia; observación empírica, por razonamiento.

También aquí puede observarse la influencia cartesiana: hay una actitud que parte de la confianza en el propio entendimiento, aboga por el derecho a pensar el mundo por sí misma e insiste en que las mujeres pueden constituirse como sujeto activo de conocimiento. Estas convicciones son las que incitan a las señoras a dejar de lado todos los deseos banales y placeres frívolos, ligados a bienes materiales, vestidos, maquillajes y labores domésticas.

En síntesis, esta *comunidad de mujeres* no tendría otro fin más que propiciar su autonomía, una vida austera desvinculada del yugo del matrimonio, el trabajo doméstico y la excesiva preocupación por cuestiones tan superficiales como los vestidos y el maquillaje. Ahora bien, ¿de qué tipo de comunidad se trata? Siguiendo la clasificación ofrecida por D’Monté y Pohl (1999: 3), nuestra hipótesis es que la propuesta de Astell sigue los preceptos de una *comunidad intencional*. Principalmente porque ésta con-

sistiría en la reunión de individuos, en este caso mujeres, decididas a juntarse en pos de un interés común: la fundación de una comunidad alternativa, capaz de revertir la situación de inferioridad en que se encuentran las mujeres.

Dos referentes de la literatura utópica, como lo son Lyman Tower Sargent y Geoph Kozeny, trabajan específicamente la formulación del concepto de *comunidad intencional*. Kozeny señala que una comunidad intencional puede definirse como:

Un grupo de personas que han elegido vivir juntas con un propósito común, trabajando cooperativamente para crear un estilo de vida que refleje su esencia compartida, sus valores. Las personas pueden vivir juntas en un terreno rural, en una casa suburbana o en un barrio urbano, y pueden compartir una sola residencia o vivir en un grupo de viviendas (Kozeny, 1995: 1).

Como puede observarse, esta definición abarca una amplia variedad de grupos: comunas, cooperativas, grupos de convivencia, monasterios, etc. El autor aclara que, aunque muy diversos en filosofías y estilos de vida, cada grupalidad se caracteriza por conceder “una alta prioridad al fomento de un sentido de comunidad, un sentimiento de pertenencia y mutuo apoyo” (1995: 2). Sin embargo, una comunidad intencional no se define como tal por el contenido de sus objetivos, lo cual da lugar a que existan –también– comunidades intolerantes, es decir, individuos reunidos voluntariamente con el objeto de segregar a otros. No obstante, Kozeny sostiene que éstas serían la excepción más que la regla. La mayoría de las veces, las personas que eligen conscientemente vivir en una comunidad intencional suelen tener intereses en la defensa de la ecología, el crecimiento personal, la cooperación y la transformación social pacífica.

Por otro lado, la definición de Sargent va en una dirección similar, al sostener que una comunidad intencional es “un grupo de cinco o más adultos y sus hijos, si los hay, que provienen de más de una familia nuclear y que han elegido vivir juntos para mejorar sus valores compartidos o para algún otro propósito mutuamente acordado” (Sargent, 2014: 14). Además, agrega que el grupo debe compartir algún proyecto, valores, meta, visión o algo que los nucleee como tal. Sin embargo, al igual que Kozeny, esta definición no especifica nada acerca del contenido compartido por las comunidades intencionales. El autor confiesa que no le gusta la idea de las “utopías fascistas”, ya que constituirían un oxímoron. No obstante, reconoce que no es imposible que existan comunidades intencionales, cuyos fines no sean nobles.

La comunidad de mujeres ideada por Astell puede catalogarse, en efecto, como *comunidad intencional*, compuesta por féminas que se reúnen, conscientes de su estado de opresión y sin ánimos de resignarse al destino. En el marco de objetivos específicos, admiten la necesidad de cambiar el presente y asegurar un futuro mejor, compartiendo un sentimiento de pertenencia colectiva y mutuo apoyo:

Mi proposición no es otra que la de erigir un *monasterio* o si lo preferís lo llamaremos un *retiro religioso* [...] como tal tendrá un doble propósito al ser no sólo un lugar de retiro del mundo para quienes desean gozar de esas ventajas, sino también una institución cuya disciplina nos facilitará el ejercicio del Bien en toda su extensión. Una institución como ésta (si no me equivoco) sería el medio más adecuado para reformar la época presente y perfeccionar las venideras (Astell, 2013: 103).

No obstante, la propuesta educativa destinada a mujeres no guarda un hilo de continuidad emancipatorio más allá del contexto académico. Entre las reivindicaciones de

Astell no está el adquirir derechos civiles. Por cierto, nunca llega a afirmar la igualdad de derechos entre ambos sexos sino que, paradójicamente, admite una línea conservadora y pro-absolutista. En la filosofía de Astell, conviven estos dos aspectos tan contradictorios, al menos en apariencia, como lo son la autosuficiencia de la mujer en el ámbito doméstico y la subyugación de todos en el ámbito de lo político.

Su postura conservadora se ve reflejada en *Algunas reflexiones sobre el matrimonio* (2013), principalmente en el rechazo adoptado para con la llamada Revolución Gloriosa de 1688. Es preciso tener en cuenta que, con el derrocamiento de Jacobo II, se instaura la democracia parlamentaria moderna inglesa y se pone fin a un régimen de absolutismo monárquico. La declaración de los derechos sería uno de los hitos más importantes de la historia inglesa. Sin embargo, con la caída del monarca acaece también la impugnación al catolicismo como religión hegemónica, la cual ya no volvería a restablecerse en pos de una tolerancia protestante no conformista.

3. “Nacemos libres pero vivimos encadenados”. Republicanismo no feminista en Rousseau versus feminismo no republicano en Astell

Para profundizar en estas dos aristas discordantes del pensamiento de Astell –revolucionaria en el ámbito privado, pero conservadora en el público– se introdujo, a modo de contraste, algunos aspectos de la filosofía de Jean Jacques Rousseau. Siguiendo este propósito, se intentó reconstruir el concepto de *republicanismo* para entrever hasta qué punto las propuestas de Astell y Rousseau se acercan o se alejan del mismo. Nuestra hipótesis es que hay un contrapunto bien marcado entre el planteo rousseauiano al que denominamos *republicanismo no feminista* y el de Astell al que entendemos como *feminismo no republicano*.

En 1762, Rousseau iniciaba el *Contrato Social* con la célebre frase: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado”. Sin embargo, en 1700, Astell había dado comienzo a *Algunas reflexiones sobre el matrimonio*, con una cita casi similar: “Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que las mujeres nacen todas esclavas?”. Por un lado, la afirmación universal de la libertad y, por el otro, su impugnación. Esto conduce a revisar el concepto y plantear dos interrogantes: ¿libertad de qué? y ¿quiénes son los sujetos de libertad?

Rousseau plantea el problema político de que los regímenes existentes son ilegítimos y no cuentan con la adhesión moral de sus súbditos, pues la sociedad civil esclaviza al hombre, corrompiendo la libertad que, por naturaleza, le es propia. Su crítica a las sociedades del presente lo lleva a suponer dos cuestiones: que, en el pasado, el hombre fue feliz gozando de su libertad y que hacia el futuro, es posible un régimen que pueda contar con la voluntad de aquellos a quienes gobierna. En este sentido, se afirma que Rousseau es un republicano, porque está convencido de que los hombres, por naturaleza, son libres e iguales y que la forma auténtica de gobierno es la de la República, a la que entiende como un Estado regido por leyes, donde sólo gobierna el interés público. Todo gobierno legítimo es republicano. Es decir, un Estado es republicano en la medida que es guiado por la voluntad general, que es la ley.

