



Universidad de Navarra

La democracia de Tocqueville:
una revolución inacabada

Programa de Doctorado en Filosofía—Facultad de Filosofía y Letras.

Tesis presentada por: Doña Berta Viteri Ramírez

Dirigida por: Prof. Dra. Ana Marta González

Julio 2019

A mis padres.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, debo mostrar mi agradecimiento a las personas y entidades que me han apoyado en esta labor académica: doy gracias a Ana Marta González, por haber dirigido esta investigación y haberme orientado a lo largo de estos años. Agradezco al Instituto Cultura y Sociedad de la Universidad que contribuyera a financiar este trabajo con una beca de incentivación a la investigación. También doy gracias al grupo de investigación Cultura Emocional e Identidad por acoger mi investigación en su marco.

A continuación, deseo mostrar mi agradecimiento a las personas que me han apoyado emocional y afectivamente a lo largo de este recorrido. Realizar esta investigación ha sido un trabajo largo y complicado. Muy a menudo he sentido que esta empresa se asemejaba a la de Sísifo. Sin embargo, alguien me dijo una vez—citando a Camus—que el secreto estaba en sonreír mientras acarreas la piedra. Si hoy alguien sostiene en sus manos esta tesis no se debe únicamente a mi esfuerzo; se debe también al apoyo de muchas personas que me han ayudado a mantener la sonrisa a lo

AGRADECIMIENTOS

largo de este camino empujado. O incluso me han empujado algo en algunas de las etapas.

Dejo aquí por escrito mi agradecimiento a mis amigos, que me han escuchado, me han aconsejado, me han animado o incluso han llorado conmigo durante este viaje. A los amigos de siempre: a Yago, Álvaro y Patri, Cristina y Nieves, a Víctor, Ingrid, y a Julián. También a las amistades que han nacido en el marco de esta investigación: a Sergio y Ángela (que han hecho que ir a la biblioteca sea “otra cosica”), a mis queridos amigos del Colegio de España en París (Cristina, Vero, Alicia, Felipe y Lucía, Cristian y Clara, Chema, Diego...), a Roberto, y especialmente a Fran, que ha atravesado conmigo todas las crisis. A mi querido amigo Iker, que ha tenido tantas conversaciones conmigo sobre Tocqueville, que leyó el primer borrador y también me ayudó a ver donde yo ya no podía ver.

A Bea: por ayudarme a entender todo de otra manera.

También quiero expresar mi agradecimiento a mis alumnos a lo largo de este años: gracias a vosotros mantuve la pasión por la filosofía, la sociología y el saber en general.

UNA REVOLUCIÓN INACABADA

Doy las gracias a todo el personal del ICS, especialmente a Estefanía y Cristina. Vuestro apoyo ha sido mucho más importante de lo que podáis imaginar.

No puedo dejar de agradecer a mi familia todo el apoyo que me han brindado. Ellos me han cuidado para que yo pudiera dedicar mi mayor atención al estudio. Del mismo modo, agradezco a mi Koldo que me cuidara durante el camino y se ocupara de las cosas de las que yo no podía ocuparme mientras estaba inmersa en el trabajo. Me habéis alimentado literal y figuradamente.

Gracias a todos los que habéis creído en mí.

TABLA DE ABREVIATURAS

A lo largo de la tesis utilizaré el sistema de citación APA; para las obras de Tocqueville utilizaré un sistema de abreviaturas propio que enuncio a continuación:

- AR: El Antiguo Régimen y la Revolución (Editorial: Alianza)
- DA EN: La democracia en América. Edición crítica de Eduardo Nolla (Editorial: Trotta)
- MP: Memorias sobre el pauperismo (Editorial: Trotta)
- OOCC: Obras Completas (Editorial: Gallimard).
- SP: Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia (Editorial: Tecnos)

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	4
PARTE I: PRINCIPIOS Y CARÁCTER	
DEMOCRÁTICOS	12
1 UN FENÓMENO SOCIO-POLÍTICO	12
1.1 UN NUEVO ESTADO SOCIAL	12
1.2 EL HOMO AEQUALIS	19
1.3 EL RIESGO DEL DESPOTISMO	32
1.3.1 <i>La tiranía de la mayoría</i>	35
1.3.2 <i>El individualismo y la tiranía</i>	41
1.4 UNA NUEVA CIENCIA POLÍTICA	44
1.4.1 <i>La libertad política</i>	48
1.4.2 <i>La libertad de asociación</i>	56
1.4.3 <i>La doctrina del interés bien entendido</i>	58
1.4.4 <i>El espíritu religioso</i>	62
1.4.5 <i>La vida familiar</i>	64
1.5 DOS SOCIEDADES DIFERENTES	65
2 DEMOCRACIA Y DESIGUALDAD	72
2.1 LA PASIÓN POR LA IGUALDAD FRENTE A LA LIBERTAD	72
2.2 EL ESPÍRITU DE INDIVIDUALIDAD	83

2.2	IGUALDAD SUBJETIVA-----	93
2.3	REARISTOCRATIZACIÓN DE LA SOCIEDAD-----	102
2.4	LA CONTRADICCIÓN ENTRE LOS PRINCIPIOS DEMOCRÁTICOS Y LOS HECHOS SOCIALES-----	111
PARTE II: LA DESIGUALDAD DE SEXOS, UN RESTO ARISTOCRÁTICO -----		116
3	LA VIDA FEMENINA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS-----	116
3.1	UNA VIDA DE CONTRADICCIONES -----	117
3.1.1	<i>El matrimonio y la separación de esferas</i> -----	125
3.1.2	<i>La doctrina de la cobertura: o la desaparición política de la mujer</i> -----	131
3.1.3	<i>La industrialización: la mujer como un ser dependiente</i> -----	138
3.2	LA ÚNICA VÍA-----	143
3.2.1	<i>Donde reina el orden</i> -----	149
3.3	EL LÍMITE DE LA REVOLUCIÓN -----	152
3.3.1	<i>Ciudadanas pasivas</i> -----	154
3.3.2	<i>“Criaturas relativas”: la falta de individualidad femenina</i> -----	159
3.4	EL COMIENZO DE UN MOVIMIENTO POLÍTICO: LA DECLARACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS DE SENECA FALLS -----	163
4	LA PARTICIPACIÓN FEMENINA EN LOS PROCESOS DEMOCRÁTICOS-----	172

4.1	LAS MUJERES DURANTE LA REVOLUCIÓN FRANCESA -----	176
4.1.1	<i>La Marcha de Versalles: la transformación de un movimiento social en un movimiento político</i> -----	179
4.1.2	<i>La fundación de los clubs políticos femeninos</i> -----	186
4.1.3	<i>El derecho a las armas</i> -----	198
4.1.4	<i>La construcción de la identidad femenina durante la Revolución: furias o madres republicanas</i> -----	203
	Rousseau o la influencia de la filosofía-----	206
	El vitalismo o la influencia de la medicina-----	212
	Buenas madres o furias: el destino de la sociedad en manos de las mujeres-----	220
	Contradicciones en el rol de la madre republicana y el fin de la Revolución para las mujeres-----	237
4.2	LAS MUJERES DURANTE LA REVOLUCIÓN AMERICANA -----	243
4.2.1	<i>La mujer ideal colonial y su descontento</i> -----	245
4.2.2	<i>La revolución y la nueva mujer americana</i> -----	252
PARTE III: LA BÚSQUEDA DE LA COHERENCIA DEMOCRÁTICA -----		270
5 HACIA UNA VERDADERA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA -----		270
5.1	LA MADRE REPUBLICANA: LA CONSTRUCTORA DE LA SOCIABILIDAD MASCULINA	273
5.1.1	<i>Entre la naturaleza y la cultura</i> -----	273
5.1.2	<i>Una institución demasiado útil</i> -----	283
5.2	RECONSTRUIR LA IMAGINACIÓN: VER A LA MUJER COMO UNA IGUAL-----	294

5.2.1	<i>La desigualdad de sexos: una institución</i>	
<i>problemática</i>	-----	294
5.2.2	<i>Un cambio necesario</i>	----- 304
5.3	LA NECESIDAD DE LA FRATERNIDAD	----- 312
CONCLUSIONES		----- 318
BIBLIOGRAFÍA		----- 330

INTRODUCCIÓN

«La libertad y sus tormentas.

El despotismo y sus rigores.

No hay término medio.»

(DA EN:532)

Que Tocqueville es uno de los grandes analistas del sistema democrático es algo bien sabido. Su gran obra, publicada entre 1830 y 1835, ha sido profusamente estudiada por gran número de investigadores provenientes de diferentes campos: su obra se ha leído como una teoría política, como un tratado de filosofía, como una sociología y como una etnografía. En particular, *La democracia en América* es una obra que incita a pensar: el autor francés no sólo trata multitud de temas—desde la estructura política de la nación estadounidense, a la influencia de la libertad de prensa, pasando por las relaciones familiares, los hábitos religiosos e incluso adelantando la muerte del arte y el nacimiento de los *best-seller* literarios—de una forma realmente elegante—su escritura es a menudo literaria, llena de metáforas—; sino que también muestra, en la mayoría de los

casos, una lucidez y una capacidad de análisis y proyección asombrosas.

La *Democracia* de Tocqueville no sólo es un gran retrato de la sociedad del siglo XIX: lo impactante es que es, también, un retrato muy agudo de nuestra sociedad actual. Estamos todavía tan cerca de lo que Tocqueville vio en su momento que el estudio de su trabajo no deja de ser fructífero. Si Tocqueville vio desde el comienzo que el nacimiento de la democracia suponía una gran desafío para la libertad y la sociabilidad, lo cierto es que todavía, a día de hoy, seguimos enfrentándonos al mismo desafío. La sensibilidad democrática, en efecto, nos deja demasiado cerca de ciertos peligros, especialmente de «la tiranía de la opinión pública»—o tiranía de la mayoría—, «la concentración exclusiva en el bienestar»—que lleva al individualismo—y «la apatía política».¹

Es la fuerza y la insistencia con la que Tocqueville señala estos peligros la que ha llevado a muchos a pensar que el autor era un aristócrata que deseaba volver atrás o un fatalista. En mi opinión, ambas interpretaciones son erróneas. Tocqueville no deseaba volver

¹ Es Eduardo Nolla quien sintetiza de manera tan hábil los peligros que observa Tocqueville en la introducción a su edición crítica de *La democracia en América*. Esta edición, publicada por Trotta en 2010—y que ha tenido su segunda edición en 2018—es indispensable para todos aquellos que quieran profundizar en la obra del autor francés. La edición crítica de Eduardo Nolla ofrece, además del texto por el que definitivamente se decantó Tocqueville, múltiples versiones disponibles en borradores previos, anotaciones al margen del propio autor, correcciones y matizaciones de sus familiares y amigos y aclaraciones de contexto. En esta tesis utilizaré siempre—a no ser que indique que se trata de otra edición—la edición crítica de Eduardo Nolla.

al sistema aristocrático;² lo que deseaba era aprender a gestionar el sistema democrático para evitar caer en esos abismos que veía tan cercanos. Ése es el objetivo que Tocqueville se propone cuando escribe su obra: entender bien cómo funciona la democracia y cómo son los hombres democráticos—cuáles son sus pasiones, sus miedos, sus tentaciones, sus buenos y malos hábitos—para encontrar la manera de guiarla hacia la libertad y evitar su caída en el despotismo. Tocqueville hace las veces de Casandra: avisa de los sucesos terribles que pueden acontecer a las sociedades democráticas con la esperanza de que éstas reaccionen a tiempo y eviten un destino trágico.

Así, por ejemplo, anticipa lo que puede ocurrir si se deja a la democracia vagar sin guía, pero no cree que la caída en el despotismo sea algo inevitable. El carácter democrático deja siempre a las sociedades democráticas ante esta disyuntiva: la república o el despotismo; sin embargo, conociendo estos peligros, hay posibilidad de elección:

«depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria.» (DA EN:1181)

Lo que es innegable es que Tocqueville, además de esperanza y deseos de llevar a las sociedades humanas a la

² «De ningún modo deseo la aristocracia. Reconozco que nuestra sociedad es abrumadoramente democrática y que pretender introducir una sola partícula, un solo átomo, de aristocracia en ella sería el ingrediente de la ruina.» (citado en Craiutu & Jennings, 2009:383-384)

excelencia, tiene mucho miedo: «tiemblo ante la idea de la elección que van a hacer», afirma. (DA EN:123, *nr*) Los hombres democráticos, con su estructura de valores, pasiones y ambiciones, observa Tocqueville, se ven muy poco atraídos por la libertad y enormemente seducidos por la igualdad. El problema es que cuando la igualdad se ama excesivamente—esto es, en detrimento de la libertad—la tentación de buscar un gobierno que dirija a todos por igual con un poder absoluto—esto es, un gobierno absolutamente centralizado—adquiere mucha fuerza. En consecuencia, el problema de las sociedades democráticas no será tanto que venga un tirano a arrebatarse el poder a los ciudadanos: será que los ciudadanos renuncien voluntariamente a su ciudadanía y dejen voluntariamente el poder en manos del tirano. Lo que hace que el peligro del despotismo sea tan grande—como veremos a lo largo de esta investigación—es que, a través de la lente de la sensibilidad democrática, puede llegar a verse como algo bueno.

Como indica Janara (2002), Tocqueville ve a la democracia—especialmente a la democracia francesa—como un niño: un niño que ha de crecer para convertirse en hombre.³ Ahora bien, si a ese pequeño se le deja huérfano—sin nadie que le eduque—es probable que acaba viéndose arrastrado por sus peores instintos y desarrolle malos hábitos: que acabe prefiriendo la tiranía a la libertad. Lo que Tocqueville pretende es dar unas guías para educar a las nuevas naciones democráticas y enseñarles a amar la libertad. Una democracia sana, madura, que ha sido correctamente

³ «Este niño es inteligente y resuelto, pero también es salvaje: sus potencialidades no están educadas.» (Janara, 2002:48)

educada es una democracia en la que los hombres muestran «una moralidad republicana», en la que

«los ciudadanos se gobiernan activamente a sí mismos en asociación a la par que disfrutan su libertad individual, refrenando su apetito por el individualismo atomista, el materialismo y la opinión pública tiránica.» (Janara, 2002:29)

Como percibe Erich Fromm, para que la sociedad pueda funcionar bien «sus miembros deben adquirir la clase de carácter que les hace experimentar el *deseo* de actuar en la forma en que *deben* actuar como miembros de la sociedad». (citado en Riesman, 1964:18) En esta misma línea, Tocqueville pretende enseñar a los hombres democráticos a desear lo más conveniente para la sociedad: a amar la libertad, a encontrar felicidad en la asociación con los demás, a sentirse realizados ejercitando su libertad política. Para enseñar a los hombres a comportarse así, Tocqueville se apoya en varias formas institucionales; principalmente, en la familia tradicional burguesa. El problema es que esta institución contradice de manera evidente los principios democráticos, pues se asienta sobre la desigualdad de sexos y la división sexual del trabajo.

Tocqueville, como los hombres de su tiempo, se encuentra atrapado entre deseos contradictorios. Mientras los hombres democráticos se encuentran divididos entre «la necesidad de ser conducidos y el ansia de permanecer libres», (DA EN:1156) él se encuentra dividido entre el amor a la libertad, la igualdad y la individualidad y el deseo de evitar el desorden social. La familia tradicional, observa, enseña a los hombres las bondades de vivir en comunidad: las madres—que muestran una sensibilidad más abnegada, que se definen siempre por su vinculación a los demás—enseñan a los hijos a entender los beneficios de la asociación y les

capacita para «crear un vínculo social.» (Perrot, 1992:103) Para el autor resulta evidente que la familia tradicional es una institución muy útil para evitar la caída de las sociedades democráticas en el despotismo, pues enseña a los niños—que serán los ciudadanos, precisamente los hábitos que serían adecuados para la formación de una república.

A diferencia de otros autores de su época, Tocqueville ve que la desigualdad de sexos se debe no a un determinismo biológico—pues las mujeres, tal como él las ve, no están menos capacitadas que los hombres por naturaleza para ser ciudadanas—sino a una convención social; entiende que la división sexual del trabajo social—recluir a la mujeres en la esfera doméstica y prohibirles la entrada en la esfera pública confinándolas a la gestión del hogar y la educación de los niños—ha sido diseñada y preservada por su utilidad social: porque beneficia a la sociedad. Si Tocqueville aboga por mantener esta desigualdad—aunque sabe que es incoherente en un sistema democrático—es únicamente porque la considera extremadamente útil para frenar el avance del individualismo atomizador.

Tocqueville, sin embargo—y este es un punto que lo diferencia mucho de otros autores de su época y abre la puerta para una crítica feminista—considera que las instituciones no tienen valor absoluto en sí mismas y que únicamente se sostienen en las sociedades mientras son útiles y beneficiosas. La desigualdad de sexos ha resultado útil en cierto sentido a las sociedades democráticas, pero habría que preguntarse hasta qué punto resulta realmente beneficiosa para la sociedad. La familia tradicional ha fomentado la sociabilidad de los hombres, ¿pero qué tipo de sociabilidad? ¿Realmente consigue frenar el avance del

individualismo? ¿Realmente hay una justificación lo bastante fuerte como para mantener esta desigualdad en las sociedades democráticas?

Podría parecer que estas preguntas son extemporáneas a Tocqueville, que le llegan desde un tiempo y un contexto en que él no vivió. Sin embargo, lo que trato de demostrar en esta investigación es que estas cuestiones ya estaban planteándose en la época de Tocqueville, que el nacimiento de la democracia ya vino, desde el inicio, con el cuestionamiento de la desigualdad de los sexos.

Si bien Tocqueville muestra en su obra una mirada muy amplia, lo cierto es que su visión de la vida femenina—así como de la clase obrera—es algo limitada. Mi objetivo es ampliar esa mirada, darle a Tocqueville algo de contexto en este sentido: contrastando su visión de la vida americana con la visión que aporta Harriet Martineau, contrastando su discurso con el de Mary Wollstonecraft y considerando la participación de las mujeres en la vida política a lo largo de los procesos revolucionarios estadounidense y francés.

Realizar esta empresa requiere una gran labor de síntesis: la obra de Tocqueville es extensa y comprender los procesos democráticos estadounidense y francés requiere revisar no sólo los acontecimientos históricos más señalados, sino también estudiar el pensamiento y la forma de vida de estas sociedades en ese momento. Con la intención de mostrar de qué modo emergen las cuestiones apuntadas de la propia lógica de la obra de Tocqueville he dividido esta investigación en tres partes.

En la primera parte—*Principios y carácter democráticos*—expongo el pensamiento de Tocqueville y presento las posibles contradicciones y dificultades que pueden encontrarse en su análisis. En la segunda parte—*La desigualdad de los sexos: un resto aristocrático*—examino, en primer lugar, cómo ve Tocqueville a las mujeres democráticas y, en segundo lugar, cómo la participación de las mujeres en los procesos revolucionarios se contraponen en algunos aspectos a la visión que ofrece Tocqueville. En la última parte—*La búsqueda de la coherencia democrática*—expongo la necesidad de superar la desigualdad de sexos en las sociedades democráticas.

PARTE I: PRINCIPIOS Y CARÁCTER DEMOCRÁTICOS

1 Un fenómeno socio-político

1.1 Un nuevo estado social

«En general, Tocqueville utiliza esta palabra [democracia] para designar un cierto tipo de sociedad, más que un cierto tipo de poder.» (Aron, 1976: 193)

Cuando se estudia la obra de Tocqueville, a menudo surge la confusión en torno a una cuestión fundamental: a qué se refiere el autor cuando habla de democracia. Ciertamente, el estilo de escritura de Tocqueville, tan literario—tan lleno de metáforas y analogías—puede acabar resultando poco exacto. El término «democracia» no adquiere en la obra de Tocqueville un único significado y, por ello, una parte importante del trabajo de

investigación en torno a su obra conlleva clarificar este término. El propio Tocqueville indica que:

«Lo que más confusión provoca en el espíritu es el uso que se hace de estas palabras: democracia, instituciones democráticas, gobierno democrático. Mientras no se las defina claramente y no se llegue a un entendimiento sobre su definición, se vivirá en una confusión de ideas inextricable...» (AR, II: 100)

Intentar clarificar, por tanto, cuál es el verdadero sentido de «democracia» para Tocqueville—o, al menos, el sentido principal que este término adopta en su obra—es una de las primeras tareas a las que hay que enfrentarse cuando se estudia su obra. Aunque se han hecho clasificaciones mucho más extensas, considero que en la obra de Tocqueville destacan dos sentidos fundamentales de «democracia»: la democracia como estructura política—tipo de gobierno—y la democracia como forma cultural—tipo de sociedad. La relación existente entre las formas sociales y las formas políticas es uno de los puntos fundamentales en la obra de este autor, y una de sus aportaciones más importantes.

Para Tocqueville, las formas sociales y las formas políticas se moldean mutuamente, dándose entre ellas una relación de circularidad: por un lado, «la sociedad política no puede dejar de convertirse en la expresión y la imagen de la sociedad civil» (DA EN:973); por otro, «el estado social es [...] producto [...] a veces de las leyes». (DA EN:177) Sin embargo, esta circularidad no es perfectamente simétrica; el estado social siempre tiene prioridad—y más fuerza transformadora—frente al estado político que al revés. El propio Tocqueville reconoce la dificultad a la hora de entender

esta relación entre estado social y estado político;⁴ sin embargo, para el autor los hábitos siempre tienen más fuerza que las leyes a la hora de configurar la sociedad. Las leyes, reconoce Tocqueville, pueden llegar a dar forma al carácter de los ciudadanos, pueden llegar a conferirles ciertos hábitos, siempre y cuando sean leyes muy duraderas;⁵ no obstante, el estado social—«una vez existe»—se convierte en «la causa primera de la mayoría de las leyes [...] que rigen la conducta de las naciones». (DA EN:177) Más aún, la prioridad del estado social sobre el estado político se refleja en el hecho de que, para Tocqueville, las leyes verdaderamente funcionales, verdaderamente satisfactorias, son aquellas que «se encuentran perfectamente de acuerdo con las costumbres». (DA EN:270) Cuando las leyes reflejan bien el espíritu de la sociedad, sus hábitos y costumbres—lo que Tocqueville llama las *mores* o *hábitos del corazón*⁶—es cuando realmente tienen poder;⁷ mientras que

⁴ Tocqueville se plantea la siguiente pregunta en uno de sus borradores: «¿Es el estado social el resultado de las ideas, o son éstas el resultado del estado social?». (DA EN: 78)

⁵ Las leyes consiguen dar cierta forma al carácter «por su larga duración cuando un poder superior a la sociedad consigue imponerlas durante muchos años». (DA EN:270)

⁶ Cuando Tocqueville habla de las costumbres de una nación, las considera «en el sentido que los antiguos daban a la palabra *mores*» (DA EN:499), incluyendo «hábitos del corazón» y «hábitos del espíritu» (DA EN:499-500), es decir, hábitos de la sensibilidad y hábitos intelectuales.

⁷ «[...]reconozco que cuando las leyes están de acuerdo con las necesidades {estado social} de un país, sus costumbres y sus hábitos, el efecto producido por ellas es a menudo un prodigio.» (DA EN:270)

establecer leyes que no estén en sintonía con el espíritu de la sociedad «es irrelevante y hasta contraproducente». (OCC XV, 2:80-81) Siendo así, para Tocqueville hay una precedencia clara de lo social frente a lo político, de los hábitos frente a las leyes: «no adjudico más que una influencia secundaria a las instituciones sobre el destino de los hombres». (OCC XV, 2:81)

Los hábitos, los sentimientos y las ideas—las *mores*—tienen una influencia fundamental sobre la configuración del estado político. Como indicaba al comienzo del capítulo, para Tocqueville, «la sociedad política *no puede dejar* de convertirse en la expresión y la imagen de la sociedad civil». (DA EN:973)⁸ Las sociedades políticas, afirma el autor:

«son, no como les hacen ser las leyes, sino como les preparan a ser de antemano los sentimientos, las creencias, las ideas, los hábitos de corazón y de espíritu de los hombres que las componen[...]» (OCC XV, 2:81)

⁸ Resaltado propio. Esta expresión de Tocqueville, junto con aquel pasaje en que afirma que la democracia es «un hecho providencial» (DA EN:121), es la que lleva a algunos autores a considerar a Tocqueville como un determinista o un fatalista. Sin embargo, en este punto, estoy de acuerdo con la interpretación que hace Eduardo Nolla: «Una vez los hombres han sido socialmente iguales...es muy difícil hacerles aceptar primero cualquier desigualdad social, y luego ninguna diferencia política. La igualdad política es inevitable si ha existido previamente un instante de igualdad social...» (DA EN: 122) Si se acepta que la forma política es un reflejo del estado social—como indica Tocqueville—entonces, la igualdad política es una consecuencia inevitable—algo que no puede dejar de ser de esa manera—si se adquiere una sensibilidad igualitaria. En este sentido, se puede considerar que es una consecuencia necesaria, pero sólo si se ha dado un estado social democrático previamente.

Por tanto, sólo se puede entender la legislación de un país y su estructura política si se mira con atención al estado social.⁹ Comprender cómo las sociedades han dejado atrás su forma jerárquica y han llegado a establecer una forma política democrática requiere, por tanto, estudiar y entender bien su estado social: sus hábitos, su forma de sentir y su forma de pensar. Para Tocqueville el proceso democrático, más que un cambio en la forma legal, es, ante todo, un cambio en la sensibilidad, en la mentalidad.¹⁰ No es el cambio en la estructura política lo que realmente comienza la revolución democrática, sino el cambio que se da en el corazón y en la mente de los hombres—la transformación de las estructuras legales y políticas, indica Tocqueville, no deja de ser, a la larga, más que el resultado de ese primer cambio mucho más profundo e importante que se da, primero, en el carácter. La democracia, más allá de producir nuevas leyes:

«ha hecho nacer...una multitud de sentimientos y de opiniones que eran desconocidos en las viejas sociedades aristocráticas» y «[h]a destruido o modificado las relaciones que existían antaño y establecido otras nuevas». (DA EN:688)

En otras palabras, la verdadera y primera revolución democrática se produce en el hombre, y sólo después—y a consecuencia de esta transformación—en el estado político. La

⁹ «Para conocer la legislación [...] de un pueblo, hay que empezar por estudiar su estado social.» (DA EN:177)

¹⁰ Wolin dirá que la revolución democrática supone, sobre todo, «una forma diferente de participar en la vida». (2001:316)

revolución democrática, observa Tocqueville, en primer lugar hace nacer un nuevo tipo de hombre: un hombre que piensa, siente y se relaciona—con los demás y consigo mismo—de manera novedosa; de manera muy diferente a como lo hacía el hombre aristocrático.¹¹ Lo que Tocqueville retrata en su obra, más allá del cambio en la estructura política, es este cambio: el nacimiento de un nuevo tipo humano. En este sentido, Tocqueville estudia la democracia como «una fuerza cultural dominante». (Wolin, 2001:307)¹² Para Tocqueville es más interesante descubrir qué cambios se han dado en la sensibilidad, para comprender después qué consecuencias tenga este cambio en el ámbito político.¹³

El hecho de que el ser humano cambie de carácter en un momento dado,—de que muestra una sensibilidad, una mentalidad y unos hábitos que antes no tenía— se debe a los cambios que se dan en su contexto. Para Tocqueville el ser humano es un híbrido

¹¹ Indica Manent que lo que realmente se observa en la revolución democrática, y en el estudio tocquevilliano de esta revolución, es una «transformación del hombre». (1996:XIII)

¹² En este sentido, se puede considerar a Tocqueville como un etnólogo; tal como lo hace Riesman en su artículo “Tocqueville as Ethnographer”. (1961)

¹³ Lo confuso es que, a pesar de afirmar que el cambio social precede al cambio político, y que el cambio político sólo adquiere sentido por referencia al cambio social, Tocqueville procede en su obra analizando primero el cambio político—en el primer volumen—y luego el cambio social—en el segundo volumen. El propio Tocqueville es consciente de haber invertido este orden en su análisis: de haber descrito en primer lugar las consecuencias, y sólo en segundo lugar, las causas. Pero, a su parecer, este orden en la explicación es necesario debido a la dificultad mayor que supone describir el cambio «del alma» que el cambio de las instituciones políticas, que son mucho más visibles. (DA EN:691)

de naturaleza e historia, entre lo dado por esencia y lo desarrollado culturalmente:

«Tocqueville no concibe la naturaleza humana como una substancia definida a priori e inmutable, ni como un puro producto histórico. En conformidad con la tendencia general de su pensamiento, la naturaleza humana aparece simultáneamente como ya dada y en proceso de creación (...)» (2003: 258)

Nuestro autor no niega que exista una naturaleza humana común a todos los hombres; sin embargo, está seguro de que el ser humano se desarrolla de manera diferente en cada contexto específico. En función del contexto, el ser humano adquiere una sensibilidad concreta, un modo peculiar de pensar, unos valores determinados y un carácter particular. La naturaleza humana universal existe, pero se muestra siempre modificada por aquello que se aprende a través de la educación y los hábitos.¹⁴ Las distintas culturas, por tanto, desarrollan distintas maneras de ser humano: el hombre, asegura Tocqueville, «al civilizarse gana a la vez virtudes y vicios que no tenía; *se vuelve otro*[...]». (citado en Díez del Corral, 1989: 52)

La verdadera revolución democrática radica en la aparición de un nuevo tipo de hombre: «el *homo aequalis*». (Ronsanvallon, 2011: 37-38)

¹⁴ Mientras, «[l]a naturaleza humana es una», «la psicología varía según el contexto social», dirá Boudon. (2005:104) Taylor, por su parte, afirmará que cada cultura «representa diferentes maneras de ser humano». (1996:97)

1.2 El homo aequalis

Tocqueville comienza su obra afirmando:

«Entre las cosas nuevas que me llamaron la atención durante mi estancia en los Estados Unidos, ninguna me impresionó más que la igualdad de condiciones.» (DA EN:116)

A continuación prosigue declarando que este hecho—la igualdad—ejerce «una prodigiosa influencia [...] sobre el funcionamiento de la sociedad», que «encauza el espíritu público en una determinada dirección», que «imprime cierto aire a las leyes», «hábitos particulares a los gobernados» y que modifica tanto la sociedad civil como el gobierno. La igualdad, considera el autor, «[c]rea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica todo lo que no produce». (DA EN:116) Si el hombre democrático se distingue del hombre aristocrático, por tanto, es por la influencia que ejerce la igualdad en todos los aspectos de su vida: en como transforma todos sus rasgos hasta convertirlo en ese otro hombre hasta el momento desconocido.¹⁵

El paso de la aristocracia a la democracia, asegura Tocqueville, implica una gran subversión de valores; lo que se produce es una progresiva pérdida del «valor de la estirpe» (DA

¹⁵ Esta idea se refleja claramente en el hecho de que Tocqueville tenía intención, en un primer momento, de titular el segundo volumen de *La democracia en América* «*L'influence de l'égalité sur les idées et les sentiments des hommes*». (OCC VI 1:326)

EN:119) a favor del valor de la igualdad, que adquirirá cada vez mayor relevancia. La estirpe pierde valor en tanto que la nobleza se convierte en algo que puede adquirirse a través del esfuerzo personal. Como indica Tocqueville, en tiempos aristocráticos la nobleza sólo podía obtenerse por nacimiento: o se nació con ella o no y no se podía adquirir de ningún otro modo. El lugar de nacimiento ya señalaba un destino inamovible para la persona, marcada todo su modo de vida sin dejar espacio a ninguna elección, sin dejar ninguna alternativa.¹⁶ En cambio, en las sociedades democráticas la nobleza se convierte en algo que se puede adquirir mediante el mérito; de tal modo que la persona ya no tiene un destino adscrito por nacimiento, sino que puede ennoblecerse a través de su trabajo.