Rousseau era consciente de que el modelo republicano propio de las ciudades-estado habría de ser refundado normativamente y para ello se sirvió de la teoría del contrato social. Frente a las propuestas despótico-ilustradas y las liberales, subraya que adherir al contrato social supone la institución de una comunidad política real, en la que los individuos quedan efectivamente comprometidos, desde su propia indi-

vidualidad, en la búsqueda del bien común por encima de sus intereses particulares. Ello conlleva una transformación moral y política de los individuos, mediante la cual se convierten en ciudadanos. Esta conversión consiste en el devenir un sujeto activo en los asuntos políticos del Estado, esto es, participar y deliberar en bienestar común.

El eje central de la propuesta rousseauiana y que es condición de posibilidad para lograrlo no es otra más que la educación tanto individual como pública. Es por medio de la educación como el espíritu de los ciudadanos siente respeto por las leyes, el bien público y el interés por los asuntos del Estado, más que por los meramente particulares. En el *Emilio* se plasman los principales puntos a tener en cuenta para que la educación se dé casi desde el nacimiento.

Ahora bien, al leer el *Emilio*, queda claro que la igualdad entre los hombres no incluye a las mujeres. Rousseau se pregunta qué es ser hombre y qué es ser mujer, a lo que responde que consiste “en poseer todo cuanto conviene a la constitución de su especie y de su sexo, ocupar un lugar en el orden físico y moral” (2010: 187) Esta definición se ensancha a la hora de establecer las analogías y diferencias entre uno y otro sexo. Aunque biológicamente somos todos iguales ya que poseemos los mismos órganos, las mismas necesidades y facultades, la diferencia primordial se encuentra en el sexo. Sobre esta distinción se alzarán los roles sociales que deben desempeñar cada sexo, los que deben influir sobre la moral.

El autor plantea que por naturaleza, el hombre es activo y fuerte y la mujer pasiva y débil. Establecido este principio, se sigue que la mujer está hecha para complacer al hombre y sometersele. “Esperar que ellas no se interesen por los hombres es esperar a que ya no sean favorables para nada” (2010: 189). Los deberes relativos a los sexos, según Rousseau no pueden ser los mismos. Es consciente de que las mujeres se quejan y consideran injustas las tareas asignadas por las desigualdades que generan. No obstante, el filósofo considera que al hacerlo cometen un error, puesto que “esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón” (2010: 192). Con esta afirmación, queda claro que Rousseau justifica estas diferencias apelando a una razón universal que está muy lejos de ser particular y subjetiva. Aunque no todas las mujeres sean madres, es su destino serlo; así como también cumplir con las labores domésticas.

En el mismo siglo, pero unos años antes, en Inglaterra se hizo presente la voz de Mary Astell y con ella un contrapunto a las ideas rousseauianas. La filósofa denuncia la esclavitud en la que las mujeres se encuentran, al estar constantemente sometidas a la arbitraria voluntad de los hombres. Astell toma la afirmación de libertad de Locke, a la que define como “tener una norma permanente por la cual regirse” y se pregunta por qué la esclavitud resulta tan execrable y se lucha energéticamente en su contra en algunos casos pero se celebra y es considerada necesaria y sagrada en otros, especialmente en lo que concierne a la situación de las mujeres. No obstante, Astell no propone una rebelión ante la situación de sometimiento femenino para lograr la igualdad absoluta entre ambos sexos en términos de participación política, sino que aboga por una alternativa educativa y por la creación de comunidades femeninas donde las mujeres puedan dedicar su vida al estudio y alcanzar su propia autonomía intelectual y moral.

Influenciada por la filosofía cartesiana, la concepción antropológica de Astell se basa en la dualidad entre cuerpo y alma; a diferencia del cuerpo, el alma no tiene sexo, por lo tanto las mujeres son igual de racionales que los hombres. Astell aborda una crítica consciente de las instituciones causantes de la opresión femenina, apuntando

fundamentalmente a la educación y el matrimonio. La propuesta astelliana consiste en fundar una comunidad de mujeres como alternativa al yugo doméstico; sin embargo, esto no supone una reivindicación de los derechos civiles femeninos. Astell no llega a afirmar la igualdad de derechos entre ambos sexos, sino que admite en su línea conservadora y pro-absolutista la sumisión femenina al varón fundamentada sobre una base biológica ligada a la debilidad física.

Como conclusión, puede afirmarse que la tensión entre ambas propuestas ético-políticas queda evidenciada y, en este sentido, se sostiene que hay una relación contradictoria entre el feminismo no republicano de Astell y el republicanismo no feminista de Rousseau.

C) Comunidad, autogestión y ciudadanía ampliada en los modelos cooperativos de Fourier y Owen

1. El campo asociativo “utópico” moderno: socialismo y cooperación en Fourier y Owen

Los proyectos de asociación impulsados por Charles Fourier y Robert Owen, fueron recatalogados de manera tardía por Friedrich Engels como “utópicos”. Dicho adjetivo fue utilizado en una combinación de sentidos positivos y peyorativos. El autodenominado “socialismo científico materialista” de Marx y Engels, pensó que dichos proyectos asociativos de la primera mitad del siglo XIX presentaban importantes obstáculos epistemológicos. Aquello que a juicio de Engels (1962: 118-131) les impedía ser considerados teorías de la transformación social era una combinación entre idealismo, filantropía e insularismo: habrían olvidado los aspectos estructurales, históricos y de totalidad que sí recupera el marxismo. Por ello el rótulo de “utópico” de estos “socialismos” indicaría más una limitación que una potencialidad, según el léxico marxiano. De hecho, el propio concepto de “socialismo” es una invención terminológica posterior a la puesta en circulación de las teorías de Owen y Fourier. Habría sido Pierre Leroux en 1834, quien utilizó el neologismo “socialisme” en un sentido primariamente peyorativo, para describir el exceso de intervención estatal, y así diferenciarlo del régimen asociativo, que sería un justo medio virtuoso entre el individualismo y el socialismo (cf. Bestor, 1948).

Por tanto, la idea de un “socialismo utópico” sirve antes que nada como un concepto englobante: un indicador histórico de una serie de intervenciones teóricas y prácticas. Pero, a la vez, dicha generalización retroactiva diluye una serie de aspectos específicos de esos proyectos que nos resulta interesante recuperar (cf. Tarcus, 2016: 21-30). En el anterior informe de avance, nos abocamos a conceptualizar la idea de “comunidad de cooperación” que estuvo a la base de los proyectos asociativos modernos impulsados por Charles Fourier y Robert Owen. En tal sentido, referíamos que la “cooperación” aparece en el léxico del reformismo social al menos en dos modalidades:

- Por un lado, como la necesidad económica del agrupamiento de trabajadores en pos de resistir la competencia de mercado, ya sea en cuanto al empleo, la producción, el consumo de bienes esenciales, la gestión de bienes simbólico-culturales;

- Por otro lado –pero no necesariamente en detrimento de la anterior– como una propuesta de formas de vida “otras” o alternativas, con principios y prácticas que construyan una sociedad distinta desde la escala “micro” de los vínculos humanos; se dan, así, modelos de comunidades utópicas que orientan hacia formas de vida alternativas, en el marco de la figura social de la cooperación.

Al producto emergente de esta segunda modalidad lo caracterizábamos como “comunidades de cooperación”. Se trata de modelos de formas de vida voluntaria, asociativa, solidaria, autogestiva, pero pensados para su puesta en práctica efectiva. Lo que aparece originalmente como “*sociantisme*”, “*garantisme*”, “*armonisme*”, “*monde sociétaire*” (Fourier), o “*new moral world*”, “*social state*”, “*rational system of society*”, “*new state of society*” (Owen) son conceptos que fundamentan fórmulas prácticas asociativas. Por comodidad investigativa e histórica, tales propuestas se reúnen bajo el nombre de “socialismos utópicos”, con las ventajas y complicaciones que arriba esbozábamos. Las ideas de “modelos de comunidades de cooperación” o “modelos asociativistas”, reflejaría una manera un poco más ajustada la característica de época con la que fueron pensados, por ejemplo, el modelo “Falansterio” (Fourier) o “New Harmony” (Owen).

En tal sentido, consideramos que la noción de cooperación, entendida como una modalidad virtuosa y solidaria del trabajo humano, aparece como fundamento de dichas comunidades asociativas. Fundamento económico: porque proponen regímenes de producción, consumo, ahorro, uso, socorro, servicios que luego van a ser tipificados como “cooperativas”. Fundamento antropológico: porque suponen que la mejor forma de sostener esas relaciones económicas es mediante una refundación de reglas, vínculos y prácticas cotidianas, que solo se logra en la radicación voluntaria de familias en torno a un lugar de vida en común. Para los modelos asociativos que venimos estudiando, la cooperación es la forma solidaria y democrática de uso y producción de bienes, pero es también la regla general de los vínculos refundados.

2. Propuestas asociativas de Fourier y Owen y sus principios fundamentales

Charles Fourier (1772-1837), produjo una cantidad inconmensurable de textos que aparecieron en folletines, diarios, revistas, libros, tanto de manera vital como póstuma. El texto conocido en distintos idiomas como “El falansterio”, no fue publicado como tal por el autor, sino que es fruto de diversos extractos, ediciones y síntesis que los fourieristas consideraron pertinentes realizar para poder difundir de manera compendiada y contundente la propuesta teórica-práctica de su referente político, quien era más afín a una escritura profusa, intuitiva, polémica, imaginaria. Quien probablemente haya puesto en circulación esta edición “compacta” de Fourier haya sido Zoé Gatti de Gamond (1806-1854). Esta escritora y educadora belga tuvo un rol muy importante en la difusión del fourierismo, a la vez que en el activismo por los derechos de las mujeres: ella editó en inglés *The Phalanstery; or Attractive industry and moral harmony* (1841). Las dos principales obras de las cuales fueron extraídas las partes integrantes del texto son *Traite de la association domestique agricole* (1822) y *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées* (1829).

La propuesta de un “falansterio” consiste en instituir o fundar comunidades de aproximadamente de mil seiscientas personas: un número basado en el cálculo aritmético de caracteres posibles según la combinación de las doce pasiones naturales que el autor postula. La estructura típica proyectaba una edificación central (de allí el sufijo -terio en falansterio, familisterio, cementerio, etc.) sobre un terreno de aproximadamente de dos mil hectáreas. Se propone convocar a familias de tipo heterogéneo en cuanto a su clase, su religión, su moral, sus caracteres físicos, a los fines de superar el carácter monótono y homogeneizante de lo que Fourier considera el fracaso de las colonias socialistas owenistas. En su asociación, las familias contribuyen con cuotas diferenciales

de capital, de trabajo y talentos, criterios que luego servirán para la remuneración. Las comunidades funcionan bajo una estructura de series y grupos: cada tarea productiva o cultural se fragmenta en sesiones y grupos rotativos: aun las más pequeñas, como el cultivo de una flor. Al ser tantas las tareas necesarias y los materiales demandados para el pleno funcionamiento de la comunidad, la estructura cooperativa (grupal y seriada) garantiza un número mucho mayor de tareas de subsistencia, acopio y comercio, dado que no solo optimiza los bienes de capital sino que aprovecha la integralidad de su población en todas las tareas, sin demandar especializaciones. Todos los habitantes del falansterio producen durante una gran parte del día, rotando de grupo en grupo, en faenas de hasta dos horas por trabajo. El grupo funciona con jefaturas electivas, pero esas jefaturas se pierden en la rotación. Nadie pertenece a ningún grupo de modo fijo, y a la vez se pertenece a todos los grupos. Esta complejísima rotación busca satisfacer complementariamente varias reglas del principio rector del falansterio: el trabajo apasionado o atractivo.

El principio del *trabajo apasionado o atractivo* es el sustrato de su modelo asociativo. Según Fourier, toda la realidad cósmica, natural, social está atravesada por fuerzas de atracción. El orden de los vínculos humanos no es la excepción. Según este autor, la gran mayoría de los pensadores filosófico-políticos han desdeñado las pasiones y jerarquizaron principios racionalistas e ideales, barriendo bajo la alfombra las pasiones que realmente mueven las acciones humanas. Su descubrimiento no es más que la captación de algo que está frente a nosotros: las pasiones humanas no son solo sensitivas y virtuosas, sino también viciosas. Todas son de igual importancia para entender la asociación humana. Por ello, su modelo de una asociación armónica propone fundar la vida económica y social de la comunidad en el trabajo atractivo. Define al menos siete características del mismo:

1° Que cada trabajador sea asociado, retribuido con dividendo y no con salario; 2° Que todo hombre, mujer o niño, sea retribuido en proporción de las tres facultades: capital, trabajo y talento; 3° Que las sesiones industriales sean variadas aproximadamente ocho veces al día, pues el entusiasmo no puede sostenerse más de hora y media a dos horas en el ejercicio de una función agrícola o manufacturera; 4° Que sean ejercidas en compañía de amigos espontáneamente reunidos, intrigados y estimulados por activísimas rivalidades; 5° Que los talleres y cultivos presenten al obrero los atractivos de la elegancia y limpieza; 6° Que la división del trabajo sea llevada al grado supremo, a fin de aficionar cada sexo y cada edad a las funciones más adecuadas; 7° Que en esta distribución, cada uno, mujer o niño, goce plenamente del derecho al trabajo o derecho de intervenir en cada rama de trabajo que le convenga escoger, siempre que acredite aptitudes y probidad; En fin, que en este nuevo orden, goce el pueblo de una garantía de bienestar, de un mínimo suficiente para lo presente y para lo porvenir y que esta garantía lo libre de toda inquietud para sí y para los suyos” (Fourier, 1946: 104-105).

En el caso de Robert Owen (1771- 1858), es probable que el texto de naturaleza más fundacional y teórica sea *A New View of Society; or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character* (1813). Allí, el inglés va a revisar su experiencia exitosa de la fábrica textil de New Lanark, en la que materializó un proyecto de un nuevo estado moral-social en el campo de la producción y la vida de los trabajadores. Fundada por su suegro David Dale, la fábrica textil algodonera comenzó ya con un enfoque filantrópico de trabajo y vida “dignos”. Bajo la dirección de Owen va a adquirir una dimensión mayor, desarrollándose los aspectos de vivienda, educación y en general

de “comunidad”. En su texto de 1813, Owen presenta un fundamento teórico de su propuesta. Aunque surgida de un ambiente filantrópico, la propia experiencia e itinerario de Owen van a trascender ese aura de “experimento social burgués” para mostrar un compromiso político y existencial pleno con el creciente movimiento de los trabajadores. De este texto, nos resulta relevante señalar aquí el fundamento de dos principios: la formación del carácter y la felicidad como objetivo social.