La posibilidad de ennoblecerse—algo totalmente imposible en un contexto aristocrático—cambiará radicalmente el modo de ser de los hombres, su modo de interpretar la vida y de moverse por el mundo. La comprensión que adquieren los hombres democráticos de que «nada les limita ni les fuerza a contentarse con su fortuna presente» (DA EN:754) les hace comportarse de un modo completamente diferente: los hombres ya no aceptan su destino de manera resignada sino que comienzan a ver el destino como algo que ellos mismos pueden forjar. Comienzan a sentirse como dueños y autores de sus propias vidas. El hecho de que los individuos ya no estén marcados fatalmente por su nacimiento, el hecho de que puedan ennoblecerse mediante su esfuerzo es el hecho central del

¹⁶ En este tipo de sociedades, afirma Tocqueville, «ninguno intenta ya luchar contra un destino inevitable». (DA EN:745)

sistema democrático. Es lo que Tocqueville llama «igualdad de condiciones» o «igualdad de oportunidades». En los sistemas democráticos—como indica Martineau—«cada ciudadano siente, o debería sentir, la gloriosa carrera que puede tener por delante», «sin impedimentos artificiales que no puedan ser superados». (2017:65)¹⁷

El ennoblecimiento, por tanto, es algo que sólo puede lograrse en un contexto de libertad. Sin libertad—es decir, mientras haya impedimentos artificiales—no se puede tener una sociedad democrática, pues los individuos no gozarían de libertad de oportunidades. Los sistemas democráticos se asientan, de este modo, sobre dos valores fundamentales: igualdad y libertad. Ahora bien, como veremos, estos valores no siempre se dan en una relación equilibrada. En ocasiones, de hecho, pueden absorberse o eclipsarse el uno al otro.¹⁸

Uno de los mayores problemas a que se enfrentan las sociedades democráticas proviene, precisamente, de la dificultad para equilibrar estos dos valores. El aspecto más conflictivo de las sociedades democráticas es que el valor de la igualdad es tan atractivo, y se defiende con tanto afán, que puede llegar a afirmarse

¹⁷ Estudiar la obra de Harriet Martineau en contraste con la de Tocqueville es realmente interesante; Martineau—mujer e inglesa—viajó a Estados Unidos en 1834 y publicó *Society in America* en 1837 y *How to Observe Morals and Manners* en 1838 y ofrece perspectivas muy diferentes en cuanto a ciertas cuestiones como la esclavitud o la vida de la mujer. Estudiar ambas visiones puede ayudar a adquirir, tal vez, una visión más ajustada de la sociedad norteamericana del momento.

¹⁸ Trataré este punto en el siguiente capítulo.

en detrimento de la libertad, como si una y otra fueran opuestas. La igualdad, señala Tocqueville, «suministra cada día una multitud de pequeños goces» muy notables, mientras que la libertad sólo muestra sus bienes «a la larga» y no siempre en una forma fácilmente reconocible. (DA EN:842) Es comprensible, por tanto, que los hombres democráticos tiendan a preferir la igualdad por encima de la libertad, aunque dejar de lado la libertad—advierte Tocqueville—es uno de los mayores errores que se puede cometer y enfrentaría a las sociedades democráticas terribles peligros.

Esta preferencia desequilibrada por la igualdad tiene que ver, de hecho, con la posibilidad del ennoblecimiento. En las sociedades democráticas la posición social ya no viene asignada desde el momento del nacimiento, sino que se puede mejorar mediante el esfuerzo personal: por mérito. «Dejad hacer a los hombres; se clasificarán a sí mismos según su capacidad(...)» (DA EN:755), afirma Tocqueville. Ahora bien, no es simplemente el trabajo o el mérito el que clasifica a los hombres, sino más bien, su correlato material—y acaso simbólico—: el dinero.¹⁹ Es el dinero que ganan con su trabajo—que se convierte en señal de su esfuerzo—el que se convierte en el criterio organizador de las clases sociales democráticas. La riqueza, por tanto, cobra una especial importancia en tiempos democráticos: adquirir riqueza se convierte en la clave para obtener la nobleza, para mejorar la posición social.²⁰

¹⁹ Simmel trabaja esta cuestión en su *Filosofía del dinero*.

²⁰ En tiempos aristocráticos la clase noble tenía, por supuesto, más riqueza que la clase baja; pero su rango no dependía directamente de su riqueza, sino que dependía únicamente de su estirpe. En tiempos democráticos, sin embargo, la riqueza—que es el signo visible del mérito y el esfuerzo—se convierte

Tocqueville advierte desde el comienzo de su obra que la actividad mercantil se convierte en las sociedades democráticas en el «nuevo camino que se abre hacia el poder». (DA EN:119) En este contexto, por tanto, no es de extrañar que los hombres democráticos desarrollen un espíritu materialista, que adquieran un gusto desmedido por la adquisición de riquezas, pues en estas sociedades «el dinero lo es todo». (DA EN:790)

Del excesivo gusto de los hombres democráticos por los bienes materiales surge el gran problema democrático: el individualismo. El hombre democrático, en tanto que se considera igualmente valioso que los demás como individuo, e igualmente libre para tratar de ennoblecerse—o lo que es lo mismo, para tratar de hacer fortuna—adquiere el hábito de volverse «hacia el comercio y la industria». (DA EN:920) Como *el dinero lo es todo* en las sociedades democráticas—se convierte en la clave para mejorar la posición social—, el hombre democrático tiende, por defecto, a poner toda su atención en adquirir cada vez más riquezas:

«Casi todos los deseos que pueden agitar el corazón humano se reúnen en el amor a las riquezas, que se convierte en la pasión madre y que se ve en las demás [pasiones democráticas][...]» (DA EN:921)

en el principio para establecer las posiciones sociales. Como indica Leroy, las riquezas cambian su estatuto al pasar de la aristocracia a la democracia ya que «pasan a ser el principio del poder, después de no haber sido más que su signo.» (1946, vol. I: 63)

La igualdad, aunque no lo haga de manera directa, al dar a todos los hombres—en principio—las mismas oportunidades de mejorar su posición mediante el trabajo—y la consiguiente adquisición de fortuna—acaba dando a los hombres un gusto por el negocio que puede resultar problemático.²¹ El problema se halla en que el comercio se vuelve tan atractivo para los hombres democrático que acaban dejando cualquier otro asunto de lado; en las sociedades democrática el comercio acaba atrayendo todas las miradas, todo el impulso y todas las pasiones enérgicas del individuo.²² El individuo democrático, que tiene energías limitadas, que es consciente de tener un tiempo limitado y que, de igual manera, sabe que todos compiten por los mismos recursos se centra—si se le deja—exclusivamente en hacer fortuna dejando de lado otras responsabilidades: entre ellas, su responsabilidad política.

«La vida privada»—indica Tocqueville—«es tan activa en los tiempos democráticos, tan agitada, tan llena de deseos y de trabajos, que los hombres casi no les quedan ya energías ni tiempo libre para la vida política.» (DA EN:1112)

El hombre democrático, de este modo, autorizado a hacer uso de todas sus capacidades para enriquecerse y mejorar su posición, tiende a dirigir todas sus energías hacia este objetivo,

²¹ «La igualdad [...] favorece al comercio, no directamente dando a los hombres el gusto por el negocio, sino indirectamente al fortificar y generalizar en sus almas el amor al bienestar.» (DA EN:921)

²² «En una democracia no hay nada mayor ni más brillante que el comercio. Es lo que atrae las miradas y el impulso del público y hacia lo que se dirigen todas las pasiones enérgicas.» (DA EN:922)

dejando de lado el ejercicio de su libertad política; esto es, de su ciudadanía. Es la propia estructura democrática la que hace que el individuo se vea fuertemente atraído por los bienes materiales y, en consecuencia, absorbido por sus intereses privados. El individualismo es, por tanto, un rasgo de carácter típicamente democrático²³ y consiste en la dificultad para equilibrar la vida privada y la vida pública, el interés privado y el interés público.²⁴ Mientras el egoísmo—«un vicio tan antiguo como el mundo»—«resea el germen de todas las virtudes», el individualismo, en primer término, no tiene por qué debilitar las virtudes privadas, pero establece una gran dificultad para el desarrollo de las virtudes públicas. (DA EN:847)

El hombre democrático, por tanto, es un hombre que tiene grandes dificultades para salir de su mundo privado e interesarse por los asuntos públicos; no ve fácilmente la conexión entre los asuntos privados y los asuntos públicos y no ve que su libertad depende, en gran medida, de su ejercicio activo como ciudadano, de que se comprometa con su comunidad en busca del bien común. Estas tendencias del espíritu democrático, como veremos, dejan al hombre—y a las sociedades democráticas—en una situación

²³ Los aristócratas, indica Tocqueville, «no conocían más que el egoísmo», «el individualismo es de origen democrático». (DA EN:846-847)

²⁴ «Individualismo significa atomización, encierro en lo privado y desafectos hacia lo público.» (Camps, 1993:14)

peligrosa, ya que pueden acabar conduciendo al despotismo fácilmente.²⁵

Esta tendencia, además, se ve reforzada por otros aspectos democráticos. Por un lado, la afirmación del valor de la vida individual—que es la propia base del pensamiento democrático— puede llevar al individuo a pensar, erróneamente, que es un ser completamente autónomo, que no necesita a nadie. Las ideas ilustradas, efectivamente, llevan a los hombres a desarrollar una gran confianza en sí mismos y en sus capacidades: el discurso intelectual les dice, al fin y al cabo, que no hay hombres superiores a otros, que todos tienen la misma capacidad para descubrir la verdad por sí mismos.²⁶ El individuo democrático es un individuo lleno de confianza en su propia capacidad intelectual, que encuentra en su propia razón «la fuente más visible y más próxima a la verdad». (DA EN: 698)²⁷ La dificultad, en este caso, está en que esa confianza en la propia voz puede ir acompañada de una desconfianza hacia la voz ajena. ¿Por qué iba a tener otro más razón que uno mismo si todos están igualmente dotados para encontrar la verdad? El «método filosófico» democrático—asegura Tocqueville—consiste en «buscar por sí mismo y sólo por sí mismo la razón de las cosas». (DA EN:696) El ejercicio de la razón se convierte en un esfuerzo

²⁵ En el epígrafe 1.3

²⁶ No se perciben «signos de una grandeza o de una superioridad indiscutibles» (DA EN:698) y, por tanto, no se establecen voces de autoridad fácilmente, ni se encuentran motivos para dudar de la propia voz.

²⁷ Al uso individualizado de la razón Tocqueville lo llama *racionalismo*, aunque admite utilizar el término sin comprenderlo bien. (DA EN:698)

solitario, que no atiende a sistemas, hábitos, opiniones de clase o de familia; la tradición se considera únicamente como un dato, y no como algo que hay que suscribir necesariamente sin pensarlo.²⁸ Por un lado, la Ilustración deja al individuo ante la «libertad intelectual»—que es algo muy positivo, pues permite librarse de ciertos prejuicios heredados—; por otro, puede hacer que el individuo confíe excesivamente en sí mismo y llegue a la idea errónea de no necesitar a los demás para nada. Este aspecto es lo que distingue, entre otras cosas, al individualismo del egoísmo: el individualismo, indica Tocqueville, es «un juicio erróneo», más que «un sentimiento depravado». (DA EN:847)²⁹

Otro rasgo democrático que puede impulsar a los ciudadanos hacia el individualismo es la ausencia de clasificaciones sociales fijas; la ausencia de vínculos sociales pre-establecidos. Mientras el sujeto aristocrático sabe desde el nacimiento cuál es su lugar en la sociedad y cómo debe relacionarse con los demás—sean miembros de su misma clase o miembros de otras clases—el hombre democrático no puede apoyarse en este tipo de guías: no cuenta con esas convenciones pre-fijadas que le orienten en el trato con los demás. Esta ausencia de pautas ya dadas dejan al individuo democrático en un estado de desorientación, sin saber bien qué le

²⁸ En este caso, se corre el riesgo de acabar cayendo en el dogmatismo: «...se aferran a sus opiniones tanto por orgullo como por convicción. Las aman porque les parecen justas y también porque son de su elección, y las consideran no sólo algo verdadero, sino también algo que les es propio.» (DA EN:264)

²⁹ La esperanza que alberga Tocqueville, como veremos, es que un error de juicio es mucho más fácil de corregir que un vicio del corazón.

corresponde, sin saber bien qué debe a los demás—si es que debe algo—. Ante esta dificultad, ante el gran esfuerzo que supone elaborar los vínculos por uno mismo, sin esas pautas ya dadas, el individuo puede optar por retirarse a su vida privada.³⁰

Pese a todas las dificultades que el individuo democrático encuentra para establecer vínculos con los demás—o para comprender cómo está vinculado con los demás—, también adquiere una nueva capacidad para sentir simpatía por los otros. Los hombres democráticos, especialmente frente a los hombres aristocráticos, tienen una mayor capacidad para sentir a los otros como semejantes: los hombres aristocráticos se sentían unidos a los de su misma clase por un «sentimiento fraternal», pero apenas podían considerar como hombres a todos los demás. (DA EN:935) Sin embargo, los hombres democráticos tienen «una sensibilidad más amplia» y son más capaces de ver a todos los demás individuos como semejantes. (DA EN:939) La simpatía, asegura el autor, es una capacidad que, de hecho, sólo puede llegar a desarrollarse plenamente en las sociedades democráticas.³¹ En las sociedades aristocráticas, existe tal distancia entre los hombres de distintas clases «que se diría que hay tantas humanidades distintas como clases.» (DA EN:722) El hombre aristocrático es incapaz de comprender cómo piensa o cómo se siente un hombre de otra clase:

³⁰ Este factor adquirirá gran importancia en el caso francés, como veremos a continuación.

³¹ «Simpatía. Es una palabra democrática. Solamente hay simpatía real para los semejantes y los iguales.» (DAEN:937)

«En un pueblo aristocrático, cada casta tiene sus opiniones, sus sentimientos, sus derechos, sus costumbres, su existencia aparte. Así, los hombres que la componen no se parecen a todos los demás, no tienen la misma manera de pensar ni de sentir, y sólo con dificultad creen formar parte de la misma humanidad.

No pueden comprender bien lo que experimentan los otros ni juzgarlos por sí mismos.» (DA EN:937)³²

Sin embargo, el hombre democrático, que parte de la idea ilustrada de que todos los seres humanos nacen iguales, «puede juzgar en todo momento las sensaciones de todos los demás. Echa una mirada rápida sobre sí mismo y ello le basta.» (DA EN:939-940) Si la llegada de la democracia destruye los vínculos de clase, también crea un cierto tipo de proximidad entre todos los hombres, de tal modo que en las sociedades democráticas «cada uno, al verse a sí mismo, ve al momento a todos los demás.» (DA EN:808) Esta ampliación de la sensibilidad, hace que el individuo tenga una mayor

³² De este modo, Tocqueville considera que Mme. de Sévigné—que escribía en sus cartas lo siguiente: «No tenemos tantos ajusticiados en la rueda, uno cada ocho días; para entretener a la justicia. Es cierto que la horca me parece ahora un relajamiento» (DA EN:939)—, no era «un criatura egoísta y bárbara», sino que era una mujer de su tiempo que, por pertenecer a una sociedad aristocrática, «no entendía claramente lo que era sufrir cuando no se era un gentilhombre.» (DA EN:939)

capacidad para sentir compasión, incluso por sus enemigos.³³ Esto les da una cierta actitud bondadosa hacia los demás:

«En los siglos democráticos, los hombres raramente se sacrifican los unos por los otros, pero muestra una pasión general por todos los miembros de la especie humana. No se les ve infligir males inútiles y cuando, sin perjudicarse mucho a sí mismos, pueden aliviar los dolores de los otros se complacen en hacerlo. No son desinteresados, pero son bondadosos.» (DA EN:940)

No se trata, por tanto, de que el individuo democrático tenga, por carácter, una imposibilidad para vincularse con los demás: de hecho, tiene una nueva sensibilidad que le habilita para vincularse con mucha más gente; no obstante, el obstáculo está en que también hay muchos elementos de la vida democrática que parecen impulsarle hacia la vida privada. Una de las dificultades que Tocqueville observa en la vida democrática es que, mientras los vínculos naturales parecen estrecharse, los vínculos políticos van disolviéndose.³⁴ Los hombres democráticos, es cierto, se sienten unidos entre sí porque sienten que comparten una misma naturaleza—algo que no eran capaces de sentir los hombres aristocráticos—, sin embargo, no tienen nociones claras de que

³³ «En vano se tratará de extraños o de enemigos: la imaginación los coloca pronto en su sitio. Une a su piedad algo personal y que le hace sufrir como propio el descuartizamiento del cuerpo de sus semejantes.» (DA EN:940)

³⁴ «La democracia relaja los vínculos sociales, pero estrecha los naturales.» (DA EN:978)

existan vínculos políticos entre ellos. No saben con seguridad qué responsabilidades tienen para con los demás, ni si les deben algo.

En este punto se encuentra una de las grandes ambigüedades del sistema democrático: en esta tensión que hay entre acercamiento y distanciamiento de los individuos. Por un lado, están todos más cerca los unos de los otros, pero, por otro lado, no saben cómo tienen que relacionarse entre sí, porque ya no cuentan con convenciones sociales fuertemente establecidas que les sirvan de guía.³⁵ Mientras el estrechamiento de los vínculos naturales podría, en teoría, darnos una base para establecer una vida de comunidad, el debilitamiento de los vínculos políticos hace que la convivencia con personas ajenas al entorno familiar o más íntimo se vuelvan complicadas.³⁶

³⁵ En esta ambigüedad está una de las claves de la caída en el individualismo. Freud relaciona el estrechamiento de los vínculos naturales con la necesidad de aislarse del resto del mundo: «Cuanto más íntimos sean los vínculos entre los miembros de la familia, tanto mayor será muchas veces su inclinación a aislarse de los demás, tanto más difícil les resultará ingresar en las esferas sociales más vastas.» (2010:102) Frente a la desorientación que el individuo siente en la esfera social amplia, es probable que tienda a refugiarse en su ámbito privado o doméstico, donde se sentirá más seguro.

³⁶ Sennett trabaja esta idea con profundidad en su obra, *El declive del hombre público*. (2011)

1.3 El riesgo del despotismo

El estado político, tal como expresaba Tocqueville, «no puede dejar de convertirse en la expresión y la imagen de la sociedad civil». (DA EN:973) Por tanto, una nación con un estado social igualitario, donde se valora por encima de todo la igualdad de los individuos, no puede dejar de buscar la igualdad en el plano político. Mientras que «la democracia constituye el estado social», el dogma de la soberanía del pueblo [constituye] el derecho político». (DA EN:178-179) Ahora bien, la soberanía del pueblo es sólo una de las posibles respuestas políticas al estado social democrático, no la única. La igualdad en el plano político se puede adquirir de dos formas: «Pueden tener todos los mismos derechos o estar privados de derechos por igual». (DA EN:123) Dicho en otros términos, o bien se puede optar por una soberanía del pueblo, o bien, por el despotismo. El despotismo no es una forma política contraria al estado social democrático; de hecho, la democracia y el despotismo son dos formas que «se complementan y ayudan entre sí de una manera funesta». (DA EN:853)

El *homo aequalis*, como hemos visto, tiene una tendencia a abandonar los asuntos públicos. Su gusto exagerado por el bienestar material le lleva a dirigir todas sus energías hacia la industria y a dejar de lado los deberes cívicos. Para un hombre así, cautivado por los placeres de la vida privada, la vida política no tiene ningún atractivo; de hecho, «el ejercicio de sus deberes políticos les parece un contratiempo molesto que les distrae de su industria». (DA EN:903) Siendo así, los individuos democráticos «dejan escapar voluntariamente sus derechos» para poder dedicarse a la búsqueda

de la fortuna y se entregan «al primer amo que se presenta». (DA EN:903) El individuo democrático, por tanto—excesivamente atraído por la industria—tiene constantemente la tentación de dejar el poder en manos de otros.³⁷

El gusto por el bienestar material y por la industria, además, da a los hombres democráticos un gusto por el orden que también puede acabar allanando el camino al despotismo. La pasión comercial, advierte Tocqueville, lleva a los individuos democráticos a apreciar «la regularidad de las costumbres» pues ésta, como ya viera Hume, «funda los buenos negocios» (DA EN:497); por esta razón, en las sociedades democráticas:

«Todas las virtudes pacíficas que tienden a conceder un funcionamiento regular al cuerpo social y a favorecer los negocios deben ser especialmente honradas [...] y no se podría desdeñarlas sin caer en el desprecio público.» (DA EN:1030)

Su gusto por el bienestar material y su espíritu industrial, por tanto, «quita poco a poco el gusto por las emociones violentas y [...] sugiere el placer por los goces tranquilos.» (DA EN:935) Ahora bien, aunque «la paz pública es un gran bien» (DA EN:904), Tocqueville asegura que un excesivo amor al orden puede convertirse en un rasgo peligroso para la sociedad. En una sociedad donde se aprecie demasiado el orden, los ciudadanos llegarán a

³⁷ Constant también detectaría este problema: «El peligro de la libertad moderna consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político.» (1989:282-283)

preferir la calma a la libertad, o incluso llegarán a ver la libertad como un peligro en lugar de verla como un bien. En una sociedad donde se prefiera la regularidad de las costumbres al ejercicio de la libertad política, los individuos «no pedirán nada mejor que dormirse apaciblemente en brazos del despotismo» (DA EN:123)

El individuo democrático, por lo tanto, por sus propios rasgos de carácter—por los propios rasgos que la democracia inscribe en su espíritu—tiene siempre la tentación de abandonar su libertad política y dejar el poder en manos de un déspota. El déspota, consciente de esta tendencia y deseoso de aprovecharse de ella, se presenta ante los individuos democráticos como un agente dispuesto a llevar a cabo la pesada tarea del gobierno, la labor que nadie quiere realizar. De este modo, el tirano parece, a ojos de los individuos democráticos, como alguien liberador, un agente estabilizador de la sociedad; alguien que se ocupa de asegurar el buen funcionamiento de la sociedad—y por tanto, el buen funcionamiento del mercado—para que todos los demás puedan dedicarse a sus vidas privadas despreocupadamente. La pasión por el bienestar material, en tanto que lleva a los individuos democráticos a preferir la comodidad y el gobierno de un déspota al ejercicio de su libertad política, se convierte en «la madre de la servidumbre». (AR II:140)

Las sociedades democráticas deben tener siempre presente el riesgo del despotismo, pues es su propio carácter el que les arrastra hacia él. El despotismo puede tomar, además, dos formas:

el gobierno tiránico y absoluto de un solo poder o el gobierno tiránico y absoluto de un solo hombre.(DA EN:1148)³⁸

1.3.1 La tiranía de la mayoría

La tiranía de la mayoría, indica Tocqueville, podría convertirse fácilmente en el reflejo político del estado social democrático. «[L]a teoría de la igualdad aplicada a las inteligencias» hace que se comience a valorar la opinión de los grupos numerosos más que la de los grupos pequeños o la de los individuos solitarios:

«El imperio moral de la mayoría se basa en parte en la idea de que hay más inteligencia y sabiduría en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número de los legisladores más que en su selección.» (DA EN:449)

En tiempos democráticos, por tanto, la opinión de la mayoría adquiere un mayor peso moral que la opinión de la minoría. Y en sociedades como la estadounidense, observa Tocqueville, donde se da una soberanía del pueblo—donde el pueblo no sólo

³⁸ «El despotismo está a ambos extremos de la soberanía, cuando reina uno solo o cuando gobierna la mayoría. El despotismo se liga a la omnipotencia, cualquiera que sea su representante.» (DA EN:455) Tocqueville considera que la tiranía de la mayoría es más probable en Estados Unidos, donde los ciudadanos sí que tienen el gusto y el hábito de participar en los asuntos públicos, mientras que la tiranía de uno solo es más probable en Francia, donde los individuos tienden más a aislarse en sus asuntos privados.

vota a los representantes, sino que elabora las leyes y tiene también un gran poder ejecutivo, la mayoría puede llegar a convertirse en una especie de monarca absoluto.³⁹ El despotismo que ejerce la mayoría, sin embargo, no es como el que se ha visto en otros tiempos, sino que es un *despotismo intelectualizado* (DA EN:461), que Tocqueville considera mucho más peligroso que otros por ser más difícil de detectar y más difícil de combatir. Mientras el despotismo de un monarca absoluto dice «Pensad como yo o moriréis», el despotismo de la mayoría dice: «Sois libres de no pensar como yo. Vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis, pero a partir de ese día sois un extraño entre nosotros[...]» (DA EN:460)

La mayoría, de este modo, ejerce su poder más sobre las mentes que sobre los cuerpos, más sobre los pensamientos que sobre las conductas. Lo que tiene la mayoría es un inmenso «poder de opinión»; no permite que se exprese—y en cierta medida, no deja que se desarrolle—ningún pensamiento que disienta del suyo. Mientras la mayoría aún no ha formulado su opinión, mientras «se muestra dudosa», todavía se puede hablar, se puede negociar una interpretación; sin embargo «desde que se ha pronunciado irrevocablemente, todos se callan y amigos y enemigos parecen entonces unirse a su carro de común acuerdo.» (DA EN:459) Discutir la opinión de la mayoría se muestra como algo infructuoso

³⁹ «no hay monarca tan absoluto que pueda reunir en su mano todas las fuerzas de la sociedad y vencer las resistencias como lo puede hacer una mayoría revestida del derecho a hacer las leyes y ejecutarlas[...]» (DA EN:459)

y hasta peligroso, pues puede acabar en ese «extrañamiento» del cuerpo social.

La voz de la mayoría se convierte, en las sociedades democráticas, en la única voz con autoridad—con peso moral—, por lo que sus decisiones se vuelven irrevocables y «su fuerza irresistible». (DA EN:456) Es de ese modo cómo el poder la mayoría acaba destruyendo la libertad: impidiendo que surja o se exprese un pensamiento diferente.⁴⁰ La mayoría, por tanto, no actúa atando los cuerpos, sino que «traza un círculo formidable alrededor del pensamiento» (DA EN:460). No sólo impide ciertos actos, sino que, yendo aún más allá, impide que surja el deseo de actuar contra ella. La minoría, o el individuo aislado—consciente de no tiene fuerza suficiente para ejecutar ningún cambio frente a la mayoría—«se doblega [...] y vuelve al silencio». (DA EN:460)⁴¹ Siendo así, cuando la mayoría se pronuncia claramente a favor de una opinión, «la opinión opuesta no encuentra entonces ya medio de expresarse y los que la comparten se callan mientras sus adversarios triunfan en voz alta.» (DA EN:365)⁴²

⁴⁰ «No conozco país en el que reine, en general, menos independencia de espíritu y verdadera libertad de discusión que en América.» (DA EN:459)

⁴¹ Aquí Tocqueville anticipa la idea de Elisabeth Noelle-Neuman en “La espiral del silencio”.

⁴² De este modo, «el apoyo popular se convierte en un mero eco de la tiranía. Logra instaurarse impidiendo o destruyendo las mismas cualidades del juicio de los que depende la democracia: la libertad queda sustituida por la intimidación y la persuasión; la reflexión, por la histeria; la inteligencia por la censura.» (Barton Perry, 1944:494)

El poder de la mayoría no sólo es terriblemente fuerte, sino que también es casi imposible de disolver, precisamente porque imposibilita el desarrollo de una crítica.⁴³ Al gran poder moral de la mayoría—que se sustenta sobre la teoría de la igualdad intelectual de los individuos—se suma, de nuevo, un rasgo del carácter democrático que ayuda a que este poder se desarrolle: el gusto de los individuos democráticos por el bienestar material y por la comodidad. Como hemos visto, los individuos democráticos prefieren, por lo general, dedicar el máximo de sus energías a la industria y no detenerse demasiado en otras actividades. Esto mismo sucede con la labor intelectual: los individuos democráticos prefieren aceptar verdades generales y prefieren adoptar la opinión de la mayoría como cierta que llevar a cabo un esfuerzo individual para encontrar la verdad. De este modo:

«La fe en la opinión común es la fe de las naciones democráticas. La mayoría es el profeta. Se la cree sin razonar. Se la sigue con confianza, sin discutir. Ejerce una presión inmensa sobre las inteligencias individuales. El imperio moral de la mayoría está llamado quizá a reemplazar hasta cierto punto a las religiones [...] Será un cambio de poder más que una destrucción de poder.» (DA EN:713-714)⁴⁴

⁴³ Ciertos pensamientos dan la impresión de desaparecer de repente de la memoria de los hombres.»; el silenciamiento que produce la mayoría es un tipo de censura «mil veces más poderosa que la ejercida por el poder.» (DA EN: 365)

⁴⁴ Tal como indica Barton Perry, las sociedades individualistas están predispuestas a un «intuicionismo crédulo que multiplica los axiomas incuestionados.» (1944:416-417)

Cuando es la mayoría quien hace la ley, y quien decide qué es lo conveniente para la nación, el individuo o la minoría apenas puede nada contra ella. Es evidente, sin embargo, que la mayoría defiende sus intereses, y que sus intereses no son los únicos existentes en la sociedad. Tocqueville no puede dejar de ver en esta forma de poder un abuso. Tocqueville detecta que, donde reina la mayoría, «toda la política se reduce a una cuestión de aritmética.» (AR II:55-56)⁴⁵

Ante el poder de la mayoría, el hombre democrático tiende a pensarse débil e impotente: «la imaginación de los hombres se encoge cuando piensan en ellos mismos y se extiende indefinidamente cuando piensan en el Estado.» (DA EN:775) Cuando prima el poder del número, el individuo se siente cada vez más pequeño, más incapaz. Esta sensación puede conducir a los ciudadanos a la apatía, a la inacción, que es clave para que el despotismo se mantenga. En este contexto, Tocqueville considera especialmente importante recuperar la libertad de pensamiento y la libertad de discusión⁴⁶: encontrar contrapesos al poder de la mayoría. Tocqueville asegura que la separación de poderes, la

⁴⁵ Flaubert lo formulará de un modo muy similar en una carta a George Sand en 1871: «el número domina al espíritu».

⁴⁶ «[...] es la esencia misma del gobierno que los actos de la administración sean discutidos, censurados, atacados por la ciudadanía. Esto no tiene nada de revolucionario. Es la dinámica ordinaria de la sociedad [democrática], es su orden legal. (OCC III, 2:109)

independencia del poder judicial⁴⁷, la libertad de asociación⁴⁸ y la libertad de prensa son las instituciones que mejor pueden servir a esta causa.

«El gran peligro de las edades democráticas», tal como lo expresa Tocqueville, es que el todo social destruya a las partes, que el individuo se vea absorbido por la mayoría y se convierta en parte de una masa,⁴⁹ en la que el individuo ya no pueda nada. Hay que recuperar, asegura el autor, una afirmación sana del individuo (OCC VI, 1:52) y hay que enseñarle también a asociarse con otros para defender sus ideas sin convertirse en masa. Sin perder su individualidad.

⁴⁷ «el poder judicial es una barrera edificada adrede contra la omnipotencia de la mayoría». (DA EN:260)

⁴⁸ La asociación no sólo hace que la idea crezca por el número de personas que la defienden al mismo tiempo, sino que también contribuye a que la idea se formule con mayor claridad. «Cuando una opinión está representada por una asociación ésta está obligada a adoptar una forma más clara y precisa.» (DA EN:376)

⁴⁹ «Cuando... todos los ciudadanos son independientes los unos de los otros y cada uno de ellos es débil, no se descubre nadie que ejerza un poder muy grande, ni sobre todo muy duradero, sobre la masa. A primera vista los individuos parecen completamente impotentes ante ella...» (DA EN: 824)

1.3.2 El individualismo y la tiranía

La tiranía de la mayoría, piensa Tocqueville, es sólo una de las posibles formas que puede tomar el despotismo en las naciones democráticas; sin embargo, el ideario democrático también abre el camino a otra forma de despotismo: el despotismo de uno solo. La tiranía de la mayoría, indica el autor, es más probable en naciones donde hay un hábito arraigado de participación en los asuntos políticos—como en Estados Unidos—, mientras que la tiranía de un solo tiene más posibilidad de instaurarse en naciones donde se da un fuerte individualismo y muy poco gusto por el ejercicio de la libertad política—como sucede en Francia.

Como hemos visto, el individuo democrático a menudo se ve absorbido por los placeres privados y, consciente de que no tiene mucho tiempo y de que compite con todos los demás ciudadanos por los mismos recursos, a menudo decide invertir sus energías en la industria y dejar de lado los asuntos políticos. Tiende a preferir, como he expuesto, la comodidad al ejercicio de la libertad política. El deseo de comodidad es tan fuerte—y tan fuerte también el gusto por la regularidad de las costumbres, que beneficia a la industria—que el individuo democrático deja fácilmente el poder político en manos de quien quiera tomarlo. El déspota, obviamente, puede beneficiarse de esta situación: no tiene que hacer mucho esfuerzo para hacerse con el poder, puesto que los individuos están pre-dispuestos a dejarlo en sus manos.