En cuanto al principio de la *formación del carácter*, partiendo desde una premisa empirista, se resalta la capacidad plástica del carácter de los seres humanos. Mediante la aplicación de medios adecuados, las personas pueden alcanzar la virtud y la felicidad. Destaca a la educación como herramienta fundamental para la formación de hombres virtuosos, y a la mejora en las condiciones de existencia de los sectores bajos, que impedirá que sucumban a los malos hábitos y la criminalidad. En ese sentido, si bien nuestro autor es profundamente crítico de las condiciones degradantes en la que se encuentran los trabajadores y desarrolla múltiples propuestas para transformar esta situación, justifica esta necesidad de mejorar sus condiciones de vida y de trabajo en términos de productividad y riqueza social. Owen, no sólo contempla la cuestión política, sino también –y hasta se podría decir, fundamentalmente, debido a su rol como empresario en diversos establecimientos fabriles– la relevancia del aprovechamiento económico que traería consigo su proyecto.

En este marco, debe leerse la cuestión de la educación. En términos muy generales, Owen entiende que la educación (en conjunto con las mejoras en las condiciones de existencia antes mencionadas) es un valor fundamental en la sociedad y para el progreso de los trabajadores. La educación es la herramienta para la transmisión de un conocimiento verdadero sobre la naturaleza de las cosas que permitirá la construcción de un nuevo sistema social, diferente al vigente y racionalmente superador. En este aspecto, la empresa textil de New Lanark funcionó como una importante instancia de prueba en la cual Owen llevó a cabo sus ideas en lo relativo a mejorar las condiciones de los sectores trabajadores, tanto en lo laboral como en lo doméstico, pero también aquí cobra relevancia el aspecto educativo. En 1816 se crea el *Institute for The Formation of Character* basado en parte en los principios reformistas de la educación de Joseph Lancaster.

En una etapa inicial, este instituto compartía espacio con otros programas colectivos. Sin embargo, debido a su impronta de transformación social se le dedicó un edificio propio para la educación de niños y niñas desde los dieciocho meses, llegando a tener doscientos setenta y cuatro alumnos instruidos por catorce profesores cuidadosamente seleccionados. Según Owen, la educación promovida por este instituto, poco tenía que ver con una enseñanza doctrinal y “aburrida”. La propuesta estaba basada en elementos racionales, prácticos y laicos, en donde los educandos, sin distinción de género ni clase, podían adquirir costumbres y conocimientos calificados que les permitirían, entre otras cosas, distinguir y comprender nociones básicas vinculadas al bien y el mal, a lo verdadero y lo falso, por sus propios medios, sin la necesidad de una imposición religiosa.

Pero fundamentalmente les iba a permitir nutrirse de valores ligados a lo comunitario, que contribuirían al bienestar de sus compañeros, del establecimiento y finalmente de las naciones. Se trataba de una educación con grandes componentes lúdicos: Owen consideraba que se debía educar a los niños y a las niñas de las clases obreras con algo más que leer, escribir y las reglas de las matemáticas, entre otros contenidos presentes

en los “aburridos libros de educación”. Para Owen, la danza, la música y el juego, o en otras palabras, la educación basada en valores naturales y espontáneos, eran aspectos relevantes de la formación de niños autónomos, independientes y con buenas capacidades para el raciocinio. Estaba convencido de que se pueden crear universalmente los hábitos más racionales a todas las generaciones, principalmente a los niños y a las niñas. Y este es uno de los aspectos por los que podemos considerar a Owen un pensador utópico. Si por “utopía” nos referimos a una forma de consciencia que trasciende lo dado mediante modelos de transformación radical del orden vigente, entonces Owen intenta lograr esa transformación utópica del sistema social desde la educación.

El segundo principio (*felicidad como objetivo social*) sostiene que la felicidad del yo, claramente entendida y practicada, sólo puede conseguirse mediante una conducta que promueva la felicidad de la comunidad. En otras palabras: la felicidad individual de hombres y mujeres, que según él es propia de la naturaleza humana, sólo puede aumentarse y extenderse en la medida en que se desarrolla para la comunidad que lo acoge. Owen extiende aquí un modelo de felicidad secularizado, en continuidad con el ideal ilustrado de un hombre liberado del dogma religioso, que apunta al desarrollo de la propia autonomía individual. Cabe señalar que el propio Jeremy Bentham, cercano a los inicios de Owen, propuso como criterio ético la asunción de un principio de “utilidad”, basado en elegir las acciones que produzcan felicidad en el mayor número de personas. En consonancia con estas tradiciones, se puede observar que para Owen el modelo más perfecto de sociedad será aquel en el que se logre el mayor grado de felicidad para el mayor número de personas: la felicidad colectiva hace a la felicidad individual. Es en este punto donde aparece un desplazamiento de la supremacía de la individualidad por sobre lo colectivo, hacia la revalorización de ideales comunitarios y cooperativos. La proyección de esta idea se evidencia en la propuesta y puesta en práctica de una organización social basada en comunidades cooperativas mediante las cuales podría ser eliminada la pobreza y alcanzada la felicidad. Esta evolución desde lo individual hacia los valores colectivos, surge como una crítica de la pérdida del sentido comunitario y la creciente alienación de la nueva sociedad industrial. En ese sentido, el pensamiento de Owen respondía a una fuerte crisis de la época, reconocida como una crisis en la capacidad del hombre para encontrar satisfacción en su trabajo y en sus relaciones emocionales post-revolución industrial.

3. Dimensiones políticas de los modelos asociativos: autogestión cooperativa

Ambos modelos presentan un muy bajo desarrollo de formas gubernamentales, tanto ejecutivas, legislativas como judiciales. Esta baja presencia de estructuras políticas contrasta con las utopías republicanas, las que justamente ponen el acento en pensar dispositivos gubernamentales que garanticen formas de convivencia democráticas y justas. Sin embargo, lejos están las comunidades socialistas de ofrecer un bajo grado de democracia y justicia. Podría decirse que en los modelos asociativos “utópicos”, la apuesta por la democratización de la toma de decisiones es de carácter inmanente o intrínseco. Una suerte de toma de decisiones permanente, más “capilar”, sin “centros” de decisión, que se ejecuta prácticamente en todos los órdenes de la vida colectiva. Podríamos decir: hay bien común, hay participación, hay isonomía, hay deliberación en común, pero no hay estructuras gubernamentales que garanticen el cumplimiento de dichas prácticas. Hay política, pero no Estado. La política asociativa es más autogestiva que estatal.