En un contexto tal, al déspota le resulta fácil hacerse con el poder y asegurar a la ciudadanía que gobierna en su nombre; pero

Tocqueville se apresura a señalar que un gobierno que sigue las voluntades del pueblo no es «un gobierno que se limita solamente a mandar en nombre del pueblo». (DA EN:413) Al tirano, en este contexto, le basta con afirmar que hace todo por la seguridad y la comodidad de los individuos; si les convence de que todo lo hace por garantizar el disfrute de sus vidas privadas, los individuos apenas se opondrán a que tome el poder. Como indica Tocqueville, en una sociedad individualista, al déspota «le basta con que no pretendan dirigir ellos mismos [los ciudadanos]». (DA EN:852) «Nadie desea más que él que los pueblos se diviertan con tal de que no piensen más que en divertirse[...]» (DA EN:1151)

Lo que desea el déspota es, precisamente, aprovecharse de las tendencias individualistas de los ciudadanos democráticos, y por tanto, trata de fomentarlas lo más posible. No sólo aprovecha que los hombres están ya aislados para hacerse con el poder, sino que les anima a seguir aislados, a que no ejerzan su libertad política. El tirano, observa Tocqueville, produce una inversión en el discurso político y afirma que la indiferencia es, en lugar de un vicio, «una especie de virtud pública» (DA EN:853) El despotismo, pues, procede de la siguiente manera:

«Llama espíritus turbulentos e inquietos a los que pretenden unir sus esfuerzos para crear la prosperidad común y cambiando el sentido de las palabras, llama buenos ciudadanos a los que se encierran estrictamente en sí mismos.» (DA EN:852)

Para Tocqueville, este discurso encierra una gran falsedad, pues no se puede llamar ciudadano al individuo que deja de lado la libertad política y que prefiere perseguir sus intereses privados a

hacer ejercicio de sus derechos políticos.⁵⁰ «El espíritu de ciudadanía es inseparable del ejercicio de los derechos políticos» (DA EN:434), asegura. En una sociedad donde los individuos no hagan este ejercicio, por tanto, desaparecerán los ciudadanos y sólo quedarán siervos de un déspota.

La democracia, que introduce las tendencias individualistas en el carácter de los ciudadanos—que le inspira el gusto por la industria, por el bienestar material, por la comodidad, que destruye los vínculos políticos fijos—, sin pretenderlo, prepara el terreno al despotismo. Cuanto más se agudice la tendencia al individualismo, tanto más fácil será que se imponga la tiranía y tanto más difícil será disolverla. Por esta razón Tocqueville pone tanto énfasis en la importancia de contrarrestar esta tendencia del espíritu; en encontrar instituciones que fomenten la vinculación de los individuos entre sí y el trabajo por el bien común; en desarrollar el gusto de los individuos por el ejercicio político. Sólo desarrollando el espíritu de ciudadanía se podrá poner freno al despotismo en las sociedades democráticas.

⁵⁰ «Cuando un hombre ha llegado a ese punto le llamaré, si se quiere, habitante pacífico, honesto colono, buen padre de familia. Me presto a todo con tal de que no se me obligue a darle el nombre de ciudadano.» (DA EN:434)

1.4 Una nueva ciencia política

*«No se puede tener ya más que el despotismo o la república.» (DA
EN:125)*

En el plano político, anunciaba Tocqueville, hay dos formas de conseguir la igualdad: o dar a todos poder por igual o arrebatar a todos el poder por igual; o soberanía del pueblo o tiranía. El estado social democrático se vería satisfecho con cualquiera de esas formas; y Tocqueville teme que se pueda optar por el despotismo en lugar de por la república. De hecho, el miedo de Tocqueville es que considera que es mucho más fácil caer en el despotismo sin apenas percibirlo que construir una república: mientras que lo primero es algo que sucede cuando los ciudadanos se relajan, lo segundo necesita un esfuerzo consciente y mantenido por su parte. Como hemos visto, en una sociedad donde los individuos tienden a preferir la comodidad, no es fácil convencerles de que se comprometan con la vida política de manera activa.

Es esta falta de compromiso en el plano político lo que Tocqueville ve como el verdadero problema de fondo de las sociedades democráticas: el rasgo que realmente hay que modificar si se quiere encontrar un buen escudo contra el despotismo. Sólo cuando el ciudadano adquiriera el gusto de participar en los asuntos comunes—esto es, cuando adquiriera el gusto de ser verdaderamente ciudadano—la sociedad estará protegida de la llegada de la tiranía. Para Tocqueville está claro que hay que construir y fomentar este

gusto, pues no se da de forma espontánea en las sociedades democráticas. Las tendencias individualistas son tan fuertes y tan propias del espíritu democrático que «[s]i los hombres de los países democráticos fuesen abandonados por completo a sus instintos naturales llegarían [...] a no conocerse.» (DA EN:853)

Lo que Tocqueville detecta, por tanto, es la necesidad de intervenir para re-educar el carácter democrático, para reformar sus gustos y redirigir sus instintos, que dejados a la espontaneidad llevarían, con mucha probabilidad, a la disolución del cuerpo social y al despotismo. Esta reforma sólo se puede llevar a cabo desde la educación y la construcción de nuevos hábitos. La clave para que el despotismo no se haga tan atractivo para los hombres democráticos está en dar con nuevas instituciones que fomenten este gusto por la libertad política y que animen al individuo a salir de sí mismo. Que fomenten su sociabilidad y le impulsen a comportarse como un verdadero ciudadano. Ahora bien, para Tocqueville está claro que no se puede resolver esta cuestión acudiendo a instituciones antiguas—a instituciones aristocráticas. El problema del individualismo, señalaba Tocqueville, es propio de las sociedades democráticas—nuevo—, y por ello debe resolverse de manera creativa, con nuevas instituciones:

«El mundo político cambia. En adelante es preciso buscar nuevos remedios para males nuevos.» (DA EN:1172)

Las instituciones para resolver este problema, que es eminentemente democrático, han de ser democráticas. Del mismo modo que Tocqueville aseguraba que no tenía sentido tratar de trasladar las instituciones de una nación a otra, porque cada nación tiene su particular sensibilidad, no tiene sentido tratar de traer a un

mundo democrático instituciones aristocráticas, pues éstas no se adaptarían bien a la sensibilidad de las nuevas sociedades. Este tipo de instituciones, que no se amoldan bien a los valores de los tiempos, no pueden funcionar bien: o se eliminarán pronto o causarán reacciones violentas. Tratar de introducir «un átomo de aristocracia» en una sociedad democrática, afirma Tocqueville, sería introducir «un elemento de ruina». (OCC III, 3:83)⁵¹

Es necesario encontrar, por tanto, «una ciencia política nueva» para:

«Instruir la democracia, reanimar, si es posible, sus creencias, purificar sus costumbres, regular sus movimientos, sustituir poco a poco su inexperiencia por la ciencia de los asuntos públicos y sus ciegos instintos por el conocimiento de sus verdaderos intereses; adaptar su gobierno a las épocas y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres[...]» (DA EN:126)

Tocqueville pretende, a lo largo de toda su obra, dar claves para la construcción de esa nueva ciencia: «indicar a los hombres cómo hacer para escapar a la tiranía» (OCC XIII 1:431-432)⁵² En su viaje a Estados Unidos, encuentra una cultura diferente de la francesa, que tiene unas tendencias diferentes en su espíritu—el estadounidense, veremos más adelante, tiene un gusto por la

⁵¹ Tocqueville afirma que hay que «servirse de la democracia para moderar la democracia.» (DA EN:1176)

⁵² «Esta es, pienso, la idea general en la que cabe resumir mi libro» (OCC XIII 1:431-432)

participación política que los franceses todavía no han adquirido— y que, para su buena fortuna, les conduce más a la república que al despotismo. En la sociedad estadounidense también encuentra una serie de instituciones que pueden ayudar a fomentar el espíritu cívico y la sociabilidad, y, si bien considera que no tiene sentido tratar de trasladar las instituciones de una nación a otra tal cual, acepta que se puede aprender de ellas y «tomar prestados sus principios» aunque «no tanto los detalles de sus leyes». (Prólogo a la duodécima edición de *La democracia en América*, citado en Craiutu & Jennings, 2009:375-376)⁵³

Si bien «las costumbres y las leyes de los americanos no son las únicas que pueden convenir a los pueblos democráticos», Tocqueville considera que su ejemplo sirve, por lo menos, para entender que «no hay que desesperar de regular la democracia con la ayuda de las leyes y las costumbres.» (DA EN:531) Lo que es una equivocación, advierte Tocqueville, es tratar de anular las ideas democráticas, tratar de extirpar los rasgos de carácter y las pasiones ya adquiridas. La nueva ciencia política no debe pretender «inspirar [...] una especie de desprecio por los bienes materiales», ni «preparar grandes sacrificios», ni «refinar las costumbres» o «elevar las maneras» (DA EN:445); más bien, señala Tocqueville, debe reorientar las pasiones existentes para lograr que se vuelvan

⁵³ «En la sociedad democrática, los hombres sienten la irresistible tentación de olvidar que son animales políticos. Hay que recordárselo, no con discursos, sino por medio de instituciones, costumbres, que por así decirlo los fuercen a ser libres, al obligarlos a participar conjuntamente en la gestión de sus asuntos. Éste es el arte de la democracia, que tan tempranamente perfeccionaron los estadounidenses.» (Manent, 2003:146)

beneficiosas para la sociedad. «La nueva ciencia política que Tocqueville pretende crear [...] será, por tanto, un arte de las pasiones, que no tratará de suprimirlas, sino de re-orientar su flujo.» (Antoine, 2003:61)

Tocqueville examina detenidamente en su obras todas las instituciones que pueden contrarrestar la «apatía general» que puede llevar al despotismo.⁵⁴

1.4.1 La libertad política

«...para combatir los males que puede producir la igualdad no hay más que un remedio eficaz: la libertad política.» (DA EN:857)

Dado que el individualismo lleva a los hombres democráticos a centrarse en sus vidas privadas y a dejar de lado los

⁵⁴ «No se puede decir de una manera absoluta y general que los mayores peligros de nuestros días sean el libertinaje o la tiranía, la anarquía o el despotismo. Lo uno y lo otro son igualmente de temer y pueden surgir tan fácilmente de una misma causa, que es la apatía general, fruto del individualismo. [...] Lo que importa combatir es menos la anarquía o el despotismo que la apatía, que puede crear indistintamente la una o el otro.» (DA EN:1190)

asuntos públicos,⁵⁵ Tocqueville considera fundamental establecer instituciones que permitan a los ciudadanos hacer uso de su libertad política e incluso les fuerce a ello si es necesario: sólo si la utilizan en la práctica, sólo a través del hábito, los individuos llegarán a entender que es un bien, llegarán a amarla, y aprenderán a defenderla por sí mismos. Fomentar en los ciudadanos el gusto por la libertad política sería la mejor manera de contrarrestar las tendencias individualistas de su espíritu y mantener a raya el despotismo.

La misión de las instituciones democráticas es «sostener la libertad durante esos intervalos en que el espíritu humano se aleja de ella, y [...] darle una especie de vida vegetativa que le sea propia para que el tiempo vuelva a ella.» (AR I:40) Cuando el pueblo no siente de manera espontánea el gusto por la libertad—que es lo único que puede proteger del despotismo—hay que educarle para desarrollar este gusto de manera artificial. Tal como explica Eduardo Nolla:

⁵⁵ Como indica Offe, en tiempos democráticos se produce una «pérdida de las virtudes republicanas»; se abandonan los compromisos públicos para perseguir la fortuna privada y se llega a una «autoenajenación política». (2006:35)

«Desaparecido o en peligro el sentimiento de la libertad, se ve forzado Tocqueville a crear instituciones que puedan producir las condiciones para la libertad, esperando que eventualmente las instituciones provoquen el sentimiento y la pasión en trance de desaparecer. La libertad será, en el futuro, un producto del arte. Si el estado social aparta a los hombres, es preciso que el estado político los una; si la sociedad destruye las pasiones y promueve los intereses, el estado político ha de crear las pasiones y apartar del bienestar económico.» (DA EN:108-109)

Si bien es cierto que el individuo democrático, dejado a sus instintos, tiende a despreciar la libertad política, Tocqueville cree que el hombre puede llegar a amar la libertad si se le «fuerza» a utilizarla en la práctica de manera habitual. Para nuestro autor este aprendizaje, verdaderamente difícil,⁵⁶ sólo puede darse a través del ejercicio práctico: sólo al comportarse como ciudadanos los individuos democráticos comprenden lo importante que es la ciudadanía y llegan a amarla. Sólo «participando en la legislación el individuo aprende a conocer las leyes» y sólo «gobernando como se instruye en las formas del gobierno». Aunque el estudio puede preparar a los hombres para recibir ciertos hábitos, Tocqueville considera que «la verdadera cultura nace principalmente de la experiencia». (DA EN:522)⁵⁷

⁵⁶ «No hay nada más duro que el aprendizaje de la libertad». (DA EN:439)

⁵⁷ La educación literaria, si bien puede complementar el aprendizaje práctico, en ningún caso, puede sustituirlo: «si no se hubiese acostumbrado poco

Cuando se permite y se incentiva el uso de la libertad política, cuando se anima al individuo a hacer uso de su independencia y se le invita a resolver problemas sin la asistencia del gobierno, es cuando el individuo capta de manera evidente y directa que está en una relación de co-dependencia con los demás miembros de la sociedad.⁵⁸

Desde el momento en que los asuntos comunes se tratan en común, cada hombre se da cuenta de que no es tan independiente de sus semejantes como se figuraba al principio y que para obtener su apoyo a menudo debe prestarles su ayuda.» (DA EN:853)

Curiosamente, fomentar el uso de la libertad política requiere animar a los ciudadanos a ser independientes. Tener un espíritu independiente—querer gobernarse a uno mismo, querer resolver problemas por uno mismo—es lo que hace que los ciudadanos vean claramente los beneficios de la asociación: cuando los individuos tratan de resolver problemas por cuenta propia se dan cuenta—de manera muy tangible—de que tienen muy poco poder cuando actúan en completa soledad. Al constatar su debilidad individual, comprenden lo necesario que es unirse a otros para resolver ciertas cuestiones. Ahora bien, el individuo sólo llega a

a poco a los americanos a gobernarse ellos mismos, los conocimientos literarios que poseen no les serían hoy de gran ayuda para conseguirlo.» (DA EN:522)

⁵⁸ El ejercicio de la libertad política «tiende constantemente a acercar a los ciudadanos los unos a los otros y a indicarles cada día de una manera práctica el vínculo estrecho que los une.» (DA EN:852)

descubrir esto si se le deja hacer uso de su independencia. Por ello, Tocqueville afirma:

«lejos de reprochar a la igualdad la indocilidad que inspira, la alabo principalmente por ella. La admiro al verla depositar en el fondo de la mente y del corazón de cada hombre esa oscura noción y esa tendencia instintiva a la independencia política, preparando así el remedio al mal que hace nacer.» (DA EN: 1105)

Y asegura que «el gusto por la independencia natural el regalo más precioso que la igualdad haya hecho a los hombres». (DA EN:1105) El espíritu de independencia no se identifica con el individualismo: el individualismo lleva a los hombres a replegarse en sus vidas privadas y a ceder el poder a otros por comodidad; el espíritu de independencia, por su parte, hace que los hombres sientan cierto orgullo por hacer las cosas por sí mismos y que adquieran el gusto de resolver problemas sin la ayuda del estado. Un ciudadano que tenga gusto por gobernarse a sí mismo no dejará que le tiranicen fácilmente: el hombre independiente—que quiere gobernarse a sí mismo—comprende el valor de la libertad, no sólo para poder elegir sobre su vida privada, sino también para poder llevar a cabo acciones comunes con otros. Lo que hay que temer en las naciones democráticas, cree Tocqueville, es, precisamente, la pérdida de esa independencia, que convertiría a los hombres en sujetos fácilmente doblegables y fáciles de tiranizar. El buen gobierno democrático, por tanto, no debe tratar de anular esta independencia individual, sino cuidarla, desarrollarla de la manera adecuada, «poner cada vez más a los ciudadanos en situación de prescindir de su ayuda.» (DA EN:865)

Tocqueville siente gran admiración por la estructura administrativa estadounidense, precisamente, porque ha fomentado

el espíritu independiente de los ciudadanos y les ha animado, así, a ejercer su libertad política; se ha encargado de «multiplicar [...] para los ciudadanos las ocasiones de actuar unidos». (DA EN:855) Los estadounidenses, al dejar que cada municipio lleve a cabo sus propias asambleas y decida sobre las cuestiones que le atañen más directamente, han fomentado ese espíritu de libertad que es tan necesario en las naciones democráticas. Las instituciones municipales, observa Tocqueville, «son para la libertad lo que las escuelas primarias para la ciencia»; es en ellas donde los ciudadanos aprenden a hacer «uso pacífico» de la libertad y donde «[se] acostumbran a servirse de ella». (DA EN:199)

En los municipios se hace una política «de pequeña escala»: se tratan los asuntos cotidianos que atañen a una pequeña comunidad y se trata de resolver sus problemas y necesidades. Este tipo de política es mucho más practicable para los ciudadanos, y por ello, las instituciones municipales son tan útiles para desarrollar el gusto de los individuos por la libertad política, pues en ellas encuentran un «deber cómodo y fácil de cumplir». (DA EN:208) En los municipios, el individuo ve con claridad las conexiones entre la vida pública y la vida privada:

«si hay que hacer pasar un camino por un extremo de su finca, comprobará al primer vistazo que hay una relación entre ese pequeño asunto público y sus mayores asuntos privados y descubrirá, sin que se le enseñe, el vínculo estrecho que une allí el interés particular al interés general». (DA EN:855)

El hecho de que en el municipio se traten cuestiones tan cotidianas es, precisamente, lo que ayuda a los individuos a implicarse. El individuo, tal como lo ve Tocqueville, tiene dificultades para interesarse o involucrarse con objetos demasiado

grandes, «se apega con tanta menos fuerza al objeto de su amor cuando más vasto es dicho objeto». Para que su afecto sea duradero, para que su interés sea real, «[s]u corazón necesita particularizar y limitar el objeto de su afecto». Intentar interesar y comprometer al individuo en el bien general de la humanidad es algo inútil, pues «[s]on muy pocas las almas suficientemente grandes para poder inflamarse con el amor de la especie humana». (AR II:213-214) En una comunidad de tamaño moderado, sin embargo, los vecinos pueden tener más o menos «los mismos intereses» (DA EN:200) y al individuo le resulta mucho más fácil involucrarse en algo que, percibe, le atañe directamente.

Por esta razón, Tocqueville se opone a la centralización administrativa. La centralización no deja que los municipios se regulen a sí mismos y anula el espíritu de independencia y quita a los individuos la ocasión de hacer ejercicio de su libertad política. Por tanto, la centralización, pretendiéndolo o no, facilita la llegada del despotismo, ya que anula una de las instituciones que más benefician a la democracia.⁵⁹

⁵⁹ La centralización se basa en la idea de que «el poder gubernamental administra las localidades mejor de lo que son capaces de administrarse ellas mismas.» (DA EN:242) Esta idea, para Tocqueville, es despótica, puesto que nadie mejor que uno mismo puede defender sus propios intereses. El municipio, considera, sólo ha de suscribirse al Estado «cuando se trata de un interés...*social*...que comparten con otros» (DA EN:205) Las cuestiones que tienen un interés general para toda la nación—y de las que debe ocuparse el gobierno central—son «la formación de leyes generales y las relaciones del pueblo con los extranjeros» (DA EN:233); el resto de cuestiones «son peculiares a ciertas partes de la nación» (DA EN:234) y su gestión corresponde al municipio.

«La centralización administrativa sólo sirve»—tal como la ve Tocqueville—«para debilitar a los pueblos que se someten a ella, porque tiende sin cesar a disminuir en ellos el espíritu de ciudadanía.» (DA EN:236)

Cuando el Estado se ocupa de la administración de todos los asuntos acostumbra a los individuos a no hacerse cargo de nada por sí mismos—sólo a obedecer—y acaba convirtiéndolos en súbditos en lugar de en ciudadanos activos.⁶⁰ La centralización administrativa sume al cuerpo social en «una especie de somnolencia» (DA EN:243) que los gobernadores llaman «tranquilidad pública» (DA EN:244); sin embargo, esta somnolencia—esta pasividad—que los gobernantes quieren hacer pasar como un valor, Tocqueville la ve como el agotamiento de las virtudes públicas. Si se quita la independencia y la fuerza al municipio, asegura Tocqueville, «no encontraréis en él más que administrados, no ciudadanos». (DA EN:207) «Las libertades locales»—en cambio—«conducen constantemente a unos hombres hacia los otros, a pesar de los instintos que los separan, y los obligan a ayudarse entre sí.» (DA EN: 856)

⁶⁰ Cuanto más duradera es la centralización administrativa, cuanto más tiempo «el poder central...es activo y [las localidades]...son inertes», «más descuellan la capacidad una parte y la incapacidad de la otra». (DA EN:242) Ahora bien, esta incapacidad de los municipios—o los individuos—de gobernarse no es algo esencial, sino algo que se desarrolla cuando se les acostumbra a no tener responsabilidad alguna.

1.4.2 La libertad de asociación

Otra libertad que deben asegurar los gobernantes en las sociedades democráticas, además de la libertad política, es la libertad de asociación. Cuando al individuo se le deja resolver problemas cotidianos por su cuenta, pronto descubre—por sí mismo y de manera práctica—que los individuos separados «[n]o pueden casi nada por sí solos» y que «[c]aen todos en la impotencia si no aprenden a ayudarse libremente.» (DA EN:860) La asociación—la vinculación con el resto de miembros de la sociedad—se les muestra como algo indispensable y beneficioso, y, a través del ejercicio, adquieren el hábito de reunirse para resolver problemas y perseguir fines de todo tipo: «de seguridad pública, de comercio y de industria, de placer, de moral y de religión.» (DA EN:367) En una sociedad que fomenta la participación activa del ciudadano en la administración del municipio, la asociación surge casi de manera espontánea y los vínculos entre los con-ciudadanos se establecen de manera voluntaria para perseguir los intereses comunes y obtener los fines deseados.⁶¹

⁶¹ Frente a la vinculación aristocrática, que se imponía de manera convencional sobre los miembros de las distintas clases sociales, la vinculación democrática debe establecerse entre los ciudadanos libremente, «por el esfuerzo de su propia voluntad». (DA EN:854) Los individuos democráticos deciden libremente con quién se asocian y con qué objetivo; el carácter voluntario de los vínculos democráticos los hace, por un lado, más fuertes—pues están de acuerdo con el deseo de los individuos—; sin embargo, su finalidad práctica puede resultar en vínculos pasajeros que se disuelven rápidamente.

El legislador democrático, indica Tocqueville, «debe esforzarse por todos los medios para facilitar el desarrollo del derecho de asociación.» (DA EN:861) Esta libertad resulta tan beneficiosa a la hora de contrarrestar las tendencias individualistas del espíritu—y fortalece tanto las virtudes públicas—que prohibirla sería «atacar a la sociedad misma».» (DA EN:371) Si a las tendencias espontáneas del espíritu democrático a preferir la comodidad y los intereses privados a la vida pública se añadiera la prohibición de formar sociedades libres, los hombres democráticos no encontrarían forma de resistirse al individualismo. No aprenderían a salir de sí mismos y a actuar en común.

«Está claro que si cada ciudadano, a medida que se hace individualmente más débil y por consiguiente más incapaz de preservar aisladamente su libertad, no aprendiese el arte de unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecería necesariamente con la igualdad.» (DA EN:858)

Una de las dificultades es que los hombres sólo se asocian si perciben claramente que tienen un interés común, que tienen un objetivo común y que colaborar podría beneficiar a todas las partes.⁶² Ahora bien, en una sociedad donde los individuos tienden a recluirse en sus pequeños mundos privados, ¿cómo van a darse cuenta de que tienen un interés compartido con otros? Tocqueville asegura que éste es uno de los mayores impedimentos para la formación de asociaciones:

⁶² Aunque sea por la esperanza de que los demás nos ayuden en el futuro, cuando nosotros lo necesitemos.

«En los países democráticos sucede a menudo...que un gran número de hombres que tienen el deseo o la necesidad de asociarse no pueden hacerlo, porque al ser todos muy pequeños y estar perdidos en la multitud, no se ven y no saben dónde encontrarse.» (DA EN:867)

Es en este punto donde cobra una gran importancia la libertad de prensa. Los periódicos contribuyen a que unos tengan noticia de otros y comprendan que hay otras personas con sus mismos intereses; posibilitan el acercamiento entre los individuos. La prensa, asegura Tocqueville, «saca a la luz el sentimiento o la idea que se habían presentado simultáneamente, pero por separado a cada uno de ellos», permitiendo que éstos se vean, se conozcan, se encuentren y, al fin, se unan. (DA EN:867)⁶³

1.4.3 La doctrina del interés bien entendido

Una de las grandes dificultades a la hora de combatir el individualismo, es que el sujeto democrático tiende a cometer un error de juicio, que consiste en ver los intereses privados y los

⁶³ La importancia de la comunicación para poder formar asociaciones ya se vislumbra en *La reforma del sistema penitenciario*: «¿Y por qué estos novecientos malhechores juntos son menos fuertes que los treinta individuos que les mandan? Porque los guardianes se comunican libremente entre sí, conciertan sus esfuerzos y tienen el poderío de la asociación, mientras que los condenados, separados unos de otros por el silencio, tienen, pese a su fuerza numérica, toda la debilidad del aislamiento.» (SP:145-146)

intereses públicos como opuestos.⁶⁴ Corregir este error de juicio es crucial: si no se corrige, por mucho que haya libertad de asociación, libertad política—e incluso libertad de prensa—el individuo no llegará a adquirir el gusto por unirse a los demás y colaborar en pos de causas comunes. Es esta mala interpretación, esta dificultad para percibir la relación entre lo público y lo privado, la que lleva a los individuos democráticos a absorberse en la persecución de sus intereses privados dejando los públicos de lado. El problema es que, bajo la falsa impresión de que unos y otros intereses se contraponen, el hombre individualista cree que «los intereses individuales son los únicos intereses reales» (Leroy, 1946, 2:169)

La doctrina del interés bien entendido trata de corregir ese error de juicio y hacer ver a los individuos democráticos la conexión que existe entre el bien privado y el bien público. «La doctrina del interés bien entendido es»—según Tocqueville—«la más apropiada a las necesidades de un pueblo democrático y es hacia ella que deben volverse los moralistas de nuestra época.» (DA EN:877) El paso del mundo aristocrático al mundo democrático, indica Tocqueville, destruye el instinto de abnegación de los hombres: es muy difícil involucrar al hombre democrático en una acción que no le reporte algún beneficio, que no le interese de algún modo. Por eso, en tiempos democráticos, no tiene sentido tratar de instar a los hombres a sacrificarse: lo que hay que hacer es hacerles ver cómo les beneficia a nivel personal colaborar en las causas comunes.

⁶⁴ «En la mentes que habitan las sociedades individualistas, los asuntos privados y públicos no guardan relación. Se conciben, *erróneamente*, como ámbitos separados. Y, dado que el que interesa es el ámbito privado, se abandona el otro.» (Osorio de Rebellón, 2003:166)

Tocqueville considera prácticamente imposible convencer al ciudadano democrático de que se dirija a la virtud por su belleza; lo que hay que hacer es mostrarle su utilidad.⁶⁵

La conexión entre interés privado o personal e interés público se detectaba fácilmente en las asociaciones. En cuanto el hombre comienza a colaborar con los demás para resolver ciertos problemas cotidianos, «se da cuenta de que no es tan independiente de sus semejantes como se figuraba al principio [...]» (DA EN:853) Cuando el individuo descubre esta relación de dependencia—y comienza a percibir que necesita la ayuda de los demás—la asociación comienza a parecerlo algo útil. Al individuo no le conviene cortar los vínculos con los demás—de hecho, le conviene ayudarles en la búsqueda de sus intereses de cuando en cuando—pues no sabe cuándo va a tener necesidad de su ayuda para lograr los suyos propios.⁶⁶

⁶⁵ Los ciudadanos aristocráticos, sin duda, conocían la utilidad y conocían su interés, pero la sensibilidad y la mentalidad del momento, llevaban a disimular esa consideración. En la sociedad democrática estadounidense, en contraste, la utilidad se ha convertido en un criterio para la acción admitido «universalmente». Para demostrar la antigüedad de esta doctrina, Tocqueville cita a Montaigne: «Aun cuando no siguiera el camino recto por su rectitud, lo seguiría por haber descubierto, por experiencia, que a fin de cuentas es comúnmente el más agradable y el más útil.» (DA EN:879)

⁶⁶ En este punto, Elster señala que lo que logra la doctrina del interés bien entendido es que los individuos aprendan a valor no sólo los beneficios inmediatos sino también aquellos que pueden darse en un futuro. Es esta capacidad para «postergar la gratificación» lo que hace que esta doctrina pueda sustituir a la virtud. (2009:55)

En las sociedades orientadas por este tipo de doctrina, por tanto, «se piensa en los semejantes por ambición tanto como por generosidad» (DA EN:853) Esta doctrina no hace desaparecer el interés individual—ni pretende hacerlo—sino que lo redirige y le da una nueva perspectiva: torna el vicio en una especie de virtud.⁶⁷ En efecto, la doctrina del interés bien entendido no trata de anular el interés personal, sino que «se sirve, para dirigir las pasiones, del aguijón que las excita» (DA EN:880): apela, precisamente, al interés privado, para conseguir adherir a los hombres al interés público. No se trata de eliminar, el egoísmo—afirma Tocqueville—sino de refinarlo: esta doctrina trata de sustituir un *egoísmo idiota* por un *egoísmo ilustrado* o refinado; un egoísmo racionalizado. Intenta desarrollar en los ciudadanos democráticos un «instruido amor de sí mismos» que les lleve a «sacrificar con placer parte de su tiempo y sus riquezas» por el bien común. (DA EN:879)

Tocqueville admite que una doctrina así es «poco elevada», pero considera que funciona de una manera «clara y segura». Precisamente, porque no pide al individuo que no sea otra cosa más que lo que ya es—porque no le pide una gran elevación del espíritu—resulta tan efectiva. Esta doctrina no modifica el espíritu de los hombres democráticos, pero, al mostrarles la conexión que existe entre la virtud y la utilidad, les da unos mejores hábitos cívicos: les acostumbra a pensar en los demás, y a ayudarles, aunque sea para su propio beneficio.⁶⁸ Como expresa Tocqueville, es una

⁶⁷ «No es que el desinterés sea grande, es que el interés está bien entendido, lo que resulta [...] casi en lo mismo.» (DA EN:534-535)

⁶⁸ La doctrina del interés bien entendido detecta que «los vicios, como las virtudes, pueden resultar útiles al cuerpo social» y ejerce esa «transfiguración»

doctrina que «forma una multitud de ciudadanos ordenados, comedidos, razonables, previsores y dueños de sí mismos, y si no conduce directamente a la virtud por la voluntad, se le acerca insensiblemente por los hábitos». (DA EN:880) Como indica Elster, Tocqueville desea servirse de la utilidad para «emular a la moralidad». (2009:52)⁶⁹

1.4.4 El espíritu religioso

Otra institución que ayuda a trascender el individualismo y a invertir sus tendencias, y que Tocqueville valora especialmente, es la religión.

«Hay que reconocer que la igualdad, que introduce grandes bienes en el mundo, sugiere sin embargo instintos muy peligrosos a los hombres [...] Tiende a aislarlos los unos de los otros hasta llevar a cada uno de ellos a no ocuparse más que de sí solo.

Abre desmesuradamente su alma al amor a los goces materiales.

convirtiendo «[el] vicio democrático del interés en la virtud democrática de la ciudadanía». (Antoine, 2003:86)

⁶⁹ En este punto se desarrolla, posteriormente, un conflicto, que trataré en el último capítulo de la tesis.