En el caso de Fourier, las pocas menciones en lo que refiere a estructuras centralizadas y más o menos estables en la toma de decisiones (estructuras “políticas”), remiten en primer término a un cuerpo de expertos propio de cada falansterio, llamado regencia. Este órgano, apenas descrito, está integrado por un cuerpo de especialistas, sobre todo en cuestiones productivas y administrativas, y usualmente tiene una mayor proporción de accionistas ricos de la comunidad. Una de sus tareas principales es la de realizar la contabilidad y distribuir dividendos. En cuanto a la toma de decisiones más “económico-productivas”, la regencia remite a su super-estructura: el Areópago, del cual es su delegada. El Areópago, se compone de jefes de series industriales (o de placeres), de tribus de patriarcas, de accionistas principales, funcionando como una suerte de asamblea de regencias (cf. Fourier, 1966: 109). No tiene un *status* ejecutivo ni legislativo, no gobierna. Da líneas de acción a cada Falange, que a su vez es libre de seguirlas o no. Por ejemplo, frente a interrogantes productivas respecto a un cultivo, el Areópago se expide con respecto a conveniencias temporales, climáticas, de método. Cada Falange envía sus expertos al Areópago, y estos regresan con las recomendaciones técnico-organizativas. Según Zoe Gatti de Gamond (1841: 229- 235), la cuestión de toma de decisiones de los falansterios no responde a estructuras fijas, como condados, provincias, reinos. Los falansterios pueden convivir con estas instancias gubernamentales, pero autogestionarse a su interior, con independencia de decisiones centralizadas estatales.

Desde ya, esta autonomía económico-valorativa de las comunidades asociativas fourieristas depende, en su modelo utópico, de su generalización. La apuesta consiste en la masividad de los falansterios, y su agrupamiento en redes y federaciones, tendiendo a suplantar a las estructuras políticas soberanas (condados, provincias, reinos, etcétera). Gatti de Gamond expresa a su vez esto que denominamos una suerte de democratización capilar: las decisiones se toman en cada grupo, en cada serie, en cada falange, dependiendo de variables de capital, trabajo, talento, rotación. Por lo tanto, la toma de decisiones está distribuida de la manera más horizontal posible. Sin embargo, no ingresaría dentro del campo de las decisiones el destino y la finalidad del falansterio, tomado de antemano en su constitución. Esto se encuentra ya prefijado en lo que funciona como la referencia del pacto fundacional de la comunidad: el diseño teórico fourierista, que a su vez invoca un fundamento cósmico y divino para sus argumentos.

En el caso de Owen, las pautas de funcionamiento de las comunidades asociativas se centran principalmente en la organización de la producción industrial. En esto encontramos una diferencia respecto a Fourier, dado que para el francés lo agrario tiene un contenido fundamental tanto en lo económico como en lo psicológico: sólo en el medio rural es posible afirmar plenamente el trabajo atractivo, con sus rotaciones y espacios de movimiento. Más allá de esas diferencias, también las colonias “owenistas” tienen un perfil autogestivo económico-cultural, desdeñando la necesidad de establecer estructuras políticas firmes y un conjunto regulativo-normativo orientador. Se dispone que los establecimientos definan a sus autoridades iniciales en función de su origen: en las colonias fundadas por capitalistas y terratenientes, serán los fundadores los que definan esas pautas y cargos; en los establecimientos fundados por asociación de obreros (quienes de hecho podrán alquilar el terreno y las máquinas), serán los propios socios del pueblo los gobernantes. Para esta segunda modalidad, de naturaleza más autogestiva y popular, Owen propone un comité compuesto por un grupo etéreo: gente de determinada edad que tendrá como responsabilidad la administración. En

una determinada década de la vida (por ejemplo, de los treinta y cinco a los cuarenta y cinco), cada socio tiene esa responsabilidad. Pero aquí lo más importante: “En poco tiempo, el gobierno de estas asociaciones resultará tan simple que los trabajos administrativos serán solo un pasatiempo recreativo; y como en unos pocos años los grupos gobernantes se convertirán en gobernados, no olvidarán que en un futuro próximo habrán de sufrir las consecuencias, buenas o malas, de su acción en el gobierno” (cit. en De Cabo, 1995: 93).

A los ojos del socialista inglés, la estructura política juega un rol secundario, puesto que cifra todas sus expectativas en la adecuación natural de su dispositivo utópico. En efecto, se refiere a su “sistema”, su “plan”, con una mirada teleológica, afirmando que la aplicación del mismo, generaría beneficios en distintos plazos: en un año, en cinco, en diez, hasta llegar a un plazo en el que las sociedades estén preparadas para generalizar estos modelos. Las granjas colectivas y las colonias propuestas por Owen, podrán agruparse en unidades ciudadanas, que a su vez, se conjunten en torno a federaciones de ciudades, reemplazando tendencialmente a las estructuras soberanas, como en el caso de Fourier.

En ambos casos, tanto Fourier como Owen presentan un rasgo marcadamente utópico en cuanto a lo político. Proponen haber alcanzado mediante su labor teórica un modelo superador, donde el eje práctico y epistemológico es lo social, entendido en una doble acepción:

- es “social” en lo práctico porque apela a la asociación libre de personas como acto voluntario; esto garantizaría una convivencia libre y pactada entre individuos y familias que deciden vivir bajo pautas cooperativas y colectivas.
- pero también es “social” en un sentido epistemológico, porque propone haber captado una lógica que escapaba a los anteriores reformadores, legisladores, monarcas, teólogos y filósofos; la lógica social (una socio-lógica) es algo que define a estos discursos en la certeza de su autoafirmación.

Podríamos preguntarnos, siguiendo la tesis de Arendt (2009), si en los socialistas utópicos “lo social” tiende a relevar a “lo político” o a “la política”. El plan prefijado por el referente teórico, se presenta como un modelo a seguir, donde están contempladas una infinidad de detalles vitales, que ofrecen (sobre todo en el caso de Fourier) un dispositivo complejo que puede contemplar los más mínimos detalles de la vida en común, prescindiendo de un conjunto de prácticas y personas especializadas en administrar la comunidad. Pero esta prescindencia de un conjunto normativo y gubernamental estable, no implica la pérdida del campo deliberativo común, o del espacio público. Por el contrario, se trata de dispositivos de asociación que vuelven al mecanismo de toma de decisiones “capilar”, inmanente, horizontal, cotidiano, e isonómico.

4. Ampliación de “ciudadanía” comunitaria: mujeres y niños en las comunidades asociativas

Esta capilaridad política, tendencialmente democrática, de los socialismos utópicos de Owen y Fourier, también se replica en el reconocimiento del derecho de mujeres y niños a participar de la toma de decisiones colectivas. Una suerte de ampliación de la ciudadanía, aunque sin ese rótulo político.

En Fourier, la problematización de las funciones de las mujeres es un tema central en varios de sus textos. Es bastante citada su máxima: *“Thèse générale: Les progrès sociaux et changements de Période s’opèrent en raison du progrès des femmes vers*

la liberté, et les décadences d'Ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes" (Fourier, 1966: 130).

Afirma Segovia (1973: 26-32), que en Fourier se dan críticas ausentes en otras denuncias socialistas:

- la idea de que el trabajo y el placer se dan en una dialéctica viciosa en la civilización industrial;
- que dentro del horizonte de la explotación y falta de felicidad del régimen industrial civilizado, se destaca la subexplotación del trabajo de la mujer proletaria;
- finalmente, que "Dios" (el orden de evolución natural) nos ha mostrado que las etapas decadentes de la Humanidad son aquellas de especial esclavitud de la mujer, y las etapas ascendentes son aquellas de crecimiento de su libertad.