La mayor ventaja de las religiones es que inspiran instintos del todo contrarios.» (DA EN:734)

La religión, afirma Tocqueville, eleva la mirada del hombre y le hace dejar atrás el materialismo, y también le impone algún tipo de deber hace el resto de la especie humana. Por tanto, saca al individuo de sí mismo y le vincula con los demás. Estos efectos son tan positivos para los hombres de las democracias—tan necesarios para evitar la caída en el individualismo y en el despotismo— que Tocqueville considera crucial que «los hombres conserven su religión al hacerse iguales». (DA EN:734)

Ahora bien, si las religiones quieren sobrevivir en las sociedades democráticas, afirma Tocqueville, deben adaptarse en cierta medida al espíritu de los tiempos. Una religión que no quisiera cambiar en absoluto su forma externa y adaptarse a los nuevos hábitos democráticos,

«[u]na religión que se hiciera más minuciosa, más inflexible y más cargada de pequeñas observancias al mismo tiempo que los hombres se hacen iguales, se vería bien pronto reducida a un pequeño grupo de celadores apasionados en medio de una multitud incrédula.» (DA EN:738)

Lo que las religiones deben mantener son «las opiniones principales que constituyen [la] creencia», no «las nociones accesorias que se relacionan con ellas». Si las religiones tratan de mantenerse, a pesar de todo cambio social, rígidas en esas nociones accesorias, Tocqueville considera que no tienen posibilidades reales de perdurar en la sociedad democrática. (DA EN:738)

Como hemos visto, las instituciones, para ser funcionales, deben adecuarse al espíritu de los tiempos, deben reflejar bien el carácter y los valores de los ciudadanos. Del mismo modo, en los tiempos democráticos, las religiones no pueden ir en contra del espíritu democrático: se equivocan si tratan de «domar enteramente» y «destruir» el amor por el bienestar, pues éste es un rasgo típicamente democrático. Lo que deben hacer las democracias es tratar de regularlo, pero no tratar de eliminarlo. Si trataran de eliminarlo, indica Tocqueville, sería su propia ruina. (DA EN:738-739)

Tocqueville, que no es un hombre de gran fe, sin embargo, defiende la religión en cuanto institución ventajosa para la sociedad, por sus efectos socializadores.

1.4.5 La vida familiar

Ahora bien, los valores religiosos—que Tocqueville considera tan necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad democrática—se transmiten a la sociedad, cree Tocqueville, sobre todo a través de las mujeres. La familia es el lugar donde los niños aprenden a ser ciudadanos: «[...]es sobre las rodillas de la madre donde el hombre se convierte en lo que es y en lo que será hasta la muerte.» (OCC VI, 3:86) La madre, que Tocqueville ve como la gran educadora durante la primera infancia, es la que transmite los valores religiosos a los niños y es, por tanto, la que les enseña a sentirse vinculados con los demás miembros de la sociedad. Según

Tocqueville, «la experiencia de la vida familiar, como el espíritu del “interés bien entendido” y las creencias religiosas, saca al individuo de su preocupación por sí mismo y le induce un sentimiento de consideración hacia los demás». (Morton, junio 1984:310)

Dado que «[t]odo el esfuerzo de Tocqueville es conseguir sacar a la mónada democrática fuera de sí» (Antoine, 2003: 67), y que esto es, precisamente, lo que consiguen hacer las madres democráticas, Tocqueville va poner mucho empeño en que se mantenga la estructura familiar tal como está. Esta estructura, sin embargo, conectada a la división sexual del trabajo y a la separación de esferas pública y privada, encierra muchas contradicciones y no parece ajustarse a la lógica democrática.⁷⁰ Esta institución, que Tocqueville defiende y desea mantener, es, probablemente, una de las instituciones más problemáticas del nuevo mundo democrático.

1.5 Dos sociedades diferentes

Si bien es cierto que todas estas instituciones pueden servir de ejemplo para otras democracias, lo cierto es que las democracias estadounidense y francesa—las dos democracias que Tocqueville

⁷⁰ Analizaré este tema en profundidad en el tercer capítulo.

tiene en mente cuando escribe su obra⁷¹—son democracias muy diferentes porque se han desarrollado en contextos muy distintos. Tocqueville señala desde el comienzo de su obra que

«A los pueblos siempre les afecta su origen. Las circunstancias que acompañaron su nacimiento y ayudaron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su existencia. Si nos fuera posible remontarnos hasta los elementos de las sociedades y examinar los primeros monumentos de su historia, estoy seguro de que podríamos descubrir en ellos la causa primera de sus prejuicios, hábitos, pasiones dominantes, de todo eso, en fin, que integra lo que se llama el carácter nacional.» (DA EN:154)

Las instituciones estadounidenses no pueden trasladarse directamente a la nación francesa porque la nación francesa tiene un carácter diferente a la nación estadounidense: tiene otros valores, otras pasiones dominantes, otros prejuicios. Aunque algunas de las estrategias estadounidenses pueden ser útiles en Francia, otras, simplemente, no encajan bien con sus valores.

Son muchos factores los que distinguen a una nación y otra—desde la extensión geográfica, hasta el tipo de paisaje, el clima...—sin embargo, el factor más decisivo, es que Francia tiene una larga historia aristocrática previa a la democracia mientras que la nación estadounidense es una nación nueva, que no tiene un pasado aristocrático. Mientras que Estados Unidos se erige como

⁷¹ En una carta a Louis de Kergorlay, Tocqueville afirma que «aunque raramente he hablado de Francia en este libro, no he escrito una sola página sin pensar en ella y sin tenerla, por así decir, ante mis ojos.» (OCC, XIII, 2:209)

nación democrática de manera bastante pacífica, Francia ha de pasar una revolución con episodios de gran violencia para llegar a establecer la democracia.⁷² La democracia francesa, fruto de la revolución, parece—a ojos de Tocqueville—mucho más inestable que la democracia estadounidense, y mucho más proclive al individualismo y a la tiranía. Lo que Tocqueville pretende descubrir a partir del estudio comparativo de las dos naciones es qué rasgos culturales están aproximando a los franceses al despotismo—para redirigirlos—y qué rasgos culturales están ayudando a los estadounidenses a combatir ese peligro—para intentar aprender de ellos.

El pueblo francés ha vivido durante años en una sociedad fuertemente jerarquizada, en la que las desigualdades se han hecho claramente patentes y dolorosas: los habitantes franceses han padecido el hambre y la pobreza, a la vez que han observado a las clases altas vivir en la opulencia. En un contexto tal, en que los pobres observan de cerca cómo viven los ricos, la desigualdad se vuelve intolerable y todo aspecto jerárquico comienza a verse como

⁷² Tocqueville señala varias veces a lo largo de su obra que es importante «separar los principios de la revolución de los hábitos revolucionarios.» «Estas dos cosas son totalmente diferentes, y a menudo son contrarias.»(OOCC III, 2:118-119) Mientras que una revolución, asegura, «puede a veces ser justa y necesaria, puede fundar la libertad», «el espíritu revolucionario es siempre detestable y no podría nunca llevar más que a la tiranía». (DA EN:1170) El espíritu revolucionario—esto es, mantener el impulso de la revolución, sus hábitos, más allá de la revolución, cuando ya ha pasado su tiempo—es lo problemático: «Definición del espíritu revolucionario: gusto por los cambios rápidos, empleo de la violencia para producirlos, espíritu tiránico, desprecio de las formas, desprecio de los derechos adquiridos, indiferencia de los medios en vista del fin, doctrina de lo útil, satisfacción dada a los apetitos brutales.» (DA EN:1170)

algo que hay que destruir. Lo que lleva a los franceses a instaurar nuevas instituciones democráticas no es tanto el deseo de construir una sociedad igualitaria, que refleje su modo de sentir, sino el odio a la aristocracia. Como indica Davidson, los franceses, más que afirmar la igualdad, le declaraban la guerra al Antiguo Régimen y negaban los derechos de Luis XVI. (2016:posición 838-839)

La búsqueda de la igualdad, en Francia, llegó, por tanto, a identificarse con la destrucción del estado previo. La revolución francesa tiene lugar, en primera instancia, en la sensibilidad. Cuando la sensibilidad ya no se siente identificada con las instituciones aristocráticas y, de hecho, se siente injuriada por ellas, trata de destruirlas y cambiarlas rápidamente por otras. Es la rapidez del proceso lo que lleva a los franceses a eliminar cualquier elemento que pueda parecer jerárquico, sin parar un momento a pensar si alguno de esos elementos podría resultar útil en el mundo democrático: los franceses fueron «rompiendo de un tirón el lazo de los recuerdos, pisoteando sus viejos usos, repudiando sus antiguas costumbres, escapando violentamente a las tradiciones de familia, a las opiniones de clase, al espíritu de provincia, a los prejuicios de la nación...» (AR I:10)

De este modo, los franceses llegaron a instaurar un estado democrático, pero lo adquirieron «sin aquello que debe atenuar sus vicios y hacer resaltar sus ventajas naturales» (DA EN:127-128) El problema es que el proceso revolucionario es tan brusco que «hemos abandonado lo que el estado antiguo podía presentar de bueno sin adquirir lo que el estado actual podía ofrecer de útil». (DA EN:131) Es decir, se eliminan los valores aristocráticos sin haber tenido tiempo todavía para desarrollar los valores democráticos. El movimiento revolucionario, al ser más apasionado que reflexivo, se

identifica más con el odio al Antiguo Régimen—y a todo lo que pueda recordar a las jerarquías—que con el gusto por la independencia y la libertad política.

Por esta razón, los franceses adquieren una democracia que, en lugar de mostrar valores republicanos—como hace la estadounidense—, muestra valores revolucionarios. Donde los estadounidenses muestran «amor a la ley» porque la conciben como suya, los franceses muestran desprecio a la autoridad y a las leyes. Donde los estadounidenses adquieren una simpatía más amplia, que parece conectarles con el resto de individuos, los franceses desarrollan un carácter más individualista. Mientras los norteamericanos se guían por la doctrina del interés bien entendido, los franceses muestran «un interés sin la ciencia», un «egoísmo imbécil», y donde los estadounidenses muestran gusto por la asociación, los franceses se aíslan unos de otros. (DA EN:131-132)

Más allá, los franceses, al ver la religión como algo asociado al mundo aristocrático, también deciden eliminarla. La religión, que era una de las barreras más seguras contra el despotismo, desaparece, y al eliminarla, se derriba una «la barrera más visible que separaba el bien del mal», una de las mayores defensas contra la tiranía y una de las mayores fuentes de sociabilidad. (DA EN:533) En una sociedad democrática sin religión, ¿cómo mantener a raya las tendencias individualistas? «¿Cómo podría la sociedad dejar de perecer si mientras los vínculos políticos se relajan no se estrechan los vínculos morales?» (DA EN:509) En una sociedad así, sin cultura cívica bien desarrollada, sin gusto por la asociación ni por la independencia individual—pues no han podido adquirir el hábito

mediante el ejercicio—«[l]as instituciones libres [...] son particularmente necesarias». (DA EN:853)⁷³

La sociedad francesa, por tanto, tiene que aprender a amar la libertad, a adquirir el gusto por la independencia, y también el gusto por la asociación a través de las instituciones; pues sólo adquiriendo estos hábitos, podrá defenderse de la llegada de la tiranía.

⁷³ Esta será una de las razones por las que Tocqueville insistirá en mantener la estructura familiar tradicional y la separación de esferas pese a la contradicción que implica en el sistema democrático. Ahondaré en esta cuestión en el quinto capítulo.

2 Democracia y desigualdad

2.1 La pasión por la igualdad frente a la libertad

La Ilustración, afirma que cada vida individual es igualmente valiosa, ya que todos los individuos están igualmente dotados de razón. Ahora bien, afirmar esta idea requiere afirmar, también, la libertad: no puede haber igualdad si los individuos no gozan de libertad para decidir sobre sus propias vidas—si tienen un destino asignado desde el nacimiento. Los valores de la libertad y la igualdad se necesitan el uno al otro para poder realizarse. En una democracia ideal, afirma Tocqueville, ambos valores se afirmarían en igual medida y se defenderían ambos con igual pasión, hasta tal punto que el amor por una y el amor por otra podrían llegar a confundirse en el espíritu. En una democracia ideal, en la que «todos los ciudadanos participen en el gobierno» y «todos tengan un derecho igual a esa participación»:

«[...]al no ser diferente a ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico. Los hombres serán perfectamente libres porque serán todos completamente iguales, y serán todos perfectamente iguales porque serán enteramente libres.» (DA EN:841)

Los pueblos democráticos, asegura Tocqueville, «tienden»—o habrían de tender—«hacia ese ideal». (DA EN:841) Una sociedad democrática bien formada, coherente, estable, debería poner en igual valor tanto la igualdad como la libertad y debería defender ambos valores con igual pasión y entusiasmo.

Sin embargo, observa Tocqueville con preocupación, en este tipo de sociedades a menudo se siente una pasión mucho más fuerte por la igualdad que por la libertad. Esto sucede especialmente en sociedades como la francesa, que se han erigido como sociedades democráticas afirmándose en contra de las jerarquías y las desigualdades de la aristocracia. En una sociedad así, revolucionaria, la democracia surge por odio a la desigualdad más que por amor a la libertad y a la individualidad: lo que se desea es acabar con el mundo antiguo, con los privilegios, más que erigir un nuevo tipo de sociedad que promueva la libertad de todos. En una democracia que se desarrolla por odio a las jerarquías y privilegios, observa Tocqueville, la pasión por la igualdad tendrá mucha más fuerza. De hecho, tendrá tanta fuerza, que llegará a volverse un peligro para sí misma.

Aunque en una democracia ideal el amor por la libertad y el amor por la igualdad llegarían a identificarse, la realidad es que en las sociedades democráticas reales la pasión por la igualdad es la pasión «dominante» y «principal». (DA EN:841-842) Esta pasión adquiere mucha más fuerza, en primer lugar, porque la igualdad es el valor nuevo que traen las sociedades democráticas: mientras que el valor de la libertad se ha afirmado en otro tipo de sociedades y en otros contextos, el valor de la igualdad se afirma por primera vez en las sociedades democráticas. Por tanto, si hay algún valor que sea realmente representativo de este tipo de sociedades,

específicamente, éste es el valor de la igualdad: «ello basta»—afirma Tocqueville—«para explicar que la prefieran a todo lo demás». (DA EN:842)⁷⁴

Por otro lado—como adelantaba en el primer capítulo—, la igualdad parece, a primera vista, mucho más ventajosa que la libertad. Sus bienes se dejan sentir de manera más inmediata y evidente, mientras que los beneficios de la libertad sólo se sienten a la larga y a veces no resulta fácil reconocer que provienen de ella. Los males que trae consigo la igualdad, por su parte, sólo los perciben «las personas atentas y perspicaces»—pues no es tan fácil verlos—«y de ordinario evitan señalarlos»—pues, si los señalaran, la opinión pública se volvería contra ellos—. Los desórdenes que puede traer la libertad, sin embargo, «no hay hombres de tan corto entendimiento ni tan superficiales que no lo[s] comprendan». (DA EN:842)

El gusto que tienen los individuos democráticos por el bienestar material y por la comodidad también contribuyen a que prefieran la igualdad por encima de la libertad. La energía que los hombres democráticos ponen en adquirir bienes materiales, indica Tocqueville, da a su espíritu, también, una preferencia por «los impulsos rápidos» y «las concepciones superficiales de la inteligencia», y les lleva a «despreciar desmedidamente su trabajo profundo y lento». (DA EN:762) Su carácter les lleva a preferir los

⁷⁴ Boudon advierte que «la igualdad es, en las sociedades democráticas, un valor fundamental: es un *état d'esprit* que se impone a todos y que sobresale sobre las otras consideraciones y los otros valores.» (2005:57)

«goces materiales» y «actuales». Los hábitos industriales también dan una mentalidad calculadora a los individuos democráticos, que sólo están dispuestos a entregarse a la búsqueda de goces que no les requieran un esfuerzo demasiado grande: si el esfuerzo que conlleva lograr un goce supera al goce mismo, no parece que compense. (DA EN:896) Por tanto, parece que casi todos los rasgos del carácter democrático llevan a los hombres de este tipo de sociedades a preferir la igualdad a la libertad. La igualdad, al fin y al cabo—según Tocqueville—ofrece ese tipo de bienes que los hombres con hábitos industriales prefieren: inmediatos, fáciles de obtener, fácilmente reconocibles. Gozar de los beneficios de la libertad, sin embargo, requiere sacrificios y «muchos esfuerzos». (DA EN:843) Es lógico, por tanto, que los hombres democráticos tiendan a preferir la igualdad a la libertad.

El problema es que la pasión por la igualdad es tan «ardiente», tan «insaciable» e «invencible» que puede llevar a los hombres a dejar de lado la libertad. Los hombres democráticos, señala Tocqueville, estarían dispuestos a todo con tal de preservar la igualdad; incluso a sacrificar su libertad: «Quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, la servidumbre y la barbarie, pero no sufrirán la aristocracia.» (DA EN:844) Este desprecio por la libertad, apunta Tocqueville, se observa especialmente en la sociedad francesa, que ha llegado a la democracia a través de la revolución.

El impulso revolucionario, asegura el autor, muestra en un primer momento un fuerte espíritu de independencia, sin embargo, este impulso se debilita una vez se consigue la igualdad:

«Mientras la revolución democrática estaba en plena fuerza, los hombres ocupados en destruir los antiguos poderes aristocráticos que combatían contra ella se mostraban animados de un gran espíritu de independencia, y a medida que la victoria de la igualdad se hacía más completa, se abandonaban poco a poco a los instintos naturales que esa misma igualdad hace nacer y reforzaban y centralizaban el poder social. Habían querido ser libres para hacerse iguales, y a medida que la igualdad se establecía más con la ayuda de la libertad, les hacía más difícil la libertad.»
(DA EN:1147)

La cuestión problemática es que el proceso revolucionario se afirma más como un movimiento anti-jerárquico que como un movimiento a favor de la individualidad. La revolución, una vez consigue acabar con los privilegios aristocráticos, desea, por encima de todo, mantener la igualdad que ha conquistado: impedir que vuelvan a resurgir los privilegios. El conflicto está en que la libertad parece abrir la puerta a las desigualdades; efectivamente, cuando se permite a los individuos hacer uso de su libertad, éstos comienzan a hacer uso de todas sus facultades para mejorar su posición—para «clasificarse a sí mismos» mediante su esfuerzo—. Ahora bien, la realidad es que, aunque se anulen los privilegios aristocráticos, «la naturaleza sí los da». (DA EN:755) Se reconoce fácilmente que no todos los individuos tienen las mismas capacidades naturales, que unos son más ingeniosos o más hábiles o más astutos que otros.⁷⁵

⁷⁵ Los hombres democráticos, señala Tocqueville, sienten “poco agrado” por los grandes talentos. (DA EN:378) Los hombres revolucionarios, que no soportan las desigualdades porque les recuerdan a los privilegios aristocráticos, tienen una gran dificultad para aceptar que alguien ascienda por ser más talentoso; no quieren «atribuir su medro a sus talentos o a sus virtudes [porque] es incómodo, pues es confesar que ellos mismos son menos virtuosos y

En una sociedad donde la posición social depende de la capacidad que tenga cada individuo para labrarse una fortuna, «las fortunas dejan de ser iguales desde el momento en que cada uno hace uso de todas sus facultades para enriquecerse.» (DA EN:755)⁷⁶ La libertad, pues, comienza a verse con temor—como si fuera una amenaza y no la salvaguarda de la sociedad—ya que, no sólo puede acabar desestabilizando la sociedad y perjudicando al desarrollo de la industria, sino que puede re-introducir la desigualdad y el privilegio: «La desigualdad natural se abrirá paso bien pronto y la riqueza se pondrá del lado de los más hábiles.» (DA EN:755)

La re-introducción de la desigualdad y del privilegio—aunque éste sea un privilegio adquirido por mérito y no asignado por nacimiento—es algo que los hombres revolucionarios no pueden tolerar; prefieren anular la libertad que volver a sufrir «la aristocracia.» (DA EN:844) La pasión por la igualdad, observa Tocqueville, es de tal naturaleza que se hace más intensa cuanto más se igualan las condiciones:

menos hábiles que él.» (DA EN:412) Cuando un hombre asciende en la sociedad francesa, se le mira con «envidia» y resentimiento; para los hombres revolucionarios es más fácil asociar el ascenso a malas prácticas que aceptar que otro tiene más talento. Así, en sus mentes, llegan a asociarse las ideas de «bajeza» y «poder»: de «indignidad» y «éxito». (DA EN:412)

⁷⁶ El paso del sistema aristocrático al sistema democrático anula los privilegios fijos de las clases nobles; sin embargo inicia la «competencia de todos». (DA EN:899)

«Cuando la desigualdad es la ley común en una sociedad, las desigualdades más fuertes no son sorprendentes. Cuando todo está más o menos al mismo nivel, las más pequeñas hieren. Por ello el deseo de igualdad se hace siempre más insaciable a medida que la igualdad es mayor.» (DA EN:899)

Este afán por la igualdad, que crece a medida que se igualan las condiciones—pues cuanto más se desarrolla la sensibilidad democrática, más fácilmente se perciben las diferencias y más intolerables se vuelven—, se da en todos los sistemas democráticos.⁷⁷ Sin embargo, en la nación francesa, donde el estado democrático es, además de democrático, revolucionario, el afán por la igualdad—siempre creciente—se une al desprecio por los privilegios que también crece sin cesar: «el odio por la desigualdad es tanto mayor cuanto menor es la desigualdad». (DA EN:1113) El problema que tienen los franceses revolucionarios es que, en su mente, «el recuerdo de los privilegios se une a los privilegios mismos» (DA EN:1120), de tal modo que:

⁷⁷ Los hombres democráticos, apunta Tocqueville, siempre desean más igualdad de la que tienen, y este deseo siempre creciente—y, por tanto, permanentemente insatisfecho, hace que el carácter democrático sea «melancólico»: pues los hombres democráticos «creen constantemente que van a conseguirla [la igualdad que desean] y escapa sin cesar a su acoso. La ven lo bastante cerca para conocer sus encantos, pero no se aproximan lo suficiente para gozar de ellos[...]» (DA EN:899) Béjar afirma que los hombres democráticos viven, de este modo, en «una carrera de fondo desprovista de toda trascendencia». (1995:57) Lipovetsky, por su parte, asegura que en las sociedades democráticas se observa un cierto modo de histeria; una «oscilación permanente [...] que se instaura de forma endémica entre excitabilidad y depresión». (2015:46)

«Los menores privilegios repugnan a su razón, las más ligeras desigualdades en las instituciones políticas del mismo pueblo le ofenden y la uniformidad legislativa le parece ser la primera condición de un buen gobierno.» (DA EN:1107)⁷⁸

El privilegio que tiende a producir la libertad no es el mismo privilegio que se daba en las sociedades aristocráticas—ya que el privilegio de estas sociedades era un privilegio fijo, que no atendía a ningún criterio a parte del nacimiento, mientras que el privilegio en las democracias es un privilegio móvil al que, supuestamente, todos los individuos de la sociedad pueden acceder si se lo proponen. Sin embargo, los hombres revolucionarios sienten tanto desprecio por el privilegio—por ese recuerdo de las injusticias aristocráticas que tienen asociado a él—que tampoco pueden soportar este nuevo tipo de privilegio. Este odio, asegura Tocqueville, no se dirigirá únicamente a los privilegios del antiguo régimen, sino que acabará por sentirse hacia todo tipo de diversidad: «[...]no sólo odian ciertos privilegios, sino que la misma diversidad les resulta odiosa: adorarían la igualdad hasta en la servidumbre.» (AR I:170)

⁷⁸ «[...]los nobles franceses habían conservado cierto número de derechos exclusivos que los distinguían y los elevaban por encima de los demás ciudadanos; pero era fácil descubrir que, entre los privilegios de sus padres, la nobleza francesa sólo había conservado aquellos que hacen odiar a la aristocracia, no lo que hacen amarla o temerla.» (AR I:16) «los nobles franceses se quedaron, no con la parte útil de la desigualdad, sino con la que hiere. Mortificaban y empobrecían al pueblo, pero no lo gobernaban. Se hallaban en medio de él como extraños favorecidos por el príncipe, y no como guías y jefes; al no tener nada que dar, no se atraían los corazones por la esperanza; y al no poder exigir más de la medida ya fijada invariablemente, inspiraban odio pero no temor. (AR I:17)

Este espíritu de odio al privilegio, que llega a convertirse en odio a la misma diversidad, impide que los hombres puedan desarrollar su individualidad, que puedan tener ninguna independencia. Como bien expresa Béjar:

«Cuando la igualdad se convierte en un absoluto la libertad se ve en aprietos: la excelencia humana, el instinto por sobresalir y diferenciarse de los demás, se considera un peligro. El dogma de la igualdad pasa a ser, así, un vehículo ideológico para encubrir las más bajas pasiones tales como la envidia, la pasión democrática por excelencia. La mayoría se erige en juez implacable de aquellos que se apartan de la norma, de la mediocridad consentida, y designará a los «no-iguales» como disidentes. La diferencia lleva consigo la estigmatización.» (1995:56)

En una sociedad donde la diferencia se identifica con un peligro y donde se juzga al no-igual como un disidente al que hay que expulsar, los ciudadanos llegan a desear no distinguirse en absoluto. Desean encajar con los demás y no destacar de ningún modo. Cuando el individuo decide prescindir de todas aquellas peculiaridades que les distinguen de los demás—cuando opta por volverse indiferente de los demás—ya no puede considerarse propiamente un individuo, sino únicamente parte de una masa en la que se pierde sin remedio: forman una «multitud», pero no una sociedad. (DA EN:1097)

«Lejos de querer conservar lo que todavía puede singularizar a cada uno de ellos, solamente piden perderlo para confundirse en la masa común, que a sus ojos es la única que representa el derecho y la fuerza. El espíritu de individualidad está casi destruido.» (DA EN:1094)

Cuando la pasión por la igualdad reclama todo para sí, y no deja espacio para ninguna diferenciación, no puede desarrollarse la ciudadanía, ni tampoco la individualidad. De hecho, los sujetos apenas pueden desarrollar una personalidad propia. En un contexto en que toda la aspiración de los hombres es volverse indiferentes, asimilarse a los demás, y sumarse a la masa, el grupo adquiere cada vez más fuerza frente al individuo.⁷⁹ Los individuos tienden a dar cada vez más poder al grupo: porque se entiende que la mayoría tiene más peso y más criterio que la minoría y porque tiene más fuerza para gobernar. Ahora bien, en el momento en que los individuos democráticos caen en la tentación de dar todo el poder a la administración pública—porque resulta más cómodo—y admiten un poder centralizado—pues las tendencias de su carácter les llevan a preferir una sola ley y un solo poder que se aplique a todos por igual frente a la variedad de leyes y poderes—caen en una paradoja.

Un poder tan grande y tan centralizado, frente a un individuo que ya apenas puede hacer nada frente a él, tiende a extenderse cada vez más y acaba regulando cada vez más asuntos hasta llegar a meterse de lleno en la vida privada de cada individuo: la administración pública, advierte Tocqueville, se vuelve, de este modo, «más inquisitiva y más detallada»; «penetra más que antes en los asuntos privados, regula a su modo más acciones y acciones más pequeñas y se establece más cada momento al lado, alrededor y

⁷⁹ «Eso da naturalmente a los hombres de los tiempos democráticos una opinión muy alta de los privilegios de la sociedad y una idea muy modesta de los derechos del individuo. Admiten fácilmente que el interés de uno lo es todo y el del otro nada.» (DA EN:1107-1108)

sobre cada individuo para asistirlo, aconsejarlo y obligarlo.» (DA EN:1132)

De este modo, los individuos democráticos, que dejan la libertad política en manos de un poder central para así tener más tiempo para disfrutar de su libertad privada, no perciben que, a la larga, un poder centralizado tan fuerte acabará por arrebatarles también su libertad privada. No se puede conservar demasiado tiempo la libertad privada si se deja el poder público por entero en manos de un solo agente centralizador con casi todo el poder.

Durante la Revolución Francesa, se produce un proceso así: el miedo a los movimientos de conspiración contra el gobierno hace que se comience a temer todo lo que se lleva a cabo en privado. Este miedo hace que la administración pública penetre, cada vez más, en los asuntos privados de los ciudadanos. En ese contexto,

«privado significaba faccionario, y la intimidad era equiparada al secreto que facilitaba la conspiración. Como consecuencia de esto, los revolucionarios insistían en la necesidad de una «publicidad» que penetrara en todos los lugares. Sólo la vigilancia constante y la atención permanente a «lo público» (ahora muy ampliamente definido) podría evitar la aparición de intereses particulares (o lo que es lo mismo, privados) y de facciones. (Hunt, 1992:21-22)⁸⁰

⁸⁰ «En ningún terreno fue tan evidente la invasión de la autoridad pública como en la misma vida familiar. El matrimonio se secularizó, debiendo celebrarse la ceremonia delante de un oficial municipal para que se considerara vinculante. Bajo el Antiguo Régimen, el matrimonio se formalizaba por medio del intercambio de consentimiento entre las dos partes: el cura era únicamente testigo de este intercambio. De acuerdo con el trascendental decreto del 20 de septiembre

En una sociedad de este tipo, en la que todo el poder queda centralizado en manos de un solo agente—sea un solo individuo o sea un grupo—es una sociedad donde se pierde el valor de cada individual⁸¹—pues el individuo apenas es distinguible y ni siquiera puede expresarse en cuanto tal—, se pierde la libertad—la pública en un principio, pero a la larga también la privada—, y se pierde la igualdad—pues la asimilación no es, en realidad, la igualdad que se buscaba en las democracias. Si no se afirma el valor de la individualidad y se protege, observa Tocqueville, las sociedades democráticas acabarán destruidas por sus propios instintos.

2.2 El espíritu de individualidad

A lo largo de toda su obra, Tocqueville se posiciona claramente en contra del individualismo. Siempre advierte que esta tendencia es el rasgo más peligroso que desarrolla el estado social democrático y que hay que buscar maneras de contrarrestar esta inclinación de los individuos a abandonar la vida pública. Sin embargo, hay un aspecto fundamental en el pensamiento de

de 1792, a partir de ese momento el oficial no sólo era responsable del estado civil, sino que también declaraba a la pareja unida a los ojos de la ley. La autoridad pública adoptaba ahora un papel activo en la constitución de la familia.» (Hunt, 1992:36)

⁸¹ «La existencia individual cada día más débil, más subordinada, más precaria» (DA EN:1128)

Tocqueville que puede pasar más desapercibido y sobre el que hay que llamar la atención: que Tocqueville es un gran defensor de la individualidad. Mientras Tocqueville define el individualismo como la tendencia que adquieren los hombres democráticos «a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos» (DA EN:847) y a abandonar el ejercicio de la libertad política renunciando así a su ciudadanía, declara que la individualidad es la «unión de libertad e igualdad». (DA EN:1102) El «espíritu de individualidad», tal como lo entiende Tocqueville, es, de hecho, el opuesto del individualismo, y también su mejor antídoto. (DA EN:1094)

La igualdad sin libertad—la asimilación—le resulta insoportable, como un peso que le ahoga.⁸² De hecho, cuando Tocqueville estudia el funcionamiento de las prisiones estadounidenses, se percata de que la uniformización es parte del castigo que se aplica a los presos:

⁸² «La igualdad penetró en la vida diaria de la gran mayoría de la sociedad y dejó poco o ningún espacio para las diferentes formaciones culturales o fuerzas políticas. Tocqueville compararía en repetidas ocasiones esta igualdad con un “peso” que “presionaba” y evocaba la sensación de ahogo.» (Wolin, 2001:125) Wolin introduce en su estudio la distinción entre *e-quality* y *equal-ity*, que es muy iluminadora.