En función de esto, la cuestión de la liberación de las mujeres en Fourier, se vincula con una crítica del presente pero también con una idea de evolución en etapas de la Humanidad, donde el patriarcado queda como un período ya pasado, de carácter violento y negativo. Este etapismo no es solo una apuesta a la esperanza de un cambio futuro, sino que el francés le adjudica un *status* objetivo e inapelable. Considera Fourier que las reformas para las cuales una época no está preparada (por ejemplo, el divorcio), pueden ser contraproducentes si se buscan instaurar antes de tiempo. En otro nivel, la liberación de la mujer está en el centro de su dialéctica entre trabajo y placer, ya que las mujeres son parte fundamental del nuevo dispositivo amoroso y familiar que propone el falansterio. Lejos de los roles hipócritas del matrimonio, la infidelidad, la prostitución con los cuales las sociedades modernas articulan de manera viciosa la cuestión del placer, los falansterios proponen roles pasionarios muy explícitos, donde las mujeres tienen pleno acceso a funciones económicas y pasionales.

Respecto a los niños y adolescentes, el abordaje fourierista es bastante complejo. De manera sintética, podemos pensar que la función de cuidado de los niños recae mayoritariamente en la comunidad y en la dinámica de grupos, dado que los niños participan de distintas series productivas, según sus capacidades, inclinaciones y edades. El ámbito familiar queda reducido en lo temporal al ámbito nocturno y de descanso, pero enfatizado en cuanto a lo afectivo: el tiempo transcurrido no es el del cuidado sino el del placer y el afecto (cf. Schérer, 2016: 11-42). En cuanto a los adolescentes, Fourier considera que son el grupo etéreo indicado para "coordinar" algunas series de niños, dado que son referentes físicos y afectivos adecuados para aquellos. Igualmente, el falansterio "cuenta" con el aporte productivo de niños y adolescentes. Cabe un ejemplo: los niños de menor apego a la obediencia y a la lectura, son denominados los integrantes de "pequeñas hordas". Estos tienen a su cargo competencias de tareas desagradables, como la limpieza de establos... La fórmula de Fourier sería la siguiente: si dejamos que los desaliñados y traviosos se organicen, son capaces de hacer trabajos rudos en grupo. Este ejemplo pinta de cuerpo entero el método de su propuesta: un conjunto de generalizaciones intuitivas, muchas de ellas prejuiciosas y con bajo contenido empírico, son postuladas como "principios" demostrados, solo por su conveniencia con el diseño total del plan.

En el caso de Robert Owen, el lugar asignado a la mujer en sus modelos asociativos, deben leerse con consonancia con los valores anticlericales y ateos que sostiene el autor. El inglés sostiene un modelo de religión natural/racional, que se vincula más a la

Filosofía que a las religiones propiamente dichas. En general no postula la existencia de seres antropomórficos sobrenaturales, ni de mitos de creación o de sanciones morales: más bien considera que la religión natural es la creencia en un conjunto de poderes incomprensibles que son la causa del orden natural. Este núcleo asignado a la creencia básica en una gran “causa” cobra múltiples versiones histórico-culturales en la diversidad de religiones que ha tenido la humanidad, sin poder juzgar si una es más verdadera que otra. En función de dicha mirada cosmológica, se comprende que muchas de sus críticas se dirijan contra el poder que se adjudican los sacerdotes como detentores de verdades únicas. El matrimonio religioso y estatal es, a su juicio, una creación religiosa y sacerdotal, para reprimir física y mentalmente a las personas. Considera, al igual que Fourier, que las familias unitarias modernas son ámbitos de infelicidad: mientras que para el francés el problema pasa por el grado de hipocresía que las sostiene, para Owen el problema principal pasa por la crianza egoísta de niños que crecen pensando que su mundo familiar es el único horizonte de sentido posible, y que solo se lo defiende a través de la competencia contra otras familias. En tal sentido, el matrimonio para Owen debe restringirse a un mínimo: a una declaración pública comunitaria de convivencia. Lo mismo el divorcio: si una pareja conviviente desea deshacer su vínculo, debe presentarse ante una suerte de asamblea comunitaria, y declarar su voluntad (cf. De Cabo, 1995: 101-113).

Justamente, será una crítica recurrente de Fourier respecto a Owen, su pretendido borramiento de la religiosidad y del matrimonio ya en las primeras comunidades de ensayo. Cuando se refiera a “la secta de Owen” (Fourier, 1973: 143), por un lado, lo acusará de improvisado, sofista, inventor, es decir, de no haber investigado lo suficiente como para proponer un modelo asociativo completo. Es claro que el estilo autodidacta, detallista y barroco de Fourier se choca con la prosa más práctica y concreta del inglés, hombre formado en el mundo empresarial, académico y político. Pero la acusación del francés apunta a que Owen pretende instaurar una reversión de la religiosidad y del matrimonio, en un momento asociativo demasiado temprano. Y que dicha pretendida superación, traería aparejadas más complicaciones que ventajas, puesto que funcionaría más como una imposición atea, que como una resultante natural del estado social. Por ello, Fourier defiende la persistencia de un cristianismo panteísta y hedonista –difícilmente aceptable por ninguna iglesia–, pero con una ritualidad y creencia afianzada en la comunidad. Lo mismo piensa para el matrimonio: aunque ve con claridad las hipocresías, infelicidades y miserias de la vida familiar de las sociedades industriales, considera que su supresión, no traería felicidad. Piensa, más bien, en un estado de matrimonios pasionarios, con licencias matrimoniales, con festividades, con toda una serie de intervenciones eróticas y rituales, que claramente no están contempladas en la practicidad y pulcritud moral del esquema oweniano.

5) Balance comparativo de ambos modelos

En general, ambos modelos coinciden en plantear un núcleo comunitario cooperativo de vida como respuesta a los déficit de la sociedad industrial europea del siglo XIX.

a) Algunos puntos de similitud:

- Economía de distribución “justa” de bienes (sin llegar a ser comunista).
- Organización de la vida cotidiana en torno a dispositivos de dignidad, libertad y felicidad.
- Mecanismos autogestivos de organización política.

- Ampliación de derechos a mujeres y niños.
- Apuesta a la generalización gradual de estas comunidades como propuestas de resolución del conflicto social moderno global.

b) Algunos puntos de diferencia:

- Los modelos de colonias owenistas se basaron en la centralidad de la actividad fabril y de la vivienda obrera; los falansterios apuntaron a radicaciones agrodomésticas donde el trabajo y la vivienda se dieran en una mixtura de ruralidad y confort.
- El modelo owenista se integró, en lo histórico, con mucha más fuerza con la acción colectiva de movimientos cooperativos y sindicatos; el modelo fourierista se vinculó más con experiencias comunitarias de base más espiritual, menos “sistemáticas”.
- En general, Fourier plantea una transformación de costumbres muy radical pero progresiva, pudiendo aplicarse en distintas etapas; el modelo de Owen es más flexible en cuanto a sus formas económicas y culturales, pero no plantea distintas etapas, sino se trata de un modelo que irá encontrando su forma relevando a las instituciones vigentes.
- Sin agotar esta comparación, que podría contemplar muchos más aspectos, podría pensarse que ambos modelos han ido generando distintas apropiaciones a lo largo del desarrollo del socialismo moderno. Aunque ambos modelos se encuentran en tensión respecto a las instituciones y el Estado, la propuesta owenista pareció integrarse mejor con el sentido “planificador” del socialismo, mientras que la propuesta de Fourier se vinculó más con el sentido autogestivo de dicha corriente (cf. Desroche, 1980: 21-22).

Índices de producción

De este proyecto surgieron numerosas producciones, tanto en el formato de artículos o capítulos de libros como en el de ponencias en actividades científicas nacionales e internacionales.

Detallamos a continuación las más relevantes:

- Artículo: “Humanismo y educación en *Utopía*, de Tomás Moro”, en *Revista História da Educação*, vol. 26, 2022 (Autor: Dante Klocker).
- Artículo: “Construyendo Utopía: de la teoría a la praxis”, en *Isegoría*, 66, enero-junio 2022 (Autor: Dante Klocker).
- Artículo: “*Utopia, ¿Stultifera insula?* Consideraciones en torno al juicio de un detractor”, en *Revista Stultifera*, Vol. 6, N° 1, 2023, pp. 119-159 (Autor: Dante Klocker).
- Artículo: “*Respublica utopiensium, ¿una utopía republicana?*”, en *Las Torres de Lucca*, 13 (I), 2024, pp. 53-66 (Autor: Dante Klocker).
- Artículo: “El pensamiento de Christine de Pizán: Educar para construir una ciudad de mujeres libres, iguales y emancipadas”, en *Polémicas Feministas*, UNC, N° 6, 2022, pp. 1-16 (Autoras: Sandra Salina y Brenda García Tito).
- Capítulo de libro: “Tomás Moro y la vocación utópica de la filosofía”, en Ledesma de la Fuente, Álvaro y Pagola Martínez, Herminia (Eds.): *Para todo y para nada. Miradas contemporáneas de la filosofía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Rioja (España), 2023, pp. 207-219.
- Ponencia: “Las «series apasionadas». Fundamentos y derivas de un dispositivo prác-

- tico en el pensamiento utópico «fourierista», presentada en el *Encuentro Nacional sobre Utopías y sus derivas*, organizado por Grupo de Investigación UBACyT “Utopía y sus derivas en las literaturas eslavas”, la Sociedad Argentina Dostoievski y la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el 27 y 28 de agosto de 2021 (Autor: Juan Manuel Viana).
- Ponencia: “Christine de Pizan: una utopía feminista en el pensamiento humanista”, presentada en el *Encuentro Nacional sobre Utopías y sus derivas*, organizado por Grupo de Investigación UBACyT “Utopía y sus derivas en las literaturas eslavas”, la Sociedad Argentina Dostoievski y la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el 27 y 28 de agosto de 2021 (Autoras: Sandra Salina y Brenda García Tito).
 - Ponencia “Mary Astell: La educación de las mujeres...¿una utopía?”, presentada en el *Encuentro Nacional sobre Utopías y sus derivas*, organizado por Grupo de Investigación UBACyT “Utopía y sus derivas en las literaturas eslavas”, la Sociedad Argentina Dostoievski y la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el 27 y 28 de agosto de 2021 (Autora: Ma. Elena Pontelli).
 - Ponencia: “Consideraciones en torno al concepto de «utopía»”, presentada en las *Jornadas Integrales de Investigación y Extensión de la Facultad de Trabajo Social - UNER*, organizadas por la Facultad de Trabajo Social de la UNER del 1° al 15 de octubre de 2021 (Autores: Juan Manuel Viana, Ma. Elena Pontelli y Dante Klocker).
 - Ponencia: “Christine De Pizan, el pensamiento crítico y filosófico en la comunidad de mujeres”, presentada en las *Jornadas Integrales de Investigación y Extensión de la FTS-UNER*, en octubre de 2021 (Autoras: Sandra Salina y Brenda García Tito).
 - Ponencia: “Principios de la cooperación y modelos asociativos utópicos: lecturas en torno a las propuestas de Charles Fourier y Robert Owen”, presentada en las *1eras. Jornadas de Teoría Política*, organizadas por la Facultad de Trabajo Social de la UNER, el 23 y 24 de septiembre de 2022 (Autores: Tamara Aránguiz y Juan Manuel Viana).
 - Ponencia “Hacia la comunidad de mujeres: la propuesta de Mary Astell”, presentada en las *1eras. Jornadas de Teoría Política*, organizadas por la Facultad de Trabajo Social de la UNER, el 23 y 24 de septiembre de 2022 (Autoras: Ma. Elena Pontelli y Betiana Romagnoli).
 - Ponencia “La Ciudad de las Damas: las bases políticas para una comunidad de mujeres en Christine de Pizan”, presentada en las *1eras. Jornadas de Teoría Política*, organizadas por la Facultad de Trabajo Social de la UNER, el 23 y 24 de septiembre de 2022 (Autoras: Brenda García Tito y Micaela Mussi).
 - Ponencia: “Utopía, de Tomás Moro, ¿Una propuesta republicana?”, presentada en las *1eras. Jornadas de Teoría Política*, organizadas por la Facultad de Trabajo Social de la UNER, el 23 y 24 de septiembre de 2022 (Autor: Dante Klocker).
 - Ponencia “Utopía, de Tomás Moro y el espíritu de la Modernidad”, presentada en las *XV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía*, realizadas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, del 13 al 15 de octubre de 2022 (Autor: Dante Klocker).
 - Ponencia: “Si voles ridere, lege Utopiam. Consideraciones en torno al humor filosófico en Utopía, de Thomas More”, expuesta en las *XXII Jornadas de Filosofía de la Sociedad de Filosofía de Castilla-La Mancha: “Filosofía y humor”*, que se realizaron en Cuenca (España), el 20 y 21 de abril de 2023 (Autor: Dante Klocker).
 - Ponencia: “La escritura de nuevos mundos societarios: sentidos de la cooperación y de

la utopía en ensayos de Robert Owen y Charles Fourier”, expuesta en las 6° *Jornadas de Ciencia Política del Litoral*, realizadas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, el 18 y 19 de mayo del 2023 (Autores: Tamara Aránguiz y Juan Manuel Viana).

- Ponencia: “«Nacemos libres, pero vivimos encadenados»: Republicanismo no feminista en Rousseau versus feminismo no republicano en Astell”, expuesta en las 6° *Jornadas de Ciencia Política del Litoral*, realizadas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, el 18 y 19 de mayo del 2023 (Autoras: Ma. Elena Pontelli y Betiana Romagnoli).
- Ponencia: “Christine de Pizan: praxis política en el campo de las letras”, expuesta en las 6° *Jornadas de Ciencia Política del Litoral*, realizadas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, el 18 y 19 de mayo de 2023 (Autoras: Brenda García Tito y Micaela Mussi).
- Ponencia: “Vasco de Quiroga y la fundación de repúblicas en el Nuevo Mundo”, expuesta en las 6° *Jornadas de Ciencia Política del Litoral*, realizadas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, el 18 y 19 de mayo de 2023 (Autor: Dante Klocker).
- Ponencia: “Christine de Pizan: la construcción de una comunidad justa para las mujeres”, expuesta en las *I Jornadas de Enseñanza e Investigación en Filosofía del Paraná*, que se realizaron en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la UADER, del 11 al 13 de octubre de 2023 (Autoras: Sandra Salina, Brenda García Tito y Micaela Mussi).
- Ponencia: “La edificación de un sistema de felicidad: análisis de los principios expuestos en *A New View of Society* (1813) de Robert Owen”, expuesta en las *I Jornadas de Enseñanza e Investigación en Filosofía del Paraná*, realizadas en la Universidad Autónoma de Entre Ríos, los días 11, 12 y 13 de octubre de 2023 (Autora: Tamara Aránguiz).