«El orden de un día es el que se sigue durante todo el año. Así pasan, con una uniformidad agobiante, todas las horas del condenado, desde su ingreso en prisión hasta la expiación de su condena. [...] No todas las penitenciarías tienen un régimen exactamente igual, pero todos los presos de una misma cárcel son tratados de la misma manera. Aún hay más igualdad en la prisión que en la sociedad.» (SP:155)

Si se desea evitar que las sociedades democráticas se conviertan en algo parecido a la vida en prisión, hay que evitar que se extienda la uniformización y afirmar la individualidad. «Sostener al individuo frente al poder», conservar «su independencia» y «su originalidad» debe ser el objetivo de «los amigos de la humanidad en los siglos democráticos», asegura Tocqueville. (DA EN:1145) La uniformización, en realidad, es contraria a los propios valores democráticos, pues impide a los hombres decidir sobre sus propias vidas, les impide desarrollarse en libertad. El punto interesante es que las sociedades democráticas, precisamente porque son igualitarias—porque consideran cada vida igualmente valiosa—abren la puerta a la variedad y hacen que la sociedad se muestre mucho más heterogénea. Lo irónico es que, de hecho, las sociedades aristocráticas, pese a estar basadas en la desigualdad instituida, se muestran mucho más homogéneas que las sociedades democráticas:

«En las sociedades que podemos llamar “tradicionales”, es la relación de identificación a los conjuntos dados, fuertemente estructurados, lo que es esencial. Estas sociedades están segmentadas (en castas, en órdenes, en estados, etc.), pero los diferentes miembros que las constituyen presentan características homogéneas entre ellos. Los factores de distinción y de similitud están, de esta manera, como insertados y fijos en la vida social. La ruptura decisiva que introduce la modernidad en este estado de cosas es la de la complejidad y la diversificación.» (Ronsavallon, 2011:37-38)

Una verdadera sociedad democrática tiene que ser heterogénea, tiene que dar cabida a la multiplicidad de formas de vida, de formas de pensamiento y permitir el desarrollo de las distintas individualidades.⁸³ «Una sociedad libre»—afirma Tocqueville—«no puede presentar el espectáculo pacífico de una monarquía absoluta. Su manera de existir es otra.» La discusión entre diferentes, el intercambio de ideas y opiniones distintas, es «la esencia misma» del sistema democrático; es su «dinámica ordinaria» y su «orden legal». (OOCC III, 2:109) Combatir el despotismo requiere, pues, dar a los individuos las condiciones para desarrollar y expresar su individualidad en sociedad; «reintroducir en la sociedad el cambio, la circulación de ideas, el movimiento del espíritu». (Eduardo Nolla en DA EN:104-105)

⁸³ «La era de la igualdad identificada por Tocqueville [...] es el origen de una multiplicación de la multiplicidad; hace que lo inesperado, incalculable e inverificable se convierta en la norma que todo el mundo espera [...]» (Beck & Beck, 2003:302)

Sólo en una sociedad libre, donde se permite y se fomenta el desarrollo de las distintas individualidades, y donde estas individualidades dialogan entre sí e interactúan unas con otras, el ser humano puede desarrollarse realmente.⁸⁴ El verdadero objetivo de las sociedades democráticas no debe ser la búsqueda de la igualdad total fáctica—la completa asimilación de todos los miembros de la sociedad—sino la construcción de un estado donde las distintas individualidades sean igualmente respetadas. Donde las diferentes personas puedan convivir en calidad de iguales. La sociedad democrática ideal, por tanto, no es—tal como la ve Tocqueville— incompatible con la diversidad, sino todo lo contrario. Para Tocqueville, la clave de las buenas asociaciones está en mantener el equilibrio entre la voluntad común y la individualidad:

«todos los hombres avanzan al mismo tiempo hacia el mismo fin, pero ninguno está obligado a marchar exactamente por los mismos caminos. No sacrifican su voluntad ni su razón, sino que aplican su voluntad y su razón a hacer triunfar una empresa común.» (DA EN:374)

Este tipo de sociedad es la que Tocqueville cree ver en Estados Unidos: una sociedad donde igualdad y libertad se afirman con la misma fuerza y pasión. Donde el amor por una y el amor por otra casi parecen confundirse. El amor por el bienestar material y por la libertad privada, como hemos visto, también ocupa un gran lugar en el corazón de los hombres estadounidenses, sin embargo, su egoísmo está ilustrado y entienden la conexión que existe entre

⁸⁴ «El espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros.» (DA EN:862)

los intereses privados y los intereses públicos, del mismo modo que comprenden que no puede darse libertad privada—ni, por tanto, bienestar material—si no se ejercita la libertad pública. Los americanos, asegura Tocqueville:

«ven en su libertad el mejor instrumento y la mayor garantía de su bienestar. Aman las dos cosas, la una por la otra. No piensan que ocuparse de los asuntos público no sea asunto suyo. Creen, por el contrario, que su principal tarea es asegurarse por sí mismos un gobierno que les permite alcanzar los bienes que desean y que no les prohíba gozar de los que han adquirido.» (DA EN:904-905)⁸⁵

Si Tocqueville erige a la sociedad democrática estadounidense como ejemplo de una democracia ideal es, precisamente, porque su manera de entender la relación entre lo público y lo privado—en conexión y no como opuestos—es clave para evitar la caída en el individualismo y en el despotismo. «La individualidad estadounidense es el contra-ejemplo del *individualismo*», afirma Drescher. (2006:36) Ahora bien, si los estadounidenses han logrado ese equilibrio es porque sus condiciones les han ayudado a entender la relación entre libertad e

⁸⁵ «Los habitantes de los Estados Unidos muestran alternativamente una pasión tan poderosa y tan semejante por su bienestar y por su libertad, que es de creer que esas pasiones se unen y confunden en algún lugar de su alma.» (DA EN:904)

igualdad de un modo diferente al modo en que la entendieron los revolucionarios franceses.⁸⁶

Los estadounidenses, a diferencia de los franceses, no tuvieron que enfrentarse a la aristocracia. Su nación era nueva, y aunque era heredera de las instituciones y de las leyes aristocráticas inglesas, no tuvo que derrocar a ningún gobierno previo. No tuvo que padecer las injusticias que padecieron durante tanto tiempo los franceses ni tuvieron que pasar hambre—pues su tierra era rica en alimento y abastecía a todos. Lo que lleva a los estadounidenses a construir un estado democrático no es el odio al privilegio, ni el odio a los nobles, sino «un ansia madura, reflexiva, por la libertad». No buscan la individualidad «por un instinto vago e indefinido de independencia» (DA EN:212) sino que se dirigen hacia ella porque realmente confían en las capacidades de cada hombre para gobernarse a sí mismo y para defender sus intereses. En Estados Unidos, indica Tocqueville, el amor a la libertad es previo a la llegada de la igualdad; para cuando se establece el sistema igualitario, los hombres estadounidenses ya tienen arraigado el hábito de la libertad y desarrollado el gusto por ella. Este arraigado gusto por la libertad es lo que les protege del despotismo:

⁸⁶ Mientras que los franceses habían estado sometidos a un largo periodo de aristocracia, los estadounidenses construyeron una nación nueva, que no tenía tradición previa ni había pasado anteriormente por la aristocracia. Esto hace que el destino del pueblo estadounidense sea «singular»: «El destino de los americanos es singular: han tomado de la aristocracia de Inglaterra la idea de los derechos individuales y el gusto por las libertades locales, y han podido conservar la una y el otro porque no han tenido que combatir una aristocracia.» (DA EN:1121)

«En los hombres que han vivido libres mucho tiempo antes de hacerse iguales, los instintos que la libertad les ha dado combaten hasta cierto punto las inclinaciones que sugiere la igualdad, y aunque entre ellos el poder central aumenta sus privilegios, los particulares no pierden nunca enteramente su independencia.» (DA EN:1117)

Es su marcado sentido de la independencia lo que les protege de dejar su libertad política en manos de otro agente. El ciudadano estadounidense tiene gusto por participar en los asuntos públicos y tiene orgullo en gobernarse a sí mismo, en pelear por sus causas y resolver sus problemas—cuando puede—sin ayuda. Esta orgullosa independencia, lejos de convertirse en un problema, es, según Tocqueville, lo que mantiene a la democracia alejada de la tiranía, pues un ciudadano independiente, activo, que tenga gusto por manejar sus propios asuntos, jamás se dejaría tiranizar fácilmente por otro. No cedería su poder ni renunciaría a su libertad.

Los franceses, sin embargo, adquieren la igualdad rápidamente a través de la revolución, sin haber tenido tiempo para adquirir el gusto por la libertad.⁸⁷ Los franceses, al haber pasado por un largo periodo aristocrático, no han tenido opción de ejercer su libertad política, y al no haber podido conocerla en la práctica, no han desarrollado gusto por ella. Dado que apenas conocen la libertad y sus beneficios, no la aman, y como no sienten especial

⁸⁷ «Entre los americanos, la libertad es antigua, pero la igualdad es comparativamente nueva. Lo contrario sucede en Europa, donde la igualdad, introducida por el poder absoluto y bajo la mirada de los reyes, había penetrado en los hábitos de los pueblos mucho tiempo antes de que la libertad se introdujese en sus ideas.» (DA EN:1118)

aprecio por ella—y los placeres de la vida privada son mucho más atractivos y evidentes—la dejan ir fácilmente.⁸⁸ Al no tener gusto por la libertad política quedan, por tanto, expuestos a los mayores riesgos que entraña el estado social democrático.

«Sólo deseo que la igualdad política consista en ser todos igualmente libres y no, como parecemos entenderlo en nuestros días, ser todos igualmente sometidos por un mismo maestro.» (OCC XV, 2:292)

Sin libertad, el destino de las sociedades democráticas es la servidumbre. Sólo si se conserva la libertad en su sentido más amplio—y no en un sentido estrecho que la reduce únicamente a libertad privada—la democracia puede mantenerse a salvo de la centralización y el despotismo. Los ciudadanos democráticos deben entender que «no basta con ser libre, sino que es preciso ejercerlo y probarlo en aquella voluntad incondicionada de disponer de sí y contar con el otro, para determinar conjuntamente la vida en común.» (Cerezo Galán, 2005:11)⁸⁹ El individualismo, apunta Lamberti, «nace de una concepción incompleta y falsa de la libertad»

⁸⁸ «Nuestros padres han mostrado cómo un pueblo podía organizar una inmensa tiranía en su interior en el mismo momento en que escapaba a la autoridad de los nobles y desafiaba el poder de todos los reyes, enseñando a la vez al mundo la manera de conquistar su independencia y la de perderla.» (DA EN:1147)

⁸⁹ Entender la libertad de esta manera también conlleva entender que es necesario desarrollar «hábitos de participación, comunicación y cooperación y en actitudes de corresponsabilidad.» (Cerezo Galán, 2005:11)

(1970:23) que lleva a los individuos a desentenderse unos de otros y a abandonarse cada cual a su suerte.

El individuo democrático cuando tiene un espíritu de individualidad, cuando tiene gusto por participar en los asuntos públicos y gusto por la asociación—pues, como hemos visto, cuando se tiene gusto por resolver problemas por uno mismo muy pronto se percibe la necesidad que tenemos unos de otros y el modo en que los intereses privados están en relación con los intereses públicos—percibe que no es simplemente un ciudadano aislado sino que siempre es un conciudadano. Que, además de ser individuo, es también miembro de una comunidad con la que debe colaborar. El individualismo, asegura Camps, «no se combate [...] negando el valor auténtico de la individualidad, sino entendiendo que nadie puede ser auténtico individuo sin contar con el otro.» (1993:25)

Esto es, precisamente, lo que Tocqueville, quiere inculcar a los hombres democráticos con su nueva ciencia política: un espíritu de independencia que no les lleve al aislamiento sino que les lleve a querer la asociación libremente.⁹⁰ Toda la obra tocquevilliana, afirma Lamberti, «es un inmenso esfuerzo por introducir en la democracia, para su beneficio, [...]la orgullosa afirmación de la independencia personal[...]» (1983:77), para intentar que «la pendiente irresistible»

⁹⁰ La individualidad es, de hecho, una pre-condición necesaria para la asociación: «[...]es el individuo, en tanto que capaz de hacer decisiones inteligentes, en tanto que suficientemente racional para seguir su percepción respecto a cuáles son sus intereses, la precondición para la asociación voluntaria. La elección y el derecho a la elección del individuo son previas a cualquier atributo de las asociaciones [...]El asociacionalismo, por lo tanto, supone la individuación[...]» (Hirsrt, 1994:46-47)

de la democracia lleve a la república y no al despotismo.(DA EN:136)⁹¹

2.2 Igualdad subjetiva

La sociedad democrática, por tanto, aunque sea una sociedad basada en el valor de la igualdad, debe convivir en la práctica con muchas desigualdades. En tanto que afirma el valor de la individualidad, como he expuesto, se convierte—mucho más que las sociedades aristocráticas—en una sociedad muy heterogénea, llena de diversidad y diferencias. ¿Cómo se puede convivir pacíficamente con la desigualdad en una sociedad democrática? Tocqueville considera que la igualdad democrática es más bien subjetiva; que se da en el plano imaginario y no en el mundo objetivo. La democracia no iguala el mundo fácticamente, sino que modifica la manera en que se perciben los hombres unos a otros. Mientras los hombres se perciban como iguales, observa Tocqueville, pueden convivir con las diferencias que se dan de hecho entre ellos. La democracia «[n]o es esa época quimérica en la que todos los hombres serán perfectamente semejantes e iguales» (DA EN:689); que hay diferencias entre unos y otros—que unos son más ricos y otros más pobres, que unos son amos y otros son

⁹¹ Tocqueville, asegura Riesman, «no quería preservar de los tiempos anteriores ni el gran refinamiento del gusto ni los códigos de honor feudales [...] sino la independencia de la mente y la magnanimidad de la acción.» (1961)

siervos—es evidente e innegable. Sin embargo, lo crucial y verdaderamente democrático es que, pese a esas diferencias de fortuna y rango, «en el fondo se sienten iguales y»—en algún sentido—«lo son». (OCCC V:280)

El sistema democrático no destierra totalmente la desigualdad ni acaba por completo con las jerarquías; en todo caso, acaba con un tipo peculiar de jerarquías: las jerarquías fijas propias del mundo aristocrático. En el mundo aristocrático, como hemos visto, la nobleza se tiene por nacimiento, y no se puede adquirir por ningún otro medio. El hombre nace, y en su nacimiento ya queda decidido lo que ese hombre es y va a ser el resto de su vida: su posición social es una condición esencial, inamovible. El rango aristocrático es algo que acontece—o acaece—al hombre como un destino fatal, sin posibilidad de réplica. Las jerarquías democráticas, sin embargo, al establecerse en función del mérito—y de su correlato material, el dinero—son móviles: el rango es algo que se puede adquirir y también se puede perder.⁹² Ser privilegiado ya no es una cuestión esencial, sino que es una condición pasajera: uno puede ser afortunado durante un tiempo y perderlo todo en otro momento de su vida. Los rangos democráticos pueden cambiar en cualquier momento, y es esta posibilidad la que hace que los

⁹² «Cuando las condiciones son casi iguales, los hombres cambian constantemente de lugar. Hay todavía una clase de criados y una clase de amos, pero no son siempre los mismos individuos y sobre todo las mismas familias quienes las componen, y no hay ya perpetuidad ni en el mando ni en la obediencia.» (DA EN:957)

individuos se contemplan como iguales pese a estar en posiciones diferentes en un momento concreto.

En las sociedades democráticas el privilegio es algo que hay que ganarse con el esfuerzo personal: incluso aunque los hijos puedan heredar riquezas de sus padres, normalmente la fortuna que heredan no es tan grande como para que no tengan que trabajar por sí mismos.⁹³ A diferencia de lo que ocurría en los sistemas aristocráticos—donde uno ya nacía noble o siervo—, «en América, la mayor parte de los ricos han comenzado siendo pobres». (DA EN:188) Ser rico o pobre—de clase alta o de clase baja—ya no se considera una condición natural de cada persona, sino que se ve, más bien, como una circunstancia temporal que puede acontecerle a cualquiera. Si en las sociedades aristocráticas cada clase social se constituía casi como un tipo de humanidad diferenciada, en las sociedades democráticas ser rico o ser pobre no es ser un tipo de hombre específico y distinto. Por esta razón, según Tocqueville, en las sociedades democráticas no se puede considerar que haya clases en un sentido estricto.

⁹³ Tocqueville asegura que «fue la ley sobre las sucesiones la que hizo dar el último paso a la igualdad» (DA EN:180). El paso de la ley de primogenitura a la ley de reparto igual de la herencia entre todos los hijos hace que las fortunas «se fraccionen sin cesar en porciones más pequeñas.» (DA EN:182) Con una ley de este tipo, es difícil que una familia preserve una gran fortuna durante varias generaciones. El reparto entre todos los hijos «disemina los bienes y el poder». (DA EN:182) Este tipo de ley hace que sea mucho menos probable heredar una fortuna significativa; al menos una riqueza tan grande como para no verse obligado a ejercer una profesión para vivir.

«A decir verdad, aunque haya ricos, la clase de los ricos no existe, porque esos ricos no tienen espíritu ni objetivos comunes, ni tradiciones ni esperanzas comunes. Hay miembros, pero no un cuerpo.» (DA EN:930)

Si bien la vía de las riquezas establece un tipo de ordenación social—e incluso podría decirse que establece un tipo de aristocracia—, «esa aristocracia», apunta Tocqueville, «en nada se parece a las que la han precedido». (DA EN:930) La movilidad de los rangos hace que las clases democráticas sean muy diferentes de las clases aristocráticas; mientras los hombres aristocráticos se sentían fuertemente unidos a los de su clase, como si fueran miembros de una misma especie, los hombres democráticos sienten que sólo coinciden momentáneamente unos con otros. Las distinciones democráticas, se entiende que, en todo caso, son «pasajeras» y «no dan ninguna superioridad, ni siquiera de opinión, a un hombre sobre otro». (OCC V:280) De este modo:

«Los servidores, como no forman un pueblo aparte, no tienen usos, prejuicios ni costumbres que les sean propios. No se observa entre ellos ninguna mentalidad determinada ni ninguna manera peculiar de sentir.» (DA EN:957)

Así como en las sociedades aristocráticas los miembros de una misma clase tenían una especie de personalidad común, en las sociedades democráticas los rangos pueden estar encarnados por personas de lo más diversas. No hay una personalidad común que una a las personas de un mismo rango. Es precisamente esta idea, la idea de que las posiciones sociales pueden ser ocupadas por cualquiera en cualquier momento—que también implica que el maestro y el siervo pueden invertir sus posiciones—, la que logra que la desigualdad que se da de facto en las sociedades se haga

tolerable para los hombres democráticos. Al no haber ya «clasificación permanente, casta, clase, barrera infranqueable», todos los hombres sienten que pueden «aspirar al mismo punto».(DA EN:689) Esta idea es la que subyace a la «igualdad de oportunidades»: que todos están en disposición de acceder a los mismos puestos si ponen de su parte, sin limitaciones artificiales que les impidan llegar a donde se propongan.⁹⁴ Para Barton Perry, el peculiar mérito de la idea de oportunidad es, precisamente, «reconciliar la igualdad con la desigualdad» (1944:568) o hacer la desigualdad tolerable para los hombres democráticos.

La idea de la igualdad de oportunidades hace que los hombres, pese a estar en posiciones diferentes, se vean como iguales. Lo que adquieren los hombres con la llegada de la democracia no es una nivelación total que deje a todos en la misma posición exacta, pero les hace tener una nueva sensación: «*la sensación del parecido humano*». (Manent, 2003:49) Ahora bien, para que los individuos democráticos se miren unos a otros como semejantes—sin envidia ni recelo porque uno tenga una posición privilegia sobre todo—esa superioridad social «debe conseguirse y ejercerse en unas condiciones en las que, en principio, pueda conseguirla y ejercerla otra persona.» (Beck & Beck, 2003:298) Lo que no se puede tolerar, sin embargo, es que los hombres se vean «artificialmente impedidos

⁹⁴ «Aquello que sorprendió a Tocqueville al enfrentarse a Estados Unidos fue el siguiente hecho, que él llama un hecho generador: la igualdad de condiciones. Esta fórmula puede resultar ambigua, y no hay que tomarla en un inmediato sentido económico: para él, se trata de la igualdad tal como la entendían los americanos; de la igualdad, decía él, ante las oportunidades de la vida.» (Leroy, 1946, vol. II:520-521)

o beneficiados por el lugar en el que nacen». (Barton Perry, 1944:568-569) Para poder soportar la desigualdad que se da de facto los hombres democráticos tienen que sentir que «cada participante pueda llegar al final al lugar al que *puede y merece* llegar». (1944:569)⁹⁵

La igualdad democrática, por tanto, se presenta, no como una realidad objetiva, sino como una dimensión psicológica. La igualdad no está en la realidad, sino en la manera de percibir de los sujetos democráticos. Lo que se modifica realmente con la llegada de la democracia no son las condiciones materiales de existencia de los individuos, sino su manera de percibir la realidad y a sus contemporáneos. Los individuos democráticos siguen siendo desiguales en realidad, pero «en el elemento de la representación, en la conciencia de sí de los ciudadanos: se consideran como semejantes, no pueden evitar considerarse como semejantes.» (Manent, 2003:52) Esta «nueva manera de percibir la alteridad» (Beck & Beck, 2003:298) es lo que realmente impulsa el movimiento democrático y hace que la forma de relacionarse cambie.⁹⁶

El hecho de que las distinciones sociales sean consideradas algo temporal y no algo esencial hace que los hombres sientan una semejanza mutua que antes sólo podían sentir hacia los miembros de su misma clase; sin embargo, «en las democracias, los servidores no son solamente iguales entre sí; se puede decir que son, en cierta

⁹⁵ Es «la idea de posibilidad, en su indeterminación misma, la que es esencial.» (Ronsavallon, 2011:80-81)

⁹⁶ La democracia, no acaba con los rangos sociales por completo, «pero cambia su carácter y modifica sus relaciones.» (DA EN:953)

manera, los iguales de sus amos.» Los siervos, asegura Tocqueville, «son honrados o bribones de la misma manera que sus amos.» (DA EN:957) La distinción social ya «no crea ninguna desigualdad radical». (OCC V:279) En este contexto, la relación de superioridad-inferioridad, de mando-obediencia sólo puede justificarse en términos de contrato libre: mediante el «acuerdo momentáneo y libre de sus dos voluntades». (DA EN:957) El contrato libre entre dos individuos establece las condiciones de un intercambio concreto, pero no establece ninguna diferenciación más allá de él mismo: «Dentro de los límites de ese contrato, uno es el servidor y el otro el amo. Fuera de él, son dos ciudadanos, dos hombres.» (DA EN:957)

«Desde el momento en que la idea de igualdad se inscribe en las leyes y se afirma por la opinión pública, maestro y siervo observan su posición desde otra perspectiva. Si uno sirve al otro, es en virtud de la única cosa que podría legitimar la obediencia democrática—el contrato. El contrato bien podría ser juzgado como una ficción legal, pero es por medio de esta ficción que el sirviente y el maestro entienden esta relación.» (Manent, 1996:31)

La relación entre amo y siervo, efectivamente, tiene un elemento ficticio; los hombres que ocupan el puesto de amo y siervo, como hemos visto, en realidad son iguales, y bien podrían estar ejerciendo el papel del otro. Por tanto, si se comportan como amo y siervo es porque deciden hacerlo así de manera convenida. El convenio marca los límites y las condiciones de la relación, los derechos y los deberes. Como indica Boudon, Tocqueville «sabe bien que la igualdad no tiene realidad en sí misma»; que la única igualdad que es «real y operativa» es la igualdad como idea a la que aspirar. (2005:90) La democracia, por tanto, se asienta sobre la idea de posibilidad, y no sobre el hecho. Lo que no soportan los

ciudadanos democráticos es la ausencia de esa posibilidad: las jerarquías fijas.

Lo que importa en las democracias, asegura Tocqueville, no es que no existan ricos y pobres, sino que «las grandes fortunas no permanezcan en las mismas manos» (DA EN:186) Lo que la democracia no puede soportar es que los privilegios beneficien siempre a los mismos sin referencia a sus méritos y esfuerzos. Como indica Tocqueville:

«La mayoría de las aristocracias han perecido, no porque constituyeran el fundamento de la desigualdad en el mundo, sino porque pretendían mantenerla eternamente en favor de ciertos individuos y en detrimento de otros determinados. Lo que odian los hombres es una clase de desigualdad, más que la desigualdad en general.» (AR I:22)

Es esa sensación de tener una igualdad de oportunidades, de no estar limitado artificialmente, lo que hace que los individuos democráticos se vean como iguales a pesar de sus obvias diferencias. La igualdad, por tanto, existe más en la subjetividad de los hombres que en el mundo objetivo: tiene más que ver con el modo en que se miran y se entienden unos a otros que con su posición real en el mundo.⁹⁷ Es la posibilidad lo que mantiene a los individuos democráticos enérgicos, con ganas de dar lo mejor de sí mismos: los sujetos democráticos, como señala Tocqueville, tienen una idea de

⁹⁷ Este punto tendrá una importancia radical cuando trate la problemática de la desigualdad de sexos en las sociedades democráticas, en la segunda parte de la tesis.

perfectibilidad ilimitada del hombre. La idea, siempre presente en sus mentes, de que siempre pueden mejorar les anima a seguir adelante. Sin embargo, esa misma idea también da a su personalidad un aspecto frenético, ávido: no saben cuándo parar. No encuentran descanso.

La posibilidad de mejorar de posición mediante el esfuerzo tiene, además, un reverso, y es que también se puede perder la fortuna que se ha adquirido si se invierte mal y se puede empeorar. El horizonte democrático, por tanto, no sólo llena a los individuos democráticos de esperanza; también les hace sentir un gran temor de perder todo aquello por lo que han luchado. Ese temor es el que les puede hacer desarrollar un fuerte instinto de conservación que Tocqueville considera altamente peligroso. El exceso de amor al orden, como hemos visto, hace que los individuos democráticos se vuelven serviles, apáticos, débiles; les hace caer fácilmente en el despotismo. La naturaleza de las sociedades democráticas, aseguraba Tocqueville, es estar constantemente en movimiento, constantemente intercambiando ideas, constantemente cambiando de posición. Es de temer que la sociedad democrática se vuelva demasiado fija, se estanque: cuando esto ocurre, se puede considerar que la sociedad, de algún modo, vuelve a una especie de aristocracia.

2.3 Rearistocratización de la sociedad

*«La democracia lleva al comercio, y el comercio rehace la aristocracia.»
(DA EN:966)*

La jerarquía establecida en cuanto al mérito—y en cuanto al dinero que se obtiene a través de ese esfuerzo—sin embargo, no es una jerarquía tan móvil como pueda parecer en un principio. Teóricamente, las sociedades democráticas se basan en la igualdad de oportunidades; teóricamente todos los individuos tienen posibilidad de acceder a todos los rangos y no hay grandes distinciones entre amos y siervos. No obstante, observa Tocqueville que, con el tiempo, los rangos democráticos también tienden a endurecerse y la movilidad cada vez se hace menor. La igualdad de oportunidades, sobre la que se basa la sociedad democrática, en realidad no es tan equitativa.

En primer lugar, hay—como hemos visto—una primera desigualdad obvia: la desigualdad natural. No todos los hombres están igualmente dotados por naturaleza: algunos son más hábiles o más inteligentes que otros. Por mucho que todos se esfuercen al máximo, si unos están mejor dotados naturalmente, tenderán a destacar; tenderán a posicionarse en los rangos más altos. Ahora bien, Tocqueville sabe, como queda claro a lo largo de toda su obra, que el hombre es algo más que naturaleza y adquiere o afianza muchos de sus rasgos a través de la educación. A la desigualdad natural se une, por tanto, la desigualdad en la educación. Las

sociedades democráticas, idealmente, tal como las ve Tocqueville, deberían ocuparse de que todos los miembros de la comunidad tuvieran acceso a la misma educación. Aunque las desigualdades son inevitables, Tocqueville asegura que el objetivo de los sistemas democráticos es que esas desigualdades «se hagan notar lo menos posible». (OCC III, 2:742)

Ahora bien, desarrollar y perfeccionar habilidades requiere tiempo⁹⁸, y no todos los ciudadanos pueden permitirse dedicar el mismo tiempo a perfeccionar sus habilidades. Siempre tienen más posibilidades de desarrollar más y mejor su inteligencia aquellos que no tienen que preocuparse demasiado por las necesidades materiales básicas:

«A medida que las preocupaciones de la vida material exijan menos tiempo, los desarrollos de la inteligencia del pueblo serán mayores. Quien no esté preocupado por esas inquietudes tendrá siempre una ventaja intelectual sobre los que estén obligados a ocuparse de ellas.» (DA EN:377)

La cultura y la fortuna, admite Tocqueville, son correlativas. Los ciudadanos que disponen de mayor fortuna tienen más posibilidades de desarrollar su inteligencia y de profundizar en su educación intelectual. Los hombres que tienen que enfrentarse a la necesidad, sin embargo, no pueden encontrar fácilmente el tiempo para desarrollar estas habilidades que, teóricamente, podrían

⁹⁸ «Por más que se le facilite el acceso a los conocimientos humanos, se mejores los métodos de enseñanza y se haga fácil la ciencia, no se conseguirá nunca que los hombres se instruyan y desarrollen su inteligencia sin dedicarle tiempo.» (DA EN:376-377)

ayudarles a mejorar su posición social. Por tanto, la supuesta igualdad de oportunidades no es tan igualitaria como podría parecer. La fortuna de que disponga el individuo condiciona en gran medida si puede aprovechar o no sus oportunidades. «El hijo del hombre rico», reconoce el autor, «está mejor posicionado, mejor impulsado en la vida y más apoyado». (OOCC VI, 2: 274)

De este modo, los individuos que vienen de familias ricas, aunque no hereden grandes fortunas—porque la nueva ley de sucesiones insta o incluso obliga a las familias a dividir el patrimonio a partes iguales entre todos los hijos de la familia—sí que gozan de un privilegio que les ayudará a ser ellos también ricos en el futuro: que tienen más capacidades para desarrollar sus habilidades. Dado que los nuevos rangos se establecen en torno a la habilidad, aquél que pueda disponer del tiempo y las condiciones para desarrollar más sus capacidades, quedará en mejor disposición para aprovechar las oportunidades que se presenten y labrar su propia fortuna. Aunque la nobleza ya no sea hereditaria, lo cierto es que los hijos de familias ricas tienen muchas más posibilidades de ser ricos que los hijos de familias pobres.

Tocqueville reconoce que las jerarquías económicas acaban formando una especie de aristocracia:

«La aristocracia de nacimiento y la democracia pura forman dos extremos del estado social de los pueblos.

En medio se encuentra la aristocracia del dinero. Ésta se parece a la aristocracia de nacimiento en que confiere grandes privilegios a un pequeño número de ciudadanos. Se relaciona con la democracia en que esos privilegios pueden ser sucesivamente adquiridos por todos.» (DA EN:923)

En teoría lo que distingue a la aristocracia del dinero de la verdadera aristocracia es que es posible para todos acceder al privilegio. Sin embargo, lo cierto es que estos rangos, que en teoría son móviles, en la práctica tienden a fijarse. Esta tendencia a acabar fijo en un puesto, sin un horizonte más allá, gana fuerza cuanto más se especializan los trabajos. Tocqueville asegura que cuando un obrero realiza durante largo tiempo una función muy específica se acaba observando que:

«su pensamiento se ha detenido para siempre en el objeto diario de sus labores. Su cuerpo ha contraído ciertos hábitos fijos de los cuales no le es ya permitido salir. En una palabra, no pertenece ya a sí mismo, sino a la profesión que ha elegido. En vano las leyes y las costumbres se preocuparán de derribar todas las barreras alrededor de ese hombre y de abrirle por todas partes mil caminos diferentes hacia la fortuna; una teoría industrial más poderosa que las costumbres y las leyes lo ha ligado a una profesión y, frecuentemente, a un lugar que no puede abandonar. Le asigna un cierto lugar en la sociedad del que no puede salir. En medio del movimiento universal, lo ha hecho inmóvil.» (DA EN:929)

El hombre que se habitúa a realizar durante mucho tiempo un trabajo muy específico acaba viéndose a sí mismo únicamente en relación a ese trabajo: acaba sintiéndose definido por su profesión e incapaz de aspirar a nada diferente. Esta limitación, apunta Tocqueville, además de mental—por la percepción que el sujeto tiene de sí mismo—tiene una realidad objetiva:

«[...]una vez que los hombres han entrado en esa carrera hemos visto que no pueden salir de ella porque no tardan en contraer los hábitos corporales y mentales que los hacen incapaces para cualquier otro trabajo.» (DA EN:969)

De este modo, el obrero cada día está más fijado a su profesión y a su lugar en la sociedad. Cada día se vuelve más incapaz de salir de ella, pues cada día se afianzan más sus hábitos. El obrero, además, normalmente no puede permitirse dejar su profesión fácilmente para probar suerte en otro ámbito, porque debe hacer frente a las necesidades materiales. Mientras que el patrono puede permitirse prescindir de algunos obreros, porque su ausencia no le causa una gran pérdida,

«los obreros necesitan trabajar todos los días para no morir porque apenas tienen otra propiedad que sus brazos. La opresión les ha empobrecido desde hace mucho tiempo y son más fáciles de oprimir a medida que se hacen más pobres. Es un círculo vicioso del que no pueden salir de ningún modo.» (DA EN: 969)

La relación entre patrono y obrero, señala Tocqueville, está muy desequilibrada. El obrero tiene una gran necesidad de su trabajo y no puede permitirse perderlo. Esta necesidad le deja en una condición muy vulnerable y el patrono puede cometer abusos contra él fácilmente:

«Esos hombres tienen en general poca cultura, industria y recursos. Están casi a merced de su patrono. Cuando la competencia u otras circunstancias fortuitas hacen decrecer las ganancias de éste, puede reducir sus salarios casi a voluntad y recuperar fácilmente con ello lo que la suerte le arrebató.» (DA EN: 969)

La industria, por tanto, «se organiza cada día más de forma aristocrática».⁹⁹ Los patronos, en una posición de privilegio, adquieren hábitos aristocráticos y adquieren «grandes instintos de orden y de conservación» (DA EN:476-477), ya que quieren permanecer en la posición en la que están todo el tiempo posible. Estas relaciones desproporcionadas, de este modo, tienden a afianzarse y a volverse cada vez más estables. Las diferencias entre uno y otro, que en principio eran únicamente fruto de un contrato libre, parecen volverse cada día más esenciales:

«El patrón y el obrero no son nada semejantes y cada día difieren más. Sólo se relacionan como los dos eslabones extremos de una larga cadena. Cada uno ocupa un lugar que está hecho para él y del que no sale nunca. El uno está en una dependencia continua, estrecha y necesaria con relación al otro y parece nacido para obedecer como éste para mandar.» (DA EN:929)

«¿Qué es esto sino la aristocracia?», se pregunta Tocqueville. Cuanto más fijas se vuelven las posiciones en el mundo industrial, más parecen alejarse unos hombres de otros. Progresivamente, el patrono va perdiendo la capacidad de sentir simpatía por el obrero,

⁹⁹ «Por un lado, el capital se divide infinitamente; los beneficios se comparten; los hombres intercambian posiciones, se acercan y se mezclan entre sí. Pero aquí, los capitales se aglomeran en unas pocas manos; los beneficios del que hace trabajar son desproporcionados en relación con el salario del que trabaja; el obrero ocupa una posición de la que le es muy difícil salir; está muy lejos de quien le emplea y en una estrecha dependencia de él.» (OCC III, 2:106)

va perdiendo la percepción del otro como semejante. Más parecen volverse, nuevamente, miembros de dos humanidades distintas.¹⁰⁰

«El patrono no tiene más que una idea confusa de las necesidades, de los dolores y de las alegrías del obrero. Sólo podría experimentar por él poca simpatía. A sus ojos no es su semejante, no es siquiera su prójimo [...]» (DA EN:969)¹⁰¹

Tocqueville se da cuenta de que esta situación contradice los principios democráticos, y asegura que una contradicción así «no puede existir durante mucho tiempo en una sociedad sin hacer nacer en ella un profundo malestar.» (OCC III, 2:106) Como indica Antonio Hermosa en su introducción a *Memorias del pauperismo*, «lo que la industria produce es la rearistocratización de la sociedad». (MP:34)

¹⁰⁰ «La división del trabajo, producto del racionalismo democrático, conduce, en efecto, al aislamiento de los hombres en su interioridad. Del mismo modo, conduce a disociar en dos partes la humanidad democrática naciente; relegando, por un lado, al ámbito mecánico a aquellos a quienes se les confía tareas excesivamente especializadas, e, inversamente, aislando en el ámbito de la inteligencia a aquellos que organizan y dirigen la actividad productiva.» (Antoine, 2003:28)

¹⁰¹ Añade Antoine que esta situación se ve agravada, además, por el hecho de que el maestro ya no siente ninguna obligación de protección hacia el siervo (obligación que sí sentía en los sistemas feudales): «El frágil equilibrio de la democracia se rompe aquí. Bajo una apariencia de igualdad, vuelve a instaurarse una lógica aristocrática; pero en su versión más extrema, sin la obligación de protección que sentía el maestro feudal respecto de sus vasallos: se instaura una relación de esclavitud.» (2003:28).

Ser rico o pobre se convierte, cada vez más, en el mundo industrial en una distinción esencial: entre tipos de personas distintas. En Estados Unidos, además, la idea del esfuerzo tiene un componente moral. De acuerdo con la filosofía del mérito: «[...]si un hombre es rico, debe agradecerse a sí mismo; si es pobre, debe culparse a sí mismo. El hombre rico es objeto de reconocimiento, no meramente de envidia; ser pobre no es simplemente un infortunio, es una vergüenza.» (Barton Perry, 1944:302) La pobreza, asociada a la pereza o la vagancia, se convierte en «algo condenable más que algo que lamentar o socorrer» (Barton Perry, 1944:304); la pobreza se ve, no como la consecuencia de la mala suerte o de haber crecido en un hogar más humilde, sino como una falta moral.¹⁰² En este contexto, «ser *creativo* o *inteligente* significaba ser *superior* a los demás, un tipo más valioso de persona». (Sennett, 2006:96)

Esta forma de evaluar a las personas es muy problemática. Tal como Kergorlay recuerda a Tocqueville, «ciertas cualidades, ciertos talentos son más o menos útiles en diversas épocas. Honrados al principio, lo son menos a continuación». (DA EN:1037-1039)¹⁰³ La utilidad, sin duda, es uno de los criterios que hacen que unas habilidades parezcan más valiosas que otras en determinados contextos y épocas. Sin embargo, no es el único criterio que influye en esta valoración. Como bien indica Sennett:

¹⁰² Barton Perry afirma que se tiende a retratar al hombre pobre como un hombre «hedonista, poco fiable, indolente, holgazán, disoluto, inestable, extravagante, frívolo, derrochador, dependiente y descuidado» (1944:302).

¹⁰³ «Hay que referirse al gran principio de la utilidad de David Hume: la utilidad decide siempre nuestra estima.» (DA EN:1037-1039)

«Debido a los prejuicios de raza, de clase y de género, es posible que la sociedad no aproveche los talentos de todos sus miembros [...]».(2006:102)¹⁰⁴

La industria, por tanto, aunque en principio no establece diferenciaciones radicales entre unos hombres y otros, sin embargo, si se deja a su suerte puede llegar a introducir de nuevo una forma de aristocracia en las sociedades democráticas.

¹⁰⁴ Esta cuestión adquirirá gran importancia en la segunda parte de la tesis.

2.4 La contradicción entre los principios democráticos y los hechos sociales

La vida democrática, por tanto, no es perfectamente coherente. Aunque Tocqueville afirma a lo largo de su obra en numerosas ocasiones que no se puede preservar instituciones aristocráticas en el nuevo mundo democrático, pues estas instituciones se rigen por una lógica que resulta contraria a la sensibilidad del nuevo estado social, lo cierto es que en la sociedad democrática todavía se observan restos de ese mundo antiguo. Para Tocqueville encontrar instituciones aristocráticas en una sociedad democrática es como ver «fragmentos de cadenas rotas [...] de un viejo edificio y que no sostienen ya nada.» (DA EN: 154) Estos restos del mundo aristocrático, apunta Tocqueville, dejan a los individuos sumidos en la contradicción.

En Estados Unidos, por ejemplo, donde son herederos de las leyes aristocráticas inglesas, aún se ven ciertas leyes que favorecen excesivamente a los ciudadanos ricos. Una ley evidentemente aristocrática, apunta Tocqueville, es aquella que permite evadir la cárcel mediante el pago de una fianza. «Es evidente»—afirma—«que semejante legislación está dirigida contra el pobre y sólo favorece al rico». (DA EN: 175) Ese tipo de ley en Estados Unidos sólo adquiere sentido si se ve como una herencia no actualizada. Estas leyes, asegura el autor, no concuerdan la sensibilidad del nuevo estado social; si pueden observarse leyes así en la sociedad democráticas es por el peso de la costumbre, a pesar de que «repugnen al conjunto de su legislación y a la generalidad de sus ideas». (DA EN: 176)

En efecto, algunas veces el peso de la tradición puede hacer que se mantengan ciertas instituciones simplemente porque son antiguas, porque vienen de largo. Ahora bien, Tocqueville advierte que «no hay que confundir la estabilidad con la fuerza, la grandeza de las cosas con su duración.» (DA EN:465) El hecho de que sean muy estables, de que se hayan mantenido por mucho tiempo, no quiere decir que sean las mejores. Tocqueville, que siempre alerta de lo problemático que es tratar de preservar instituciones que ya no se amoldan al espíritu de los tiempos, reconoce que

«El cuadro que representa la sociedad americana está...revestido de una capa democrática bajo la que de vez en cuando surgen los viejos colores de la aristocracia.» (DA EN:176)

Como indica Manent, estas instituciones dejan a los individuos democráticos:

«atrapados entre el principio y los mecanismos formales de la democracia por un lado, y por el otro—es forzoso decirlo—la realidad de la democracia, o en todo caso ciertos aspectos reales de la democracia, que parecen contradecir claramente sus principios, obstaculizando o haciendo vanos sus mecanismos.» (2003: 20)

Por un lado, está claro que la estructura industrial acaba comportándose siguiendo una lógica demasiado parecida a la aristocrática. No sólo tiende a separar a los hombres cada día más unos de otros, sino que tiende a volver las clasificaciones fijas y da a los hombres en general—pero especialmente a los hombres que gozan de grandes privilegios—un carácter conservador más propio de las sociedades aristocráticas que de las sociedades democráticas. A este nuevo tipo de aristocracia se añade, además, la dificultad de

que es una aristocracia sin clases, en la que hay privilegios de unos pocos que tratan de preservarlos, pero no hay verdadero sentimiento de pertenencia a una comunidad. Se convierte en una lucha silenciosa de todos contra todos.

Asimismo, la esclavitud, evidentemente, desafía toda lógica democrática. Tocqueville, aunque no trata demasiado esta cuestión en su obra publicada, ve esta institución como algo inmoral, injusto y claramente anti-democrático. Si los estadounidenses son capaces de preservar una institución así, observa el autor, es, en primer término porque «obtienen provecho» de su pervivencia; pero, sobre todo es porque «apenas les conmueve» el sufrimiento de los negros, porque no los consideran semejantes. (DA EN:940)¹⁰⁵

A la mujer tampoco se la ve como semejante, y, tal como observa Tocqueville, ésta vive dentro de las sociedades democráticas en un estado análogo al esclavo:

«El estado de esclavitud en que vive la mujer en las tribus salvajes y su reclusión entre los orientales, su inferioridad y su sujeción mayor o menor en los pueblos civilizados de Europa[...]efectos intelectuales de la aristocracia.» (DA EN:719)

El grado de sometimiento, advierte, puede variar según sociedades; sin embargo, el hecho de que viva en una posición de inferioridad respecto al varón—el hecho de que le deba siempre

¹⁰⁵ «El ejemplo sangrante de la población negra»—afirman los Mill—ha enfrentado a los americanos a «la misma ignorancia de las máximas fundamentales de su credo político». (1973:47)

obediencia simplemente por ser ella mujer y él varón—responde siempre a una lógica aristocrática. La desigualdad de sexos, como bien detectan los Mill equivale a declarar que «vida, libertad y la búsqueda de la felicidad son derechos inalienables solamente de una mitad de la especie humana». La posición de la mujer en las sociedades democráticas, como veremos en los siguientes capítulos, establece «la contradicción entre el principio y la práctica» democráticas. (Mill & Mill, 1973:47)

Tocqueville es consciente de que la desigualdad de sexos es una institución de corte aristocrático, que habrá de desaparecer algún día de las sociedades democráticas:

«Creo que el movimiento social que acerca al mismo nivel al hijo y al padre, al sirviente y al amo, y en general al inferior y al superior, eleva a la mujer y *debe* hacerla cada vez más igual al hombre.» (DA EN:996)¹⁰⁶

Sin embargo, a pesar de saber que es una institución incoherente—y a pesar de que, según sus propios argumento, no puede ni debe mantenerse una institución así en una sociedad democrática—Tocqueville no llega a posicionarse en contra de esta institución de manera tan evidente como lo hacen los Mill. Como veremos a lo largo de la segunda parte de la tesis, Tocqueville encuentra ciertos beneficios sociales en el mantenimiento de la desigualdad de sexos a los que no quiere renunciar. Esta ambigüedad deja al autor sumido en contradicciones, pues, por un lado, parece

¹⁰⁶ Resaltado propio.

desear la emancipación de la mujer—al menos su emancipación política—y, por otro lado, teme la entrada de la mujer en la esfera pública.

PARTE II: LA DESIGUALDAD DE SEXOS, UN RESTO ARISTOCRÁTICO

3 La vida femenina en las sociedades democráticas

Tocqueville consagra buena parte de su obra a estudiar cómo afectan las ideas democráticas a las mujeres y qué transformaciones producen éstas en sus vidas. Su interés por la vida femenina no es simplemente anecdótico; el propio autor asegura que «[t]odo lo que influye en la condición de las mujeres, sus hábitos y opiniones tiene [...] un gran interés político». (DA EN:980)¹⁰⁷ Si Tocqueville presta tanta atención a las mujeres en su obra—tanto jóvenes como adultas, solteras como casadas—es porque encuentra

¹⁰⁷ Que la posición de la mujer en sociedad tiene relevancia política «no es un descubrimiento contemporáneo derivado de la actualidad» (Fauré, 2010:16); autores clásicos como Platón, Aristóteles, Kant, Stuart Mill, Hobbes, Locke o Rousseau han estudiado también el rol de la mujer en sociedad para alcanzar una mejor comprensión de la política.

en ellas, por tanto, un tema de interés político: sus vidas se convierten en un reflejo de lo que ocurre en la sociedad, se convierten en una medida del verdadero alcance de las ideas democráticas.¹⁰⁸ La vida femenina en las sociedades democráticas, observa Tocqueville, está llena de contradicciones. La situación de la mujer, que parece atrapada entre la lógica aristocrática y la lógica democrática—sin pertenecer plenamente a una ni a otra—se convierte en una evidencia de las limitaciones del proceso igualitario y hace salir a la luz las incoherencias presentes en la práctica democrática. La figura femenina adquiere gran importancia en la obra de Tocqueville, precisamente por su habilidad para reflejar todas las contradicciones del sistema democrático. (2002)

3.1 Una vida de contradicciones

En la sociedad americana, Tocqueville cree ver la disolución de la sociedad patriarcal. «El poder patriarcal», asegura, «es una institución aristocrática» (OOCC V:276) y, como tal, no se puede mantener en las sociedades democráticas. La autoridad del padre, por tanto, se modifica con el paso de una sociedad a otra: si bien el padre de las sociedades aristocráticas tenía un poder casi total sobre

¹⁰⁸ Como señala Fauré, «[v]alorar la participación femenina en tales acontecimientos [en el proceso democrático] es una forma de decir hasta qué punto el cambio político y la perturbación que necesariamente introduce en la vida cotidiana pertenecen a la condición humana[...]»(2010:15)

los hijos y sobre toda la familia, el padre de las sociedades igualitarias ya no tiene potestad para ejercer esa «dictadura doméstica». (DA EN:972) Los hijos ya no le deben obediencia y, de acuerdo a los principios democráticos, pueden guiarse por su propia voluntad: pueden gobernarse a sí mismos. Si los hijos aceptan las órdenes del padre ya no es porque estén forzados a hacerlo, sino que lo hacen por el cariño que sienten hacia él o por la deferencia que se suele tener hacia las personas de más edad y experiencia. El proceso de democratización, observa Tocqueville, hace que los vínculos políticos desaparezcan del ámbito familiar para dejar paso a los vínculos naturales o emocionales.: si las familias democráticas se mantienen unidas es por afecto, por amor; pero no por un sentimiento de obligación. (DA EN:976) De hecho, asegura el autor, el buen padre democrático—como el buen gobernante—deberá preparar a sus hijos para prescindir de él en todo lo que puedan; deberá habilitarles para resolver sus problemas por sí mismos. Es decir, tendrá que desarrollar su independencia.

Esto es, precisamente, lo que se proponen los americanos cuando afrontan la educación de las muchachas jóvenes. A diferencia de los europeos—y más en concreto, a diferencia de los franceses, éstos tratan de desarrollar la independencia de las mujeres jóvenes. Como hacen con los hijos varones, los padres de la sociedad estadounidense tratan de habilitar a sus hijas para que resuelvan problemas por sí mismas y no necesiten siempre la presencia paterna.¹⁰⁹

¹⁰⁹ La diferente forma de afrontar la educación de las jóvenes europeas y americanas suele observarse en las novelas de Henry James, especialmente en

La vida pública—Tocqueville parece muy convencido de esto—comporta graves peligros y riesgos para las mujeres; la función de la educación, por tanto, es proteger a las mujeres de lo que les pueda suceder en la esfera pública. Tanto los franceses como los norteamericanos tienen el mismo objetivo, sin embargo, difieren en la manera de enfrentarse a la cuestión. Los franceses, observa Tocqueville, están convencidos de que la mejor resolución es mantener a las jóvenes al margen de la sociedad, pues, al estar lejos de ella no pueden ser afectadas por sus males.¹¹⁰ Los estadounidenses, por contra, resuelven que lo mejor es exponer a la joven desde bien pronto a la sociedad, para que pueda conocer los peligros por sí misma y desarrolle, por su propia experiencia, las destrezas necesarias para protegerse ella sola.

Cuando habla de los peligros que la vida pública entraña para las mujeres, Tocqueville parece referirse a cuestiones relaciones con el cortejo o de índole sexual.¹¹¹ Para dar ejemplo de la diferente

Retrato de una dama (publicada originalmente entre 1880 y 1881). Isabel Archer, protagonista de la novela, es retratada desde el inicio como «la joven independiente» y en una de sus primeras intervenciones afirma: «No estoy disponible para la adopción. [...]yo le tengo mucho aprecio a mi libertad».

¹¹⁰ Como indica Ana De Miguel: «La socialización de la niña implica inocularle una cierta dosis de miedo en el cuerpo, dosis que aumenta según se adentra en la adolescencia, en que los progenitores le hacen ver claramente que una amenaza se cierne sobre ella. [...] Miedo a los hombres como personas que a través del engaño o la violencia pueden “abusar de ellas”». (2015:47)

¹¹¹ «Lo público, como un dominio inmoral, significaba algo bastante diferente para hombres y mujeres»—señala Sennett—. «Para las mujeres representaba un lugar donde se corría el riesgo de perder la virtud, de ensuciarse [...] Lo público y la idea de desgracia estaban estrechamente conectados. Para un hombre burgués, lo público tenía un tono moral diferente. Saliendo en público,

actitud que tienen los americanos y los europeos respecto a la educación de las mujeres jóvenes. Tocqueville se fija en la diferente forma que tiene una nación y otra de castigar la violación.¹¹² En Francia, observa, este crimen se castiga con penas suaves, y asegura que «es a menudo difícil encontrar un jurado que condene» este comportamiento.¹¹³ En Estados Unidos, sin embargo, «castigan la violación con la muerte» y, asegura, «no hay crimen que la opinión pública persiga con más inexorable afán». (DA EN:999) Según Tocqueville, esta diferente forma de afrontar el mismo crimen refleja lo mucho que los estadounidenses valoran la libertad de las

[...] el hombre era capaz de despojarse de esos represivos y autoritarios caracteres de respetabilidad que se suponían estaban encarnados en su persona como padre y marido, en el ámbito del hogar. Por lo tanto, para los hombres, la inmoralidad de la vida pública estaba unida a una tendencia a concebir la inmoralidad como una región de libertad más que de simple desgracia, como ocurría con las mujeres.» (2011:62)

¹¹² Es interesante cómo Tocqueville examina, a lo largo de toda su obra, la legislación de las naciones para comprender su carácter, sus sentimientos y su forma de valorar la vida.

¹¹³ En este punto es crucial cómo cambia la legislación a lo largo de la Revolución Francesa. Antes de la revolución, y en sus inicios, «las autoridades confiaban en las mujeres embarazadas [solteras] y las ayudaban a dar con aquellos que ellas señalaban como padres»; sin embargo, durante la Revolución la ley cambia y la autoridad pasa a acusar a las jóvenes de «haber tenido la debilidad de dejarse seducir». Las autoridades obligaban a los padres a donar ayudas mensuales a las madres solteras para que criaran a sus hijos. Algunos acusaban a las mujeres de «hacer falsas declaraciones» para aprovecharse de los hombres y hacer que éstos les pagaran esa cantidad mensual. De este modo, a partir de diciembre de 1794 la Convención declara que las autoridades ya no ayudarán a las madres solteras a encontrar a los padres de las criaturas. (Godineau, 2004:60-61)

mujeres y su independencia, y el desprecio que los franceses parecen sentir hacia la mujer.¹¹⁴

Para prevenir a las jóvenes de este riesgo—el riesgo de que los hombres las violen o las seduzcan y manchen su honor—los franceses optan, pues, por una educación «retirada y casi claustral» (DA EN:981-982), con la esperanza de que, al abrigo del hogar y bajo la vigilancia permanente de los padres y familiares, las jóvenes no se vean expuestas a ningún riesgo—ni a ninguna tentación. Los europeos optan por preservar la inocencia de las jóvenes manteniéndolas al margen de la sociedad. Los americanos, por su lado, «han preferido garantizar su honestidad a respetar demasiado su inocencia» (DA EN:982) y, en lugar de mantenerlas al margen de la sociedad, las exponen a ella desde jóvenes, para que aprendan a ver los peligros por sí mismas y defenderse de ellos.¹¹⁵ De este modo, en ninguna otra sociedad, «la mujer joven es entregada a sí misma más rápida ni más completamente». (DA EN:981)

La joven americana, instruida de este modo, aprende a moverse por la sociedad con naturalidad, evaluando con mirada tranquila y juzgando de manera prudente. Frente a la timidez de las jóvenes europeas, crece con un sentimiento de confianza en sus propias capacidades y esta confianza «parece compartida por todos

¹¹⁴ «¿Será desprecio al pudor o desprecio a la mujer? No puedo dejar de creer que es tanto una cosa como la otra.» (DA EN:999)

¹¹⁵ «Lejos de ocultarle las corrupciones del mundo, han querido que las viese desde el principio y que se ejercitara por sí misma en huirlas[...].» (DA EN:982)

los que la rodean». (DA EN:981) Si los padres estadounidenses no vigilan con excesivo celo a sus hijas cuando éstas se mueven por sociedad, no es porque sean padres negligentes, sino porque «se fían más de su razón precoz que de su vigilancia». (DA EN:984)¹¹⁶

El resultado de esta educación—basada en la confianza—es que las mujeres americanas aprenden, no sólo a protegerse de los peligros, sino también a disfrutar de los «placeres permitidos». (DA EN:981) La joven americana, pues, no es ajena a los goces del galanteo; de hecho, es muy consciente de ellos, y trata de disfrutar todo lo posible, pero «sabe precisamente a qué precio». (DA EN:981) La joven americana, equipada con su razón, aprende a evaluar las situaciones y a obtener de ellas lo que desea sin exponerse de manera imprudente a los riesgos. Como señala Tocqueville, la muchacha americana «no suelta las riendas aunque a menudo parezca dejarlas flotar». (DA EN:981) Lo que caracteriza a estas jóvenes no es la ausencia de deseo—rasgo en que se pretende educar a las jóvenes europeas—sino su capacidad para administrarlo racionalmente. Es, precisamente, su conocimiento del mundo, lo que las ayuda a distinguir entre la diversión y el exceso, y lo que les permite moverse entre la virtud y el vicio como quien ejecuta un grácil baile.¹¹⁷ Es este modo de vivir, lindando con el vicio pero sin llegar a sucumbir ante él, lleva a Tocqueville a afirmar que las

¹¹⁶ Al contrario de lo que ocurre en las novelas de Jane Austen, donde la ausencia de vigilancia paterna por indolencia siempre acaba en desastre. Por ejemplo, en el caso de Lydia Bennet.

¹¹⁷ «Continuamente se la ve aproximarse confiada a esos terribles límites, que nunca franquea.» (DA EN:983)

jóvenes estadounidenses no son castas, sino que «tiene[n] costumbres puras» (DA EN:981).¹¹⁸ El resultado de este diverso enfoque educativo es que, mientras las jóvenes americanas aprenden a gestionar sus interacciones con los hombres con prudencia, las jóvenes europeas—que desconocen todo del mundo—son introducidas en el mundo público «de golpe, sin guía y sin ayuda, en medio de los desórdenes [...] de una sociedad democrática». (DA EN: 982) El afán de los europeos de proteger a las jóvenes manteniéndolas en la ignorancia, apunta Tocqueville, las deja, en realidad, mucho más desprotegidas.¹¹⁹

Toda la libertad de las jóvenes americanas, incluso para coquetear, sin embargo, parece acabarse de golpe cuando contraen matrimonio. Mientras que la joven americana «piensa por sí misma, habla libremente y actúa sola» (DA EN:981), «la independencia de la mujer se pierde sin retorno en los vínculos del matrimonio». (DA EN:985) El propio Tocqueville no disimula su asombro ante este evento:

¹¹⁸ La castidad es, más bien, una característica de la mente: ausencia de deseo. A la joven americana no se le ha educado para que renuncie a su deseo, sino para que aprenda a perseguir sus deseos de manera juiciosa, prudente. Este argumento es muy similar al argumento de que los americanos pueden considerarse más sagaces pero no más virtuosos. Lo que tienen es un buen comportamiento, guiado por su razón, pero no un alma más depurada.

¹¹⁹ Esta situación se refleja bien en la literatura de la época. Por ejemplo, en *Los Miserables*, de Víctor Hugo (1862) o en *Tess de los d'Urberville*, de Thomas Hardy (1891).

«Cuando una mujer se casa, es como si entrara en un convento [...] sin más bailes, sin casi ninguna forma de vida social, con un marido tan estimable como frío como única compañía, y así hasta la vida eterna. El otro día me atreví a preguntar a una de estas reclusas a qué dedica su tiempo una mujer en América. Ella me respondió con gran sangre fría: “A admirar a su marido.”» (OCC XIV:102-103)¹²⁰

Es difícil de comprender—también para Tocqueville— por qué una joven que se ha criado en un «un lugar de libertad y de placer»—la casa paterna—acepta después de buen grado recluirse en «un claustro»—la casa del marido. (DA EN:985)¹²¹ Que la mujer pueda cambiar de carácter tan repentinamente resulta inverosímil; Tocqueville llega a considerar la posibilidad de que este cambio sea, en realidad, únicamente aparente.¹²² Sin embargo, cuando publica la segunda parte de *La democracia en América* asegura que ese cambio de carácter—tan repentino como conveniente—se produce porque «estas dos condiciones tan diferentes no son [...] tan contrarias

¹²⁰ Resaltado propio.

¹²¹ «Todavía queda por comprender cómo estas mujeres resueltas lo son sólo hasta el matrimonio y cómo, habiendo sido coquetas hasta cierto día, dejan de serlo desde entonces. ¿Cómo explicar un cambio tan repentino y tan conveniente?» (OCC XIV:108)

¹²² «¿No podríamos creer, no sería posible imaginar, no tendríamos ciertas razones para pensar [...] que este apaciguamiento no es más que aparente, y que la coquetería existe aunque no se pueda mostrar?» (OCC XIV:108) Hay que tener en cuenta, sin embargo, que cuando Tocqueville habla de este *apaciguamiento* utiliza, en francés, el término *guérison*, que también puede interpretarse como “curación” o “recuperación”; por lo que su posición ante este tema no deja de ser ambigua.

como se supone», e incluso aduce que «es natural que las americanas pasen por una para llegar a la otra». (DA EN:985) Según Tocqueville, lo que hace comprensible este cambio es, precisamente, la educación que han recibido.

3.1.1 El matrimonio y la separación de esferas

La educación de las jóvenes americanas tiene como objetivo desarrollar su prudencia; esto es, su capacidad para juzgar las situaciones y tomar las decisiones más adecuadas en cada momento. Gracias a esta educación, del mismo modo que aprenden a distinguir entre la diversión inocente y el exceso, aprenden también a identificar qué es lo que les corresponde hacer como esposas. La joven estadounidense capta claramente que su sociedad tiene «una idea particularmente seria del matrimonio»¹²³ y que casarse va a requerir «una abnegación y un sacrificio continuo de sus placeres» por su parte. (DA EN:985) Nadie le oculta que esto es lo que se espera de las mujeres casadas. La joven, que ha aprendido a hacer lo que corresponde en cada momento—que ha aprendido a hacer lo más inteligente—«no tarda en convencerse de que no podría sustraerse un solo momento a los usos de sus contemporáneos sin poner inmediatamente en peligro su tranquilidad, su honor y hasta

¹²³ Esta idea proviene, por un lado, de la influencia del puritanismo y, por otro, del amor al mercado, que se ve beneficiado por la regularidad de las costumbres.

su existencia social». (DA EN:985-986) En tanto que no hay engaños respecto a lo que se espera de ellas en el matrimonio, y como nadie las obliga a casarse si no lo desean, se puede considerar que es un sacrificio que la mujer aceptar voluntariamente.¹²⁴

El papel de la esposa y madre, como veremos a lo largo de este capítulo, adquiere una gran importancia en las sociedades democráticas: dado que es ella la que educa a los hijos, se entiende que es ella la que construye, aunque sea en germen, la ciudadanía. Al ser ella la que inculca los valores a los pequeños, se pone gran énfasis en la idea de que la mujer—mucho más que el hombre—debe llevar una vida sumamente ordenada, pues su pureza se convierte en «la mejor garantía y el signo más seguro de la pureza» de la sociedad al completo.(DA EN: 985) Por esta razón, con el fin de preservar la pureza de costumbres de las mujeres, los estadounidenses—observa Tocqueville—encierran a la mujer «en el pequeño círculo de los intereses y los deberes domésticos» y «de prohíbe[n] salir de él.» (DA EN:985)

La división de esferas según sexo—esto es, asignar a la mujer a la esfera privada exclusivamente y entender que la esfera pública es únicamente dominio del hombre—no es, para Tocqueville, un hecho natural: no responde a las distinciones biológicas que se dan

¹²⁴ Esto es lo que Tocqueville piensa, aunque—como veremos a lo largo de este capítulo y de los siguientes, la libertad para contraer matrimonio no es tanta como él considera. La mujer no sólo se expone a condiciones muy duras de vida si no se casa, sino que también se ve sometida a una gran presión social para que contraiga matrimonio.

entre uno y otro sexo. Se trata, en todo caso, de un acuerdo social.¹²⁵ Si se lleva a cabo esta división, asegura el francés, es con la idea de que el trabajo social se realice con mayor facilidad y sea más provechoso para todos—en analogía a lo que sucede en el mundo industrial.¹²⁶ Para Tocqueville, si es la mujer la que permanece en la esfera doméstica, no es porque su biología lo determine así o porque las mujeres estén naturalmente incapacitadas para moverse por la esfera pública. Si son ellas las que habitan en la esfera doméstica, es porque su carácter más generoso las capacita para ser mejores educadoras de los futuros ciudadanos. Esta visión de la madre como creadora de la ciudadanía se condensa en el arquetipo de la “madre republicana”.¹²⁷

Como educadora, apunta Tocqueville, la madre da un cierto tono moral a sus hijos¹²⁸ y, de forma indirecta, da forma al carácter

¹²⁵ «En la presentación de Tocqueville parece importar menos cuál de los sexos permanezca en el hogar que el hecho de que uno de los dos sexos permanezca allí.» (Winthrop, 2009:183) Esta posición contrasta con la de la mayor parte de autores de su época que defienden que la división de esferas responde a diferencias naturales entre los sexos. El hecho de que Tocqueville vea esta división como una convención social y no como una cuestión natural permitirá desarrollar, como veremos, una crítica feminista del sistema democrático.

¹²⁶ Este tipo de argumento es el que De Miguel llama “argumento sociológico”, contrapuesto al “argumento de naturaleza”: «el argumento sociológico mantiene que la sociedad depende para su orden de que todas las partes cumplan sus funciones». (2015:72)

¹²⁷ Término utilizado ampliamente por Kerber. (2010)

¹²⁸ Los hombres se convierten en lo que son, afirma Tocqueville, siempre «en las rodillas de sus madres». (OCC VI, 3:86)

de toda la sociedad. En tanto que los hijos—varones—acabarán siendo ciudadanos en la esfera pública y pondrán en juego allí los valores que han adquirido en su hogar, la labor que las madres llevan a cabo en el ámbito privado acaba teniendo repercusión en la esfera pública. Los hombres se convierten en cierto tipo de ciudadanos, con unos valores más altos o más bajos, según la educación que les dé su madre durante la infancia; si la nación estadounidense muestra una gran fuerza, asegura Tocqueville, se debe, en gran medida, a «la superioridad» que muestran sus mujeres. (DA EN:1000) La labor educativa, por tanto, en este contexto, adquiere una dimensión pública que no había tenido antes: se convierte en una misión civil.¹²⁹

El arquetipo de la madre republicana, como señala Kerber, «alarga el significado» de las labores domésticas convirtiéndolas en una acción política (1997:38); las tareas domésticas se re-significan y pasan a ser consideradas un factor crucial para el desarrollo de las tan necesarias virtudes republicanas: sólo la madre puede enseñar al hombre a entender que forma parte de una comunidad, sólo ella puede enseñarle a ser generoso y a colaborar con los demás. Al revestir las labores domésticas con una importancia política, argumenta Kerber, los estadounidenses alcanzan un «compromiso irónico» entre la posición de Rousseau y la de Condorcet: mientras Rousseau afirmaba que las mujeres debían permanecer en la esfera doméstica porque ése era su destino natural, Condorcet declaraba

¹²⁹ En tanto que la mujer comienza a verse como el «[c]risol de la conciencia nacional» y la figura que «transmite los valores simbólicos y la memoria fundamentante», se ve a la madre como «la creadora tanto de la ciudadanía como de la civilidad» y de ahí resulta «el creciente interés que el Estado desarrolla hacia la familia[...]» (Perrot, 1992:111)

que las mujeres debían tener personalidad política. (1997:56) En efecto, al decir que la labor doméstica de la madre tiene importancia política, se logra—aparentemente—que la mujer juegue un papel político importante sin abandonar el ámbito privado.¹³⁰

Tocqueville parece encontrarse, él mismo, atrapado entre estas dos posiciones: por un lado, el autor realmente admira la educación igualitaria que reciben las muchachas americanas durante su juventud¹³¹ y parece desear la participación de la mujer en los asuntos políticos;¹³² por otro, teme lo que pueda ocurrir si la mujer

¹³⁰ Como señala Linda Kerber, la madre republicana estadounidense presenta analogías con la madre espartana, que «prepara a sus hijos para sacrificarse por el bien de la polis». Ambas fórmulas parecen integrar lo doméstico y lo político, aunque lo que conseguía, realmente, al presentar la labor doméstica como un deber civil era obligar a las mujeres a permanecer dentro de la esfera privada. (1997:42-43)

¹³¹ En este punto, señala Botting, el pensamiento de Tocqueville se acerca al de Mary Wollstonecraft: «La joven americana de Tocqueville—como la muchacha wollstonecraftiana—es educada para ser la igual intelectual, y tal vez incluso la superior, de sus hermanos varones; no se le orienta para obtener un conjunto de habilidades racionales e intelectuales diferentes, y a menudo inferiores, que las de los hombres. En lugar de regirse por la normal de un catecismo religioso o por la guía manipuladora de los padres, es moral e intelectualmente autónoma; es independiente en mente y cuerpo, no está limitada por el mundo de la domesticidad. Es casta aunque sexualmente consciente [...]» (Botting, 2008:106)

¹³² La correspondencia que Tocqueville intercambia con su mujer, Marie Mottley, realmente parece ilustrar este deseo. En ella, Tocqueville afirma que «sus ideas, sus impresiones y sus críticas son cruciales para su equilibrio político». (Welch, 2009:38-39)

abandona el ámbito privado y se adentra en la esfera pública.¹³³ Tocqueville, recuerda Janara, es un autor que siente—como la propia sociedad francesa—una ansiedad propia de los procesos de separación. (2002) La democratización, como cualquier otro proceso de emancipación y madurez, requiere dejar algo conocido atrás para sumergirse en algo aún desconocido. El sistema aristocrático, cierto es, resultaba injusto y opresivo; sin embargo, la rigidez de sus convenciones también aportaba alguna forma de comodidad: éstas hacían que las interacciones sociales resultaran mucho más fáciles, precisamente, por estar sumamente delimitadas y regladas. En el sistema aristocrático, si bien no había ninguna flexibilidad para salirse de la norma, todos los actores en juego sabían exactamente qué les correspondía hacer en cada caso. El sistema democrático, al destruir estas convenciones, libera al individuo para que pueda decidir sus propios actos, pero le deja desorientado, sin guías que le indiquen qué debe hacer en cada caso. Aunque la independencia sea un bien muy deseado, es inevitable—señala Janara—sentir cierta nostalgia de la seguridad que ofrecía el mundo anterior. Esta ambivalencia—entre el fuerte deseo de libertad y el deseo de volver al mundo seguro y conocido—se refleja en el pensamiento de Tocqueville. Es esta ansiedad la que hace

¹³³ Este temor se refleja bien en el siguiente pasaje: «Hay personas en Europa que, como confunden los atributos diversos de los sexos, pretenden hacer del hombre y de la mujer seres no solamente iguales, sino semejantes. Dan al uno y al otro las mismas funciones, les imponen los mismos deberes, les unen en todas las cosas, trabajos, placeres, negocios. Se puede concebir fácilmente que al esforzarse en igualar así a un sexo al otro, se los degrada a los dos, y que de esa tosca mezcla de las obras de la naturaleza no podrán salir nunca más que hombres débiles y mujeres deshonestas.» (DA EN:997)

comprensible la posición que Tocqueville toma frente a la desigualdad de sexos:

«Tocqueville mismo, atrapado entre la aristocracia y la democracia, admira a la mujer independiente y preocupada por los asuntos públicos, teme el impulso democrático de disolver la diferenciación sexual y desea las comodidades que una feminidad diferenciada puede ofrecerle.» (2009:61)

Este compromiso, no obstante, no es una solución satisfactoria a largo plazo, pues las mujeres, que también desarrollan una sensibilidad democrática, pronto se darán cuenta de que están en una posición de desigualdad que traiciona a los principios democráticos.

3.1.2 La doctrina de la cobertura: o la desaparición política de la mujer

El arquetipo de la madre republicana cae en una contradicción evidente: hace responsables de mantener la calidad republicana de la nueva nación a personas que, en realidad, ni siquiera pueden considerarse propiamente ciudadanas.¹³⁴

¹³⁴ Mill se da cuenta de esta contradicción y se pregunta cómo va a enseñar la mujer a los niños a ver las causas públicas como propias si a ella misma

Los matrimonios estadounidenses que observa Tocqueville en su viaje, estaban todavía regulados según la *Common Law*: una norma aristocrática. La *Common Law* establecía la doctrina de la cobertura; esta doctrina se apoyaba en la ficción legal de que el hombre y la mujer al contraer matrimonio se convertían en un solo ser, en una sola persona. En el plano jurídico-político esta idea suponía que la mujer pasaba a estar representada legalmente en la figura de su marido. El marido, se entendía, ya representaba los intereses de la esposa: la tenía *cubierta*.¹³⁵ La mujer no necesitaba tener una presencia política individual pues, al convertirse en una sola persona con su marido, ya no tenía intereses individuales que defender.¹³⁶ La mujer no sólo perdía los bailes y las diversiones sociales al casarse—como observó Tocqueville—sino que también perdía su personalidad política.

La ironía es que, bajo la ley de la cobertura, la mujer soltera tiene más derechos que la mujer casada. A la *femme seule*, al no tener

le enseñan desde niña que no le atañe nada que salga de la esfera doméstica. (2005:138)

¹³⁵ En este punto, la contradicción en el pensamiento de Tocqueville es evidente. Aunque afirma a lo largo de su obra que introducir un solo elemento aristocrático en una sociedad democrática sería introducir «un elemento de ruina» (OCC III, 3:83), lo cierto es que no parece posicionarse claramente contra la doctrina de la cobertura.

¹³⁶ William Blackstone, en sus *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra* (1765-1769), define así la doctrina de cobertura: «Por el matrimonio, el marido y la mujer se convierten en una sola persona ante la ley: esto es, el ser o la existencia legal de la mujer queda suspendida durante el matrimonio, o al menos, queda incorporada y consolidada en la del marido[...]» (1765:442-445)

un hombre que la proteja y la represente, sí que se le conceden ciertos derechos políticos, pues se vuelve necesario que ella tenga recursos para defenderse por sí misma. De este modo, la mujer soltera gozaba del derecho de adquirir y administrar sus propiedades y de ganar un salario propio. Sin embargo, si decidía casarse, entonces, al convertirse ya en una *femme couverte*, debía entregar sus propiedades y también su sueldo a su marido para que éste los gestionara como creyera conveniente. Para una joven que había gozado durante su soltería de cierta independencia y de sus derechos políticos aceptar este cambio no resultaba tan sencillo como Tocqueville intenta hacer ver en su obra. Ya en 1776 Abigail Adams se pronuncia contra estas prácticas y escribe a John Adams lo siguiente:

«[...]en el nuevo código de leyes que supongo tendrás que elaborar, deseo que te acuerdes de las mujeres y que seas más generoso y más favorable con ellas que tus antepasados. No pongas un poder ilimitado en manos de los maridos. Recuerda que todos los hombres serían tiranos si pudieran. Si no se presta especial cuidado y atención a las mujeres, estamos dispuestas a formar una rebelión, y no nos contentaremos con ninguna ley bajo la cual no tengamos voz o representación.» (citado en Hymowitz & Weissman, 1984: pos. 688-694)

Esta doctrina, evidentemente, no encaja bien con los principios democráticos, que establecen que cada individuo es el

mejor juez de sus asuntos y único representante posible de sus propios intereses.¹³⁷

La cobertura no sólo resulta incoherente con los principios fundamentales de la democracia, sino que parece dificultar la misión de la madre republicana. La sociedad estadounidense, como hemos visto, consideraba que el desarrollo de las virtudes cívicas—indispensables para la sociedad democrática—dependía, sobre todo, de la formación que las madres dieran a los hijos en el seno de la familia. La mujer casada, no obstante, apenas podía ejercer ningún derecho político. La sociedad estadounidense, por lo tanto, esperaba algo realmente contradictorio: que la mujer desarrollara virtudes públicas sin poder ejercerlas en la práctica.¹³⁸ Las virtudes, siguiendo los propios argumentos de Tocqueville, no se aprenden a través de la literatura, sino que sólo pueden adquirirse en el ejercicio habitual. ¿Cómo va a poder, entonces, enseñar la madre a sus hijos los valores republicanos? ¿Cómo puede hacer que sus hijos se conviertan en buenos ciudadanos si apenas es ella misma una ciudadana de derecho? Wollstonecraft es muy consciente de esta imposibilidad; afirma que las madres sólo pueden enseñar a sus hijos el patriotismo

¹³⁷ La crítica de Abigail Adams a la doctrina de la cobertura sólo es una de las primeras; como veremos más adelante, la mayor parte de las feministas de la época se posicionaron claramente en contra de esta práctica, subrayando su incoherencia con los principios democráticos.

¹³⁸ «[L]a mujer que servía a la República criando hijos virtuosos no votaba, ni asumía funciones en los tribunales o en las asambleas legislativas.» (Kerber, 2010:129)

si ellas mismas son patriotas, pero que «la educación y situación de la mujer» le impiden serlo (1994:109) y se pregunta:

«¿Por qué los hombres vacilan entre las dos opiniones y esperan imposibles? ¿Por qué esperan virtud de una esclava, de un ser a quien la constitución de la sociedad civil ha hecho débil, si no vicioso? (1994:168)

Efectivamente, aislar a las mujeres en el mundo doméstico y privarlas de toda participación en los asuntos públicos no sólo impide el desarrollo de la virtud pública, sino que puede llegar a convertirlas en personas realmente individualistas. Este proceso se ve retratado en la crítica que Tocqueville hace de su cuñada Alexandrine:

«Lo que me impacientaba, sobre todo, era ver que mi cuñada [Alexandrine] sólo se lamentaba por la suerte de los suyos sin acordarse en ningún momento del país. [...]era muy buena e incluso muy espiritual, pero su mente se había encogido y su corazón se había enfriado, al consagrarlos estrictamente a una especie de egoísmo piadoso en el que se ocupaba únicamente [...] de su marido, de sus hijos y, sobre todo, de su salud, sin interesarse para nada por los demás; era la mujer más honesta y la peor ciudadana que se podría encontrar.» (OCC XII:62)

Tocqueville asegura que el individualismo consiste en dejar de lado los asuntos públicos para absorberse y dedicarse únicamente a los asuntos privados; siendo así, la mujer—como su cuñada Alexandrine—parece caer en el individualismo. Tocqueville realmente parece decepcionado por el comportamiento de su cuñada y considera que ésta falta a su deber patriótico al pre-

ocuparse únicamente de sus asuntos privados.¹³⁹ Sin embargo, no parece darse cuenta que este defecto es fomentado por la doctrina de la cobertura y la separación de esferas. Quien sí parece verlo claramente es Martineau, que asegura que «ningún hombre tendría mucho interés en la moral política y social si supiera que debe pasar toda su vida pagando impuestos pero sin tener voz o agencia en los asuntos públicos.» (Citada en Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:4571-4578)

A Martineau, como a otras mujeres de la época, le resulta evidente que la mujer no desarrollará ningún interés en los asuntos públicos si no se le deja participar en ellos. Si se le confina a la esfera privada y se le dice que no tiene espacio en la esfera pública, realmente resulta natural que la mujer acabe desentendiéndose de los asuntos políticos. Mantener a las mujeres dentro de la esfera doméstica—con la supuesta intención de «no corromper [sus] cualidades tan necesarias al bienestar y progreso sociales (De Miguel, 2015:71)—sólo conseguiría que todas ellas acabaran convirtiéndose,

¹³⁹ Si no se deja a la mujer salir de la esfera doméstica, ni se le deja interesarse por nada más que por los asuntos familiares, entonces la mujer «rara vez alberga[rá] opiniones sensatas» sobre las cuestiones públicas, ni «se entremete[rá] en ellas con fines legítimos» sino que lo hará siempre «de manera interesada», para obtener beneficencias para su marido o sus hijos. Lo único que deseará, apuntan los Mill, es «que su marido gane un título, su hijo un destino o su hija un buen matrimonio». (2005:138) Teniendo en cuenta la educación que reciben, apuntan, «apenas se les puede culpar de que no apoyen cosas cuyas ventajas no han aprendido a ver, cosas que apartan a sus hombres de su lado y de los intereses de la familia.» Esta conducta se refleja bien en algunos personajes de Jane Austen, especialmente en la figura de la señora Bennett, de *Orgullo y Prejuicio*.

a largo plazo, en mujeres como Alexandrine: sin ninguna virtud pública y ningún espíritu cívico.¹⁴⁰

Del mismo modo que los Mill afirmaban que tras esta supuesta protección de los valores femeninos había una gran hipocresía,¹⁴¹ Janara asegura que, en realidad, no se desea tanto proteger a las mujeres de los peligros del mundo público, como «recapturar para la democracia aquello que teme haber perdido: las certidumbres de un orden social estructurado y de una moralidad cultural bien arraigada». (2008:58) En una nación que elimina las jerarquías de clase—y que con el tiempo elimina las jerarquías de raza, al menos desde un punto de vista legal—la jerarquía de sexos se convierte en el último orden establecido que da cierta regularidad a las interacciones sociales. La posible superación de esta jerarquía

¹⁴⁰ Es precisamente la falta de atención a las virtudes públicas lo que Tocqueville critica de la educación femenina europea y en lo que acaba desembocando la situación de las mujeres americanas, aunque Tocqueville no se dé cuenta. De las jóvenes europeas Tocqueville diría que «estaban todas construidas y amuebladas según el mismo modelo exacto» y que ese modelo era «del todo banal». Las mujeres europeas, por su educación, sólo podían aportar a la sociedad «informaciones superficiales». (OCC VI, 2:492) En su obra Tocqueville distingue constantemente entre el egoísmo idiota—el individualismo—y el egoísmo ilustrado—el interés bien entendido; etimológicamente el idiota—*idiotes*—es aquel que sólo se ocupa de los asuntos privados y deja de lado los asuntos públicos. Desde este punto de vista, podría decirse que la idiocia es aquello a que se impulsa a las mujeres al recluirlas al ámbito privado.

¹⁴¹ «Los mismos que se oponen por entero a tratar a las mujeres como si fueran tan buenas como los hombres, nos están diciendo constantemente que las mujeres son mejores; así pues, este dicho se ha convertido en una especie de tópico gastado con el que se pretende maquillar una injuria.» (Mill, 2005:143)

sume a la imaginación democrática, y también a la imaginación de Tocqueville, en un grado de «fluidez social»—es decir, de desorientación—que resulta aterradora. (Janara, 2002:170)

3.1.3 La industrialización: la mujer como un ser dependiente

La industrialización, un proceso al que Tocqueville no presta tanta atención en su obra, agudiza todavía más la separación de los sexos y hace que la vida de las mujeres democráticas resulte aún más paradójica. En la etapa pre-industrial, la familia—con todos sus componentes—era la primera unidad económica. Mientras los americanos vivían en y de las granjas, la labor del hombre y de la mujer era compartida; ambos realizaban tareas domésticas y ambos trabajaban puesto que en la granja ambas cosas eran lo mismo.¹⁴² Con la llegada de la industrialización, sin embargo, cambia esta percepción.

Cuando los americanos abandonan las granjas para trabajar en fábricas, el mundo familiar y el mundo laboral, que hasta entonces eran uno solo, se disocian; el trabajo ya no es algo que se realiza en casa, sino en el ámbito público, fuera del hogar. De este

¹⁴² Esta estructura aún persiste a lo largo del siglo XIX para los americanos que viven en granjas y no en los entornos urbanos. (Hymowitz & Weissman, 1984: pos. 1139-1149)

modo, se empieza a considerar que la mujer—que se queda en casa realizando las labores domésticas—no trabaja. Lo que hace la mujer ya no es considerado un «trabajo real» puesto que no cobra un sueldo por ello, como hacen los hombres. (Hymowitz & Weissman, 1978: pos. 1139-1149) La mujer, en la privacidad del hogar, «puede trabajar todo el día, produciendo todo tipo de bienes y servicios vitales para el bienestar de la familia, y sin embargo, a ojos del mundo, ella no trabaja realmente». (Hymowitz & Weissman, 1978: pos. 1139-1149) Tocqueville advierte que el proceso de industrialización—que va de la mano del proceso democrático—«realza la idea del trabajo que procura un lucro» (DA EN:918), y que en las sociedades industriales «el trabajo es siempre visiblemente realizado, en todo o en parte, por la consideración del salario» (DA EN:919); lo que no advierte, sin embargo, es la devaluación que sufre la mujer en este proceso.¹⁴³

En efecto, «en una época en que el valor del hombre dependía del precio que obtuviera su ingenio en el mercado libre, era más difícil medir el valor de una mujer.» (Rowbotham, 1978:37) Mientras que en el mundo pre-industrial de las granjas se considera que el hombre y la mujer son co-dependientes, pues la labor de ambos es indispensable para prosperar, en el mundo industrial se comienza a pensar que la mujer es «mantenida» por el marido. (Hymowitz & Weissman, 1978: pos. 1139-1149) Es decir, se comienza a ver a la mujer como un ser dependiente del hombre, en

¹⁴³ Adam Smith afirma «los diversos grados de esfuerzo soportado y destreza desplegada» en cada oficio se convierten en uno de los principales para establecer el salario que merece cada empleo. En tanto que el trabajo de la mujer no recibe ningún salario, parece que no realiza ningún esfuerzo. (2016:26)

lugar de verla como alguien que aporta algo de valor fundamental para la familia y la sociedad. De este modo:

«A medida que el hombre burgués se justificaba como persona mediante su trabajo, defendiendo su laboriosidad y utilidad contra la idea de desocupación aristócrata, la vida de su mujer se hacía progresivamente más inútil.» (Rowbotham, 1978:38)

Mientras que el hombre gana su prestigio y hace crecer su reputación trabajando en la esfera pública y manteniendo a su familia económicamente, la mujer sólo puede ganar una buena reputación cumpliendo con sus labores domésticas de manera impecable, siendo la perfecta madre republicana. Una mujer respetable era aquella que no salía de su esfera de acción asignada—el ámbito doméstico—y, de este modo, indica Kerber, parece haber un acuerdo general en que la mujer de clase media casada no debería trabajar por un salario fuera de su casa. Las mujeres que desearan ser respetadas por la sociedad—que desearan ser vistas como señoras de bien—«tenían el deber cívico informal» de no trabajar fuera del ámbito doméstico. (1998:54)

Tocqueville también parece de acuerdo en esta noción, y afirma en su obra que en la sociedad americana «[n]o hay familias tan pobres como para ser una excepción a esta regla.» (DA EN:997)¹⁴⁴ Sin embargo, como en muchas otras ocasiones,

¹⁴⁴ En el estudio de Ulrich (1991) queda claro que la posición económica sí que importaba. Que ser mujer y ama de casa requería distintas cosas según la geografía, la posición social y la fortuna: «Magdalen Wear, Hannah Grafton y Beatrice Plummer eran todas «típicas» amas de casa de Nueva Inglaterra del

Tocqueville parece tener su mirada fija únicamente en la clase media blanca, y no se percata de que en la sociedad americana también hay muchas familias empobrecidas en las que, por el contrario, «se espera que la mujer trabaje en público» (1998:55). Ahora bien, se espera que trabajen únicamente en únicamente profesiones que no requieran un «entrenamiento formal»; sólo pueden ser «criadas, maestras, costureras o empleadas en fábricas.» (Hymowitz & Weissman, 1978: pos.1154) Es decir, sólo pueden ejercer profesiones que se consideren, más bien, como la extensión de sus labores domésticas en el ámbito público. Estos trabajos, por supuesto, estaban muy mal pagados y no habilitaban a las mujeres para ser independientes. El sueldo era muy bajo porque se consideraba que eran trabajos menos cualificados y, sobre todo, porque se consideraba que el sueldo de la mujer era únicamente un ingreso complementario que se añadía al sueldo del marido.¹⁴⁵

Todo el proceso industrial parecía convertir a la mujer en un ser dependiente del marido. Las mujeres de clase alta no podía

periodo de 1650-1750 [...] Cada uno de estos estilos de administración del hogar podía encontrarse en Nueva Inglaterra en cualquier década de ese siglo. Estas mujeres no deberían ubicarse en rígidas categorías separadas. La fortuna, la geografía, la ocupación y la edad podían determinar que una mujer se involucrara más en ciertos aspectos del mantenimiento del hogar que en otros [...]» (1991:33) Como veremos más adelante, las condiciones de vida podían modificar qué significaba ser buena esposa: en algunos contextos podía implicar llevar los negocios familiares, cazar, trabajar el campo o incluso ir al campo de batalla.

¹⁴⁵ Como denuncia Lucretia Mott, «aunque se paga lo mismo por educar a las niñas que por educar a los niños en la escuela, cuando éstos se convierten en profesores, las mujeres cobran la mitad que los hombres por sus servicios[...]» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:pos. 8705)

trabajar por un sueldo porque estaba mal visto, y las mujeres más empobrecidas no podían acceder a ningún trabajo que realmente les permitiera ser independientes. De este modo, las mujeres de la sociedad democrática, se encuentran ante una encrucijada, pues han sido educadas, supuestamente, para ser independientes, pero no pueden aplicar su educación de manera práctica. Por supuesto, esto desanima a las mujeres a proseguir con sus estudios, como señala Martineau:

«La educación médica de un hombre no valdría mucho si esta preparación no fuera para aplicarse de manera práctica. El astrónomo y el químico pondrían muy poco empeño en sus estudios si estuvieran seguros de tener que dejarlos en cuatro o cinco años y no hacer nada más con ellos el resto de sus vidas [...] Las mujeres deben ser educadas con vistas a la acción, o sus estudios no pueden ser llamados realmente una educación [...] El objetivo de la misma debe ser la vida profesional; de lo contrario, sólo será un pasatiempo o una tarea irritante.» (Cita recogida en Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:4571-4578)

Si la educación femenina no tiene como objetivo hacerlas más independientes, darles acceso al mundo laboral y darles medios para sustentarse por sí mismas, entonces el verdadero objetivo de la educación femenina en realidad no es otro que «hacerlas buenas compañeras para sus maridos y capacitarlas para educar a sus hijos». (1837 vol. 2:posición 3094) Desde luego, si la mujer quiere sobrevivir en la sociedad democrática, no tiene más opciones que casarse; dado que no tiene medios para mantenerse por sí misma, el matrimonio aparece como la única manera posible de tener un hogar y la única vía para conseguir el dinero que no pueden obtener de otro modo. (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:pos. 3307)

Siendo esto así, no parece que las uniones matrimoniales fueran tan libres como Tocqueville defiende.

3.2 La única vía

Tocqueville asegura que la llegada de la democracia hace caer «todas las barreras imaginarias o reales que separaban al hombre de la mujer» (DA EN: 990); es decir, que los matrimonios se liberalizan. Tras la caída de las jerarquías fijas, cualquier hombre de cualquier posición social puede casarse con cualquier mujer de cualquier posición social. Y es cierto que en el sistema democrático ya no hay leyes que impidan este tipo de casamientos,¹⁴⁶ sin embargo, no es cierto que las mujeres escojan el matrimonio libre y voluntariamente

¹⁴⁶ Señala Tocqueville que la posibilidad de casarse con personas de distinta posición social hace que descienda el número de fugas románticas y regulariza las costumbres. En un contexto donde todos pueden elegir a su cónyuge libremente la verdadera forma de expresar el amor es contraer matrimonio—y no la unión ilegítima—. Siendo así, «no hay apenas medio de que una mujer se convenza de que se la ama cuando, siendo perfectamente libre de casarse con ella, uno no se casa». (DA EN:990) Por otro lado, al considerarse que los esposos eligen libremente unirse, la fidelidad adquiere mayor importancia. En Estados Unidos, indica Tocqueville, «la pureza de las costumbres en el matrimonio y el respeto por la fe conyugal se imponen igualmente al hombre y a la mujer». (DA EN:999) Esta demanda igual de fidelidad a ambos sexos establece una gran diferencia entre Estados Unidos y Europa donde «hemos concedido al hombre una especie de inmunidad singular, de tal manera [...] que el mismo acto puede ser alternativamente un crimen o solamente una falta». (DA EN:999)

como afirma Tocqueville. Mientras las mujeres permanezcan en una situación de dependencia respecto a los hombres y necesiten casarse para poder subsistir, no puede haber matrimonios verdaderamente libres.¹⁴⁷ Esta condición hace que los matrimonios sean, no una unión sincera entre compañeros, sino una especie de contrato que «pervierte de manera horrible la relación del matrimonio», puesto que «la mujer debe casarse para tener un hogar y el hombre sufre por ello» ya que nunca puede saber con seguridad si la mujer que se casa con él siente verdadero afecto o permanece a su lado únicamente por cuestiones económicas. (Stanton, Anthony, & Gage, 1881: 1, pos. 3307)

Tal vez la visión que tiene Tocqueville de los matrimonios democráticos provenga de las propias circunstancias de su matrimonio con Mary Mottley. Tocqueville realmente contrajo matrimonio de una manera muy democrática; se casó con alguien que su familia no hubiera escogido para él en absoluto: Mary era inglesa, de una familia humilde, protestante, de constitución enfermiza y a menudo se la describe como «malhumorada». (Sueur, 2015: pos. 204-208) Sin embargo, Tocqueville siempre afirmó que «sólo encontraría la felicidad en la unión con una esposa que fusionara su existencia con la suya, y con quien pudiera compartir su vida, sus gustos y sus convicciones[...]». En la correspondencia que intercambia con su esposa queda claro que Tocqueville

¹⁴⁷ Siguiendo las palabras de Elisabeth Caddy Stanton: «Mientras se mantenga a las mujeres como seres desvalidos e inútiles [...] que nunca esperan hacer nada fuera del ámbito familiar, más que ser cuidadas y protegidas por otros a lo largo de toda su vida, no puede haber verdaderos matrimonios.» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I: 15341-15342)

realmente estimaba a Mary Mottley no sólo por sus cuidados, sino por sus opiniones. (OOCC XIV:45)¹⁴⁸ Sin duda Tocqueville aspiraba a un matrimonio que fuera una alianza entre compañeros, como lo hiciera Hume. Sin embargo, no todos los matrimonios de la época eran como el de Tocqueville.¹⁴⁹

La mayor parte de mujeres se veían empujadas al matrimonio por su situación desfavorecida, y las que intentaban trabajar para vivir de manera independiente debían sufrir los ataques de la opinión pública. La mujer soltera era estigmatizada por la sociedad, como alguien que no cumplía su deber cívico—educar a los hijos en los valores republicanos; si la mujer decidía seguir estudiando para poder acceder a una profesión mejor—cosa improbable—la opinión pública la acusaba de ser una «sabihonda». (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I: pos. 13396)¹⁵⁰ La mujer que

¹⁴⁸ Mary Mottley era una gran lectora y hablaba con fluidez alemán, francés e italiano además de inglés. Tocqueville a menudo discutía con ella sus obras antes de mandárselas a su editor.

¹⁴⁹ Cabe apuntar, además, que a la muerte de Tocqueville su familia se apresuró a desalojar a Mary del Château de Tocqueville y cortó lazos con ella. (Sueur, 2015: pos. 190-191)

¹⁵⁰ El término que se utiliza para denominar a estas mujeres es el de *blue-stocking*. Este término hace referencia a la *Blue Stockings Society*, fundada por Elizabeth Montagu y Elizabeth Vessey—junto con otras mujeres—en 1750. Este grupo se reunía de manera informal con fines educativos y para tener discusiones intelectuales. El carácter informal de las reuniones hacía que las asistentes—y los asistentes invitados, entre los cuales estaban Edmund Burke y Adam Smith—acudieran a la cita con las medias de lana azules que se acostumbraba a usar a diario, en lugar de acudir con medias de seda negras—reservadas para ocasiones más elegantes. En alusión a esta sociedad, el término *blue-stocking* todavía se utiliza

estudiaba, no para ser una buena esposa, sino para intentar hacer una carrera propia, en lugar de ganar prestigio empeoraba su reputación social al salirse de su esfera adecuada de acción.¹⁵¹

De este modo, «[l]a educación de las mujeres tiene un único fin: resolver su vida mediante el matrimonio». (Mill & Mill, 1973:35) Toda esa educación, que supuestamente estaba destinada a hacerlas más independientes, en realidad sólo pretendía mejorar sus posibilidades de casarse. Efectivamente, mientras la democracia habilita a los hombres a ejercer sus capacidades y talentos para labrarse una fortuna propia y clasificarse por sí mismos en la escala social, las mujeres únicamente ganan la posibilidad de mejorar sus vidas a través de un casamiento con alguien de mejor posición.

Esta situación es realmente difícil para las mujeres; después de haber recibido grandes dosis de independencia y libertad durante su juventud, cuando llegan a la madurez se encuentran con que el matrimonio es su única opción real. Que cualquier otra alternativa las expone al desprestigio y la ruina social. El matrimonio, indica Tocqueville, «el único camino que puede conducir a la felicidad doméstica» (DA EN:986) A las mujeres no les queda más remedio

a día de hoy para referirse a una mujer educada y culta, aunque tiene, en la mayor parte de los casos, un sentido peyorativo.

¹⁵¹ «La filosofía podía estudiarse, pero sólo por capricho y bajo la pena del ridículo: la ciencia sólo podía estudiarse como un pasatiempo y bajo la misma penalización. El arte, supuestamente, le quedaba abierto, pero se le negaban el aprendizaje necesario y la experiencia de la realidad indispensable para realizarlo. La literatura, supuestamente, también le estaba permitida, pero ¿bajo qué penalizaciones y restricciones?» (Martineau, 1837 vol. 2:posición 3101)

que «sufrir sin lucha y sin queja el sacrificio» que supone el matrimonio. (DA EN:986) Tocqueville afirma que nadie obliga a la mujer americana a casarse, y que ella conoce bien las condiciones de la vida matrimonial antes de aceptar y que, en ese sentido, «es ella misma, libremente, la que se somete al yugo». (DA EN:986) Sin embargo, conociendo la situación de dependencia en que se encuentran las mujeres y el estigma que recae sobre la mujer soltera, esta decisión no parece realmente libre. Para que haya matrimonios verdaderamente libres:

«La mujer debería ser tan libre de casarse, o de permanecer soltera, y mantener igualmente su honor en cualquiera de los casos, como el hombre. No debería adherirse ningún estigma a la mujer soltera que la disuadiera de tomar esta opción demoliendo su amor propio y su ambición individual.» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:pos. 4646)

Si la democracia da alguna libertad a la mujer no es la libertad de casarse o no, sino la libertad de decidir con quién. Ciertamente, la caída de las jerarquías fijas elimina las barreras legales que impedían a una mujer casarse con un hombre de otra clase. La democracia abre esa posibilidad; «[n]o hay mujer que no crea poder convertir en esposa del hombre que la prefiere [...]». (DA EN:990) Sin embargo, la libertad femenina acaba ahí pues, en cuanto contrae matrimonio—da igual con quién—pasa a ser una mujer cubierta y desaparece de la esfera pública. Como indica Kerber:

«...la única obligación que la mujer podía elegir libremente era hacia su marido. Una vez que había tomado esa decisión, él tomaba el control de su cuerpo y de su propiedad; había relativamente pocos límites a lo que él podía hacer con cualquiera de ellos...» (1998:15)

Los americanos, admite Tocqueville, «no le niegan [al hombre] el derecho a dirigir a su compañera[...]». (DA EN:998) Y, aunque, asegura, sobre esta cuestión hay un «consentimiento unánime»¹⁵², si se atiende a las voces femeninas de la época resulta evidente que Tocqueville se equivocaba en este punto. En este sentido, destacan los discursos de Lucy Stone,¹⁵³ que reclaman lo anti-democrática que es la estructura matrimonial:

«[...]las presentes leyes del matrimonio, en tanto que se niegan a reconocer a la mujer como un ser independiente y racional, y en tanto que confieren al marido una superioridad anti-natural e injuriosa, dotan al marido de poderes legales que ningún hombre honorable ejercería y que ningún hombre debería poseer.» (Discurso recogido en Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I: pos. 5246-5252)

En una línea muy similar, William. W. Story¹⁵⁴ afirma que:

¹⁵² «Me ha parecido que en los Estados Unidos, más que en ningún otro país que conozca, se admitía y estaba regulado por consentimiento unánime, que la mujer, una vez casada, se debía entera a su marido y sus hijos...» (DA EN:795)

¹⁵³ Lucy Stone (1818-1893) fue una conocida abolicionista y sufragista estadounidense. En 1869 creó la Asociación Americana pro Sufragio de la Mujer.

¹⁵⁴ William Wetmore Story (1819-1895) fue un jurista, poeta y editor estadounidense.

«Respecto a los derechos y poderes de la mujer casada la ley no está, de ningún modo, de acuerdo al espíritu de los tiempos. Aquí se observan los viejos fósiles del feudalismo. La ley que se refiere a la mujer hace de cada familia una baronía, una monarquía o un despotismo, en los cuales el marido es el barón, el monarca o el déspota y la mujer es la dependiente, la sierva o la esclava.» (Texto recogido en Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I: pos. 13027-13035)

Desde luego, el propio retrato que Tocqueville realiza de la mujer americana parece ilustrar esta disconformidad: las esposas americanas tienden a parecer «tristes» y sus rasgos están «marchitos»; tienen aspecto de estar «decididas» pero no felices. (DA EN:987)

3.2.1 Donde reina el orden

Al analizar el ámbito familiar, y sobre todo la posición de la mujer en su interior, Tocqueville parece perder parte de su fuerza y olvidar «su propio credo». (Janara, 2002:36) Tocqueville observa que en los matrimonios estadounidenses más que «una gran ternura», reina en ellos «mucho orden». (DA EN:795) En este punto el autor parece llegar a una contradicción.

En su obra, Tocqueville advierte en numerosas ocasiones que el amor al orden es «la madre de la servidumbre» (AR II:140), puesto que el amor al orden a menudo se llega a confundir con el amor a los tiranos. Sin embargo, cuando observa el orden que rige en los matrimonios afirma que ese orden es «la condición esencial

[...] a la tranquilidad de la sociedad política misma.» (DA EN:795) Aunque Tocqueville insiste siempre en que «el orden no es un fin en sí mismo y que la libertad es un bien más importante» (2002:36)¹⁵⁵, no lamenta demasiado la pérdida de la libertad femenina que requiere construir ese orden. Puede que la doctrina de las esferas separadas aporte cierta regularidad a la vida social, pero, siguiendo los propios argumentos del autor, «una nación que sólo pide a su gobierno el mantenimiento del orden es ya esclava en el fondo de su corazón». (DA EN:904)

Tocqueville asegura que no hay nada más peligroso para la sociedad democrática que el excesivo gusto por la tranquilidad, pues los ciudadanos tienden a acomodarse en la prosperidad momentánea y finalmente «dejan escapar voluntariamente sus derechos» para entregarse «al primer amo que se presenta». (DA EN:903) Está claro que Tocqueville considera el espíritu servil un defecto de carácter—un defecto que, además, puede producir un gran daño a la sociedad, llevándola por la senda del despotismo—; sin embargo, en el caso de las mujeres, Tocqueville parece fomentar esa actitud servil.¹⁵⁶

¹⁵⁵ En la propia introducción a *La democracia en América*, Tocqueville advierte que hay que tener cuidado de no valorar el orden excesivamente, pues el amor al orden se confunde fácilmente con el amor a la tiranía. (DA EN:134)

¹⁵⁶ Aunque por otro lado afirma: «Hay mujeres que anteponen a todo las cualidades del carácter, porque son éstas las que conceden la tranquilidad de todos los días, y para ellas la idea de la felicidad no va más allá de la tranquilidad y de la paz del hogar. Esas mujeres me recuerdan en su género a esos hombres que prefieren la especie de parálisis social que da el despotismo a la agitación y las

Tocqueville observa que las mujeres eligen «libremente» *sacrificarse y someterse al yugo* (DA EN:986)—es decir, servir—. Si bien es cierto que, ante esta circunstancia, Tocqueville expresa sobre todo sorpresa—e incluso cierta confusión—también hay que admitir que Tocqueville admira a las mujeres, precisamente, por aceptar con entereza—y sin quejas—ese sacrificio. Ciertamente, en este punto, se hace evidente que Tocqueville no tiene clara su posición frente a la mujer; como indica Janara:

«El propio Tocqueville es ambivalente frente a las rígidas relaciones familiares y de sexo de los americanos: su miedo al desorden—y, aparentemente del poder femenino—le impele a apreciar el orden que éstas confieren; pero no le pasa desapercibido el lastre que estos arreglos ponen sobre la libertad, especialmente la de las mujeres.» (2002:163)

Hay que tener en cuenta que Tocqueville, a pesar de su gran amor a la libertad, también alberga un gran temor al desorden. Este temor responde a sus recuerdos de la Revolución, especialmente al gran número de ejecuciones que se produjo durante el Terror jacobino.¹⁵⁷ En este caso, Tocqueville, atormentado por la revolución parece preferir el orden a la libertad.¹⁵⁸

grandes emociones de la libertad. Unas y otros ocupan el mismo lugar en mi estima.» (DA EN:1153)

¹⁵⁷ Tocqueville deja constancia de estas experiencias en sus *Souvenirs*.

¹⁵⁸ Ahondaré en esta cuestión en el último capítulo.

3.3 El límite de la revolución

Si la situación de la mujer podía servir para medir el alcance del proceso democrático, está claro que este proceso alcanzó en ella su límite. Los hombres de la revolución democrática, como señala Kerber, se rebelaron contra las jerarquías de clase y lucharon para implantar los principios democráticos, pero dejaron intactas las jerarquías de sexo.¹⁵⁹ Aunque la vida masculina se vio democratizada—y todas las relaciones entre hombres transformadas—lo cierto es que la mujer quedó atrapada en una especie de aristocracia.

¹⁵⁹ «La generación revolucionaria que transgredió de manera tan radical las comprensiones heredadas de la relación entre reyes y pueblo, padres e hijos, renunciaron, sin embargo, a revisar las relaciones entre hombres y mujeres, maridos y esposas, madres e hijos. Mantuvieron los privilegios patriarcales como cabezas de familia y actores civiles. Negaron explícitamente la entrada en el nuevo régimen político de las mujeres casadas.» (Kerber, 1998:9)

«Los cuerpos legislativos y las asambleas patrióticas transformaron el derecho público de arriba abajo, pero conservaron, intactos, dos sistemas jurídicos heredados: el régimen esclavista y las viejas leyes reguladoras de las relaciones familiares. Las relaciones jerárquicas entre amos y esclavos y las relaciones instauradas por la tradición, ciertamente menos rigurosas pero también jerárquicas, entre maridos y esposas se insertaron así en el nuevo orden democrático. Estas continuidades de las relaciones sociales prerrevolucionarias marcan los límites de las capacidades creativas de la Revolución.» (Kerber, 2010:116)

Aun cuando Tocqueville ve la nación estadounidense como la nación más democrática de todas—y la utiliza en su obra como el modelo de una sociedad completamente democrática—lo cierto es que hay que observar esta sociedad con más cautela, pues, a menudo, bajo su aspecto democrático, subyacen todavía hechos aristocráticos.¹⁶⁰ Es precisamente su habilidad para detectar y reflejar las ironías y paradojas de la vida democrática lo que vuelve la obra de Tocqueville interesante para la reflexión feminista. (Locke & Botting, 2008:14)¹⁶¹

¹⁶⁰ El propio autor acepta que la sociedad americana está revestida «de una capa democrática bajo la que de vez en cuando surgen los viejos colores de la aristocracia.» (DA EN:176)

¹⁶¹ Los primeros discursos feministas estadounidenses ya se apoyan en los argumentos de Tocqueville. Esto se ve, por ejemplo, en el discurso de Higginson en la Convención Constitucional de junio de 1853: «Entre nosotros el único rango es el sexo. Políticamente hablando, en Massachusetts, todos los hombres son patricios y todas las mujeres son plebeyas. Todos los hombres son iguales en que tienen poder político directo; todas las mujeres son iguales en que

3.3.1 Ciudadanas pasivas

Queda claro que bajo la doctrina de la cobertura—por mucho que se resignificaran las labores domésticas como una misión civil y patriótica—las mujeres no eran realmente ciudadanas. Las mujeres, en cuanto género,—y especialmente las casadas, por estar cubiertas por sus maridos—no tenían personalidad política completa: no podían votar, ni formar parte de un jurado. Sin embargo sí que estaban obligadas a obedecer las leyes, debían pagar impuestos si tenían alguna propiedad, y podían ser multadas, encarceladas, o incluso ejecutadas, si se consideraba que habían cometido algún delito. Es decir, estaban sometidas a todos los deberes sin disponer de los derechos.

Ya en la primera etapa de la Revolución Francesa, en el Comité de Legislación de 1793, Lanjuinais afirma que el término “ciudadano” :

no tienen ningún poder político. Las mujeres pierden en la democracia precisamente lo que los hombres ganan. [...] Es una aristocracia; ya que, como afirma Tocqueville, dondequiera que una clase tenga privilegios hay una aristocracia y una oligarquía.» (Citado en Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I: pos. 5025)

«En un sentido estricto, designa solamente a los que son llamados a ejercer los derechos políticos, a votar en las asambleas del pueblo, y a los que pueden elegir y ser elegidos para desempeñar cargos públicos [...] Así pues, los niños, los deficientes mentales, los menores de edad, las mujeres, los condenados a pena aflictiva o infamante, y estos últimos hasta su completa rehabilitación, no podrían ser considerados como ciudadanos.» (Duhet, 1974:162)

Si se denomina ciudadano a las personas que no pueden ejercer derechos políticos—entre ellos las mujeres—es utilizando el término de manera laxa e impropia. Por esa razón, Lanjuinais y los legisladores franceses de la época comienzan a distinguir entre los ciudadanos activos—los verdaderos ciudadanos en sentido propio—y los ciudadanos pasivos—que son miembros del cuerpo social pero no son ciudadanos en sentido estricto. Las mujeres, en todo caso, sólo pueden ser consideradas ciudadanas en ese segundo sentido.¹⁶² Este término se utiliza de manera muy contradictoria: se considera que las mujeres no son realmente ciudadanas, y por eso no pueden tener derechos políticos propios; sin embargo, como son ciudadanas en algún sentido amplio, entonces deben cumplir las leyes y aceptar las condenas si cumplen algún delito.¹⁶³

Esta incoherencia tan evidente será la que moverá a las mujeres a realizar una crítica contra el sistema democrático y a exigir

¹⁶² En la Constitución de Francia de 1793 se cataloga a las mujeres como ciudadanas pasivas.

¹⁶³ Este sería el caso de Olympe de Gouges a quien se ejecutó en 1793.

su inclusión en la ciudadanía activa. Si se atiende a la definición que el propio Tocqueville da sobre democracia, la contradicción no puede ser más evidente:

«¿Qué es la democracia? Es dar la mayor libertad posible, la mayor ilustración posible y la mayor cantidad de poder posible a cada uno. ¿Qué es un gobierno democrático? Es un gobierno que, en lugar de comprimir la libertad humana, la asegura de mil maneras, [...] que en lugar de ponerle nuevas barreras, llega a destruir todas aquellas de impedían su curso [...] Es un gobierno que pone a cada ciudadano, incluso a los más humildes, en disposición de actuar de manera independiente y de hacer un uso útil de su independencia [...] Que no obliga a todo el mundo a ser igualmente pobre, sino que permite a cada uno hacerse rico mediante el trabajo, el mérito y la honestidad [...] (OOCC III, 3:196)

Siguiendo esta definición, es evidente que la mujer no forma parte de la democracia: ellas no han formado parte del gobierno, no han dado su consentimiento a ninguna de las leyes establecidas, y sin embargo, deben prestar obediencia a ese poder en el que ellas no han participado. Las mujeres, como afirma Kant, son un sujeto singular en su estatuto jurídico, pues—en medio de las sociedades democráticas—la mujer «está sometida al derecho conyugal, de esencia monárquica». (Citado en Perrot, 1992:101) Al resaltar las incoherencias del sistema democrático, irritadas por su injusticia, las mujeres de la época se convierten en las lectoras y críticas más agudas de las declaraciones de derechos y de los textos constitucionales. Así, Martineau denuncia:

«Uno de los principios fundamentales anunciados en la Declaración de Independencia es que los gobiernos derivan su poder del consentimiento de los gobernados. ¿Cómo se puede reconciliar la condición política de la mujer con este principio?

Los gobiernos de los Estados Unidos tienen poder para cobrar impuestos a las mujeres propietarias;¹⁶⁴ [...] pueden multarlas, apresarlas y ejecutarlas por ciertas ofensas. ¿De dónde derivan los gobiernos estos poderes? No son “justos”, pues su poder no deriva del consentimiento de las mujeres que son gobernadas de este modo.» (2017:148)

Dado que uno de los principios fundamentales de la democracia establece que el individuo es quien mejor puede defender sus intereses, la doctrina de la cobertura parece realmente absurda en un mundo democrático. ¿Cómo va a defender el marido los intereses de la esposa? ¿Acaso tienen intereses idénticos? ¿Acaso hay dos personas el mundo con intereses idénticos? Según las máximas democráticas esto no puede ocurrir; y, aplicando esas máximas, los intereses de las mujeres no pueden ser representados y

¹⁶⁴ En estas convenciones, y en todo el discurso feminista del momento, la cuestión de los impuestos se convierte—por ser una de las injusticias más evidentes—en uno de los principales caballos de batalla para reclamar los derechos políticos femeninos. La Declaración de Independencia se apoya de manera clara en el siguiente principio: que no se puede reclamar que alguien pague impuestos si no se le da a cambio el derecho a ser representado. Este pensamiento está en la base de la nación estadounidense, en el origen mismo del sistema democrático; siendo así, es lógico que las mujeres reclamen una personalidad civil y política propia aludiendo que, como los hombres, tienen que pagar impuestos. Autoras como Lucy Stone animan a la desobediencia civil, invitando a las mujeres a no pagar sus impuestos hasta que no se les reconozca el derecho a la representación. «Es el deber de la mujer resistirse a pagar sus impuestos mientras no esté representada.» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I: pos. 10936-10943)

defendidos de manera fiel por sus padres, hermanos o esposos. Autoras como Martineau pronto se dan cuenta que la cobertura anula los intereses de las mujeres, volviéndolos invisibles, y afirman que en un verdadero sistema democrático «las leyes deben proteger a las mujeres de sus maridos y padres». (2017:150)

Los sistemas democráticos, afirma Tocqueville, consisten en un intercambio de derechos y deberes tanto por parte del ciudadano como por parte de la República. Mientras el ciudadano tiene el deber de «amar y servir a la República, defenderla con su misma vida; contribuir con los gastos públicos en función de su fortuna, proveer a su familia de los medios de subsistencia y de recursos para el futuro; proteger a sus conciudadanos fraternalmente y observar las normas de la moral» (OOCC III, 3:161-162), «[l]a República», por su parte, «tiene el deber de proteger al ciudadano en su persona, su libertad, su religión, su familia, su domicilio y su propiedad, de proporcionar asistencia o trabajo a aquellos que no pueden procurarse los medios para vivir, de dar instrucción gratuita a todos de tal modo que todos tengan los conocimientos indispensables y de fecundar todas las inteligencias». (OOCC III, 3:161-162)

La República, desde luego, no protegía a la mujer en su persona, ni en su libertad, ni protegía su propiedad o le proporcionaba los medios o trabajo para poder subsistir por sí misma.

3.3.2 “Criaturas relativas”: la falta de individualidad femenina

La situación de la mujer en estas sociedades no sólo impide que tengan una personalidad política propia, sino que, según Kerber, impide, de hecho, que desarrollen su individualidad. El individualismo—la falta de vínculos—es un problema que en realidad no atañe a las mujeres, puesto que el individuo es, en la mayor parte de formulaciones, un hombre.¹⁶⁵ Tal como señala esta autora, es difícil considerar al individuo cuando es un sujeto que siempre se define por su relación con otros: o bien como hija, o bien como esposa, o bien como madre. «Estar solo, de hecho, es ser hombre; la mujer siempre es descrita, invariablemente [...] por su relación con otros.» (1997:52)¹⁶⁶

¹⁶⁵ «El concepto del individualismo se ha asociado al género en formas que, en general, no se han analizado. Desde John Winthrop a Tocqueville, y desde Emerson al equipo de sociólogos liderado por Robert Bellah...la mayor parte de las formulaciones del individualismo en América han dado por supuesto que el “individuo” era un hombre.» (Kerber, 1997:201)

¹⁶⁶ El título de este epígrafe es una referencia a la traducción que Anthony Rudolf realizó de la obra francesa “Femmes victoriennes” de Françoise Basch. Rudolf tradujo el título de Basch al inglés como “Relatives creatures: Victorian Women in Society and the Novel”. En su obra “Blood Sisters”, Yalom afirma que éste era el modo en que se veía a las mujeres en la época de la Revolución; como una criatura definida por sus vínculos y sin una identidad propia más allá de ellos.

Kerber asegura que el pensamiento de Tocqueville puede ayudar a detectar este problema. Tocqueville tiene el mérito de «dejar claro desde el principio que se necesita una base material para poder definirse como individuo.» No todas las personas pueden afirmarse en su individualidad, sino sólo aquellas que tienen «la suficiente educación y la suficiente fortuna» para tomar sus propias decisiones. «Sin independencia económica, no puede haber individualismo.» (1997:213) Desde luego, bajo estos criterios, resulta imposible que la mujer pueda considerarse como un individuo, ya que no tiene medios para decidir su propia vida—ni la educación—ya que la suya está dirigida a convertirlas en buenas esposas y en buenas madres—ni la fortuna—puesto que no pueden acceder a trabajos bien remunerados que les permitan vivir de manera autónoma.

A la mujer no sólo le faltan recursos materiales para poder desarrollar su individualidad, también tiene una dificultad mental para poder pensarse a sí misma como un individuo, ya que su educación les dirige a pensarse siempre en relación con los demás:

«A todas las mujeres se les inculca desde sus primeros años la creencia de que su carácter ideal es el diametralmente opuesto al del hombre; no tener voluntad propia ni gobernarse por el propio control, sino someterse y ceder al control de otros. Todos los discursos morales les dicen que este es el deber de las mujeres, y todos los sentimentalismos les indican que esta es su naturaleza: vivir para los demás, renunciar por completo a sí mismas y no tener más vida que la de sus afectos. Y sus afectos no pueden ser más que aquellos que se les consienten: hacia los hombres a los que están unidas, o hacia los hijos, que constituyen un vínculo adicional e irreductible entre un hombre y ellas.» (Mill, 2005:96)

La falta de individualidad femenina se refleja en el hecho de que, mientras a los hombres se les piensa como iguales—semejantes pero cada uno con su propia individualidad—a las mujeres tiende a vérselas como «idénticas». (De Miguel, 2015:233) No se las ve como sujetos individuales, cada una con sus particularidades de carácter, sino como ejemplares de un mismo género, todas idénticas entre sí, con el mismo carácter. Mientras las mujeres se relacionan con los hombres en cuanto ellos son un individuo concreto—éste o aquel hombre en concreto—los hombres, señala Simmel, tienden a buscar a «la mujer en general como hembra». (1934:68) Mientras los hombres se diferencian unos de otros, las mujeres muestran todas ellas, una «indiferenciación»: «no han logrado apartarse del tronco común y diferenciarse unas de otras lo bastante para hacerse visibles y tangibles». (1934:77)¹⁶⁷

Tocqueville parece defender la desigualdad de sexos porque considera que la mujer, al ser educada como un ser relacional, siempre vinculado a otros, no puede caer en el individualismo. En una sociedad donde todo parece impulsar a los hombres hacia el aislamiento, Tocqueville encuentra en la mujer—educada para vivir para los otros—un posible contrapeso para esta tendencia tan nociva. Por eso Tocqueville, aunque sabe que la desigualdad de sexos es una institución anti-democrática, trata de conservar esta separación: cree que si se mantiene a la mujer en la esfera doméstica no podrá convertirse en un ser individualista. Si es la mujer la que

¹⁶⁷ Este punto también contribuye a que el trabajo que realiza la mujer en el ámbito doméstico no se valore: el trabajo de una mujer lo puede realizar cualquier mujer. No hace falta que sea una en concreto con unas habilidades específicas. (Simmel, 1934)

educa a los hijos y da un tono moral a la sociedad, preservar a la mujer lejos de las tendencias individualistas podría ser una de las claves para fomentar la sociabilidad de los hombres y mantener a las democracias alejadas del despotismo.

La mujer, sin embargo, pese a quedarse en la esfera doméstica—y pese a no tener oportunidad real de desarrollar su individualidad—sí que se ve afectada por el individualismo. A la mujer se la educa para mirarlo todo desde una perspectiva familiar; se le enseña que sus únicos intereses son los intereses de su familia y de la esfera doméstica, que ella no tiene nada que hacer en el mundo público. Siendo así, con esto en mente, la mujer no puede mirar a los asuntos públicos sin re-dirigirlos a su familia: sólo piensa en el beneficio de su familia. La mujer, es cierto, no es individualista como lo es el hombre—pues no piensa en sí misma—pero acaba desarrollando un tipo de individualismo colectivo, que refiere todo al interés de su pequeña familia. Este es el tipo de individualismo que Tocqueville observa y desprecia en Alexandrine. Mantener a la mujer al margen de la vida pública, pues, no parece una solución tan eficaz contra el individualismo.

3.4 El comienzo de un movimiento político: La Declaración de los Sentimientos de Seneca Falls

Aunque ya en la Revolución Francesa¹⁶⁸ y en la Revolución Inglesa¹⁶⁹ surgen discursos que reclaman la incoherencia del sistema democrático, es en la Convención de Seneca Falls, celebrada en 1848, donde este discurso acaba convirtiéndose en un verdadero movimiento femenino organizado. Fue en esta convención donde las mujeres se organizaron como movimiento para reclamar sus derechos por primera vez. (Hymowitz & Weissman, 1978: pos.

¹⁶⁸ En el cuaderno de quejas de Madame B. B. a la Asamblea Nacional ya se puede encontrar el siguiente argumento: «[...]creemos que es totalmente equitativo permitir a las mujeres, viudas o solteras que posean tierras u otras propiedades, que lleven sus quejas al pie del trono; que es igualmente justo recoger sus sufragios, puesto que se ven obligadas como los hombres a pagar imposiciones reales y a cumplir los compromisos del comercio.» (VVAA, 1989:11)

¹⁶⁹ En un opúsculo titulado *Abora o nunca*, o *Amonestación de las esposas de los ciudadanos*, de agosto de 1656, se puede leer: «El mundo entero conoce hasta qué punto hemos estado y seguimos estando todavía privadas de libertad, reducidas a unas relaciones en las que vivimos como sirvientas y aprendemos a ser esclavas (no sólo durante algunos años de nuestra vida, sino durante toda ella) [...]Repudiamos y repudiaremos el gobierno tiránico que los hombres ejercen sobre nosotras y lo aboliremos, lo derogaremos y lo destruiremos, negándonos con todas nuestras fuerzas a someternos y subordinarnos a él.» (Citado en Hughes, 2010:104)

1695-1700) En Seneca Falls, Nueva York, Elizabeth Cady Stanton¹⁷⁰ y Lucretia Mott¹⁷¹ organizaron y lideraron la primera gran conferencia sobre los derechos femeninos. En esta convención, redactaron la “Declaración de los sentimientos”, un texto que, leído de manera paralela a la Declaración de Independencia, resalta las múltiples incoherencias que se observan en la sociedad democrática estadounidense.

Mientras que la Declaración de Independencia de 1776 comienza así:

«Mantenemos que estas verdades son auto-evidentes, que todo los hombres son creados iguales, que tienen, por bondad de su Creador, ciertos derechos inalienables, entre los cuales se encuentran el derecho a la vida, la libertad y la felicidad. Que, para asegurar estos derechos, se instituyen gobiernos entre los hombres, que derivan su poder el consentimiento de los gobernados. Que, ante cualquier forma de gobierno que destruya estos fines, el pueblo tiene el derecho de alterarlo o abolirlo e instituir un nuevo gobierno [...]»

La Declaración de los sentimientos de 1848 se inicia de este modo:

¹⁷⁰ Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) fue una conocida abolicionista y una de las figuras más importantes del movimiento por los derechos de la mujer.

¹⁷¹ Lucretia Mott (1793-1880) fue una de las primeras en defender el sufragismo.

«Mantenemos que estas verdades son auto-evidentes: que todos los hombres *y mujeres* son creados iguales; que tienen, por bondad de su Creador, ciertos derechos inalienables, entre los cuales se encuentran la vida, la libertad y la felicidad. Que, para asegurar estos derechos, se instituyen gobiernos entre los hombres, que derivan su poder el consentimiento de los gobernados. Que, en el caso de que cualquier forma de gobierno destruya estos fines, *las personas que lo sufren tienen derecho a negar su obediencia* y pueden insistir en la institución de un nuevo gobierno[...]¹⁷²»

Donde la Declaración de Independencia afirma que la corona británica ha instalado una tiranía sobre los Estados Unidos, la Declaración de los Sentimientos, alega que el hombre ha instalado una tiranía sobre la mujer. Las mujeres de Seneca Falls estaban dispuestas a probar que las mismas injusticias contra las que se había peleado durante el proceso de independencia de la nación eran las mismas injusticias que ahora padecían ellas bajo la ley de la cobertura. La Declaración de los Sentimientos, como la Declaración de Independencia, enumera una serie de hechos que prueban ese gobierno tiránico e injusto; entre los cuales destacan:

«El hombre nunca le ha dejado ejercitar su derecho inalienable al voto.

Le ha forzado a someterse a leyes en cuya formación ella no ha tenido voz.

¹⁷² Resaltado propio.

[...]El hombre ha hecho que la mujer casada esté civilmente muerta a ojos de la ley.

Ha usurpado su propiedad e incluso su salario.

[...]En el marco del matrimonio, se le ha hecho prometer obediencia a su marido, convirtiéndole a él, en todos los efectos, en su dueño—dándole la ley el poder de privarla de su libertad y de administrarle castigos.

[...]se le obliga a pagar impuestos para sostener un gobierno que sólo la reconoce cuando su propiedad puede ser provechosa para él. [...]»

Apoyándose en la propia Declaración de Independencia, las mujeres de Seneca Falls intentan demostrar que el movimiento a favor de los derechos de las mujeres no es un movimiento caprichoso, sino un paso más del movimiento democrático. Dado que el movimiento democrático se apoya en las ideas de la Ilustración, en la «Igualdad natural» y en «la importancia de la educación», era inevitable preguntarse «si la universalidad de estos principios alcanzaba también al sexo femenino». (VVAA, 1989:viii) La gran pregunta, por lo tanto, es si los principios democráticos se afirman de la humanidad o solamente se afirman de los hombres. En cualquiera de los dos casos se observarían claras incoherencias. Evidentemente, si se afirman de la humanidad, estos principios se están traicionando al legislar de este modo sobre la vida de las mujeres. Por otro lado, si se afirman únicamente de los hombres, entonces no se puede decir que la sociedad sea realmente democrática, sino, tal vez, una nueva forma aristocrática, que se articula en torno al sexo.

El propio Tocqueville reconoce que «[e]l estado de esclavitud en que vive la mujer en las tribus salvajes y su reclusión

entre los orientales, su inferioridad y su sujeción mayor o menor en los pueblos civilizados de Europa[...] [son] efectos intelectuales de la aristocracia.» (DA EN:719, nota al pie 'b') No sólo eso, también admite que «[l]a aristocracia del sexo es [...] la más completa y la más universal que se conoce.» ((DA EN:719, nota al pie 'b') De un modo o de otro, implantar una verdadera democracia—una democracia completa y coherente—pasa por reconocer a la mujer como una ciudadana activa con todos sus derechos. Este es, precisamente, el argumento esgrimido por Susan B. Anthony¹⁷³:

«[...]en una verdadera democracia, en una república genuina, cada ciudadano bajo el gobierno debe tener derecho a la representación.

Recordad la máxima: “Los gobiernos derivan sus poderes del consentimiento de los gobernados.” Éste es el principio fundamental de la democracia; para que nuestros gobiernos pueda constituirse como una verdadera democracia, para que nuestra república pueda establecerse sobre fundamentos fuertes y duraderos, deben establecerse prácticamente los derechos civiles y políticos de todos los ciudadanos. [...]Se trata de un enunciado filosófico.» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:1081-1088)

Anthony va todavía más allá en su argumentación y recalca que el dar derechos políticos a las mujeres no es una cuestión de caridad o una compensación por sus sufrimientos, sino una cuestión de justicia, de respeto a los principios democráticos.

¹⁷³ Susan Brownell Anthony (1820-1906), probablemente una de las más conocidas sufragistas estadounidenses.

«No es porque las mujeres sufran, no es porque los esclavos sufran, no es por los daños o los privilegios de ningún individuo; es la simple aserción de la gran verdad fundamental de la democracia que fue proclamada por los Padres de la Revolución.» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881 vol I:pos. 1081-1088)

Se trata, no de instalar un privilegio, sino de eliminar todos los privilegios que aún permanecen en la sociedad para dar paso, por fin y de manera verdadera, a una democracia. Este pensamiento se refleja constantemente en las convenciones por los derechos de la mujer, en las que se demanda que

«la palabra “hombre” [*male*] se elimine, y que se legisle, de ahí en adelante, para todos los ciudadanos [hombres y mujeres]. No puede haber clases privilegiadas en un verdadero gobierno democrático.» (Stanton, Anthony, & Gage, 1881, pos. 14183-14190)

Mientras que Harriet Taylor Mill y Stuart Mill aseguran que no puede haber ningún verdadero demócrata «que pretenda eludir la fuerza de estas expresiones [de la Declaración de Independencia] mediante el subterfugio falso o ignorante de que en este documento la palabra “hombres” no equivale a “seres humanos”, sino que se aplica sólo a uno de los sexos[...]» y que «[d]e ningún modo puede justificarse la contradicción entre el principio y la práctica», (Mill & Mill, 1973:47) Tocqueville no llega a posicionarse tan claramente a favor de los derechos de la mujer. Como hemos visto, el miedo de vivir en un mundo sin normas o convenciones que orienten la acción social le frena en este sentido.

Aunque afirma que en una sociedad como la democrática—constituida por «seres racionales e inteligentes» (DA EN:436)—la autoridad sólo puede desprenderse del consentimiento de los gobernados, no parece darse cuenta de que las mujeres están siempre bajo unas normas en las que no han colaborado y que no consienten. Siguiendo sus propios argumentos, dado que la autoridad de los hombres sobre las mujeres no es un elemento natural, sino una convención social para lograr mayores beneficios, lo único que autorizaría a los primeros a mandar, y lo único que impulsaría a las segundas a obedecer sería el acuerdo de las dos voluntades. Cuando se trata de los hombres, Tocqueville ve claramente que

«Por enojosa que sea la ley, el habitante de los Estados Unidos se somete a ella sin dificultad, no solamente por ser obra de la mayoría, sino también por ser una cosa propia. La considera un contrato en el que ha tomado parte.» (DA EN:440)

Sin embargo, es manifiesto que las mujeres no sentían la ley como algo propio y que tenían muchas más dificultades para someterse a ella de las que reconoce Tocqueville. Si bien Tocqueville admite que el poder patriarcal es un elemento aristocrático¹⁷⁴, un elemento con el que no se puede convivir en las sociedades democráticas, parece temer la completa disolución de este sistema por los desórdenes sociales que esta disolución pueda acarrear. Debido al papel que juegan las mujeres a lo largo de la Revolución Francesa, Tocqueville parece tener una visión negativa de las

¹⁷⁴ «El poder patriarcal es una institución aristocrática.» (OCC