Bibliografía

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Astell, M. (2013). Una proposición formal para las damas. En Astell, M. *Escritos Feministas* (pp. 77-153). Madrid: Maia Ediciones.
- Astell, M. (2013). Algunas reflexiones sobre el matrimonio. En Astell, M. *Escritos Feministas* (pp. 157-260). Madrid: Maia Ediciones.
- Auerbach, N. (1978). *Communities of women: an idea in fiction*. Cambridge, Massachusetts and London England: Harvard University Press.
- Bestor, A. E. (1948). The Evolution of the Socialist Vocabulary, *Journal of the History of Ideas*, 9 (3), 259-302.
- Carvajal, E. (2016). Dos visiones sobre la mujer, dos ideologías sobre la ciudad. Christine de Pizan y Teresa de Jesús: de la Ciudad de las Damas al castillo interior, *eHumanista*, 33, 211-229.
- De Cabo, I. (1995). *Los socialistas utópicos*. Barcelona: Ariel.
- D’Monté, R. y Pohl, N. (Eds.) (2000). *Female Communities 1600-1800: Literary Visions and Cultural Realities*. London: Macmillan.
- De Pizan, C. (2000). *La Ciudad de las Damas*. Madrid: Siruela.
- De Pizan, C. (1989). *A Medieval Woman’s Mirror of Honor The Treasury of the City of*

- Ladies*. New York: Bard Hall Press/Persea Books
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Desroche, H. (1980). De l'utopie comme champ d'alternatives à partir des contrastes entre le projet coopératif et les projets autogestionnaires, *Autogestions. Métamorphoses, utopies et expérimentations autogestionnaires*, 1 (1). 9-22.
- Engels, F. (1962). Del socialismo utópico al socialismo científico. En: Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo II (pp. 118-161). Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Fourier, C. (1822). *Traité de l'association domestique agricole*. Paris: Bossange.
- Fourier, C. (1841). *The Phalanstery or Attractive Industry and Moral Harmony*, trad. Z. Gatti de Gamond. London: Whittaker and Co.
- Fourier, C. (1946). *El falansterio*. Buenos Aires: Editorial Intermundo.
- Fourier, C. (1966). Théorie des quatre mouvements et des destinées générales, en *Oeuvres Complètes*, Tome I. Paris: Éditions Anthropos.
- Fourier, C. (1973). *Le nouveau monde industriel ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*. Paris: Éditions Flammarion.
- Fourier, C. (1974). *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*. Barcelona: Barral Editores.
- Gatti de Gamond, Z. (1841). *Fourier, o sea explicación del sistema societario*. Barcelona: J. Roger.
- Gonzalez de Sandé, M. M. (2013). Cristina Da Pizzano y el poder de su escritura, *Revista de la Sociedad Española de Italianistas*, 9, 211-228.
- Greenwell, D. (1900). *The power of prayer*. London: Hodder & Stoughton.
- Kozeny, G. (1995). Intentional Communities: Lifestyles Based on Ideals. En: Kozeny, G. y Sandhill, L. (Eds). *Communities directory: a guide to cooperative living* (pp. 18-24). *Fellowship for Intentional Communities*.
- Lacarra Lanz, E. (2001). Las enseñanzas de *Le livre des trois vertus à l'enseignement des dames* de Christine de Pizan y sus primeras lectoras, *Cultura Neolatina*, LXI: 335-360.
- Lacarra Lanz, E. (2008). El peor enemigo es el enemigo en casa. Violencia de género en la literatura medieval, *Clio & Crimen*, 5: 228-266.
- Lambert, P. (1965). *La doctrina cooperativa*. Buenos Aires: Intercoop.
- Laurenzi, E. (2009). Christine de Pizan: ¿Una feminista ante litteram?, *Lectora*, 15, 301-314.
- Morus, Th. (1520). *Epigrammata*. Basilea: Iohannes Frobenius.
- Owen, R. (1961). *Nueva visión de la sociedad* (selección). San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Owen, R. (1927). *A new view of society and other writings*. London: Dent and Sons Ltd.
- Piskorski, W. (1930). *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna 1188 - 1520*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Prévost, A. (1978). *L'Utopie de Thomas More*. Paris: Mame.
- Quiroga, V. (1992). *La Utopía en América*. Madrid: Historia 16.
- Real Academia de Historia (Ed.). *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla. Tomo III*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Rousseau, J. (2010). *Emilio*. Buenos Aires: Aguilar.
- Sánchez-Lauro, S. (2017). Acercamiento a la municipalización en la América hispana durante el período de los Austrias. Los "pueblos de indios", *Precedente*, 10, 9-44.

- Schérer, R. (2016). Introducción. En Fourier, C. *¿Cómo educar para la libertad y la felicidad?* (pp. 11-42). Madrid: Errata Naturae Editores.
- Segovia, T. (1973). Fourier y la mujer, en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, 9, 3 (51), 26-32.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stickney Ellis, S. (1839). *The women of England: their social duties and domestic habits*. London: Fisher Son & Co. Newgate St.
- Tapia, F. X. (1969). Algunas Notas sobre el Cabildo Abierto en Hispanoamérica, *Journal of Inter-American Studies*, 11 (1), 68-75.
- Tarcus, H. (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tena Ramírez, F. (1977). *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*. México: Porrúa.
- Ullmann, W. (2010). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Routledge.
- Verino, C. L. (2022). *La querrela de las mujeres. Un debate sobre la naturaleza femenina en la Baja Edad Media*. Rosario: UNR editora.
- Wolin, S. (1993). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

PID 5838

Denominación del Proyecto

Dimensiones prácticas de utopías clásicas y modernas: fundación de repúblicas, comunidades de mujeres y cooperativas.

Director

KLOCKER, Dante Eugenio

Codirector

VIANA, Juan Manuel Martín

Unidad de Ejecución

Universidad Nacional de Entre Ríos

Dependencia

Facultad de Trabajo Social

Contacto

dante.klocker@uner.edu.ar

Cátedra/s, área o disciplina científica

Filosofía

Integrantes del proyecto

KLOCKER, Dante Eugenio - FTS - Director - 01/03/2021 al 29/02/2024.

VIANA, Juan Manuel Martín - FTS - Co-director - 01/03/2021 al 29/02/2024.

PONTELLI, Ma Elena - FTS - Integrante docente - 01/03/2021 al 29/02/2024.

SALINA, Sandra Alicia - FTS - Integrante docente - 01/03/2021 al 29/02/2024.

GARCÍA TITO, Brenda Irina - FTS - Colaboradora hasta el 05/08/2022 - Integrante docente hasta el 29/02/2024.

ROMAGNOLI, Betiana - FTS - Integrante docente - 05/08/2022 al 29/02/2024.

TRUPIANO, Reina Anahí - FTS - Integrante estudiante de grado (hasta el 05/08/2022).

MUSSI, Micaela - FTS - Integrante estudiante de grado - 25/06/2021 al 29/02/2024.

ARÁNGUIZ, Tamara - FTS - Integrante estudiante de grado - 25/06/2021 al 29/02/2024.

WARLET, Priscila - FTS - Becaria - 01/05/2021 al 30/06/2023.

SAAVEDRA, Gabriela Belén - FTS - Becaria - 01/09/2023 al 31/12/2023.

Fechas de iniciación y de finalización efectivas

01/03/2021 - 29/02/2024.

Aprobación del Informe Final por Resolución C.S. N° 105/24 (26/04/2024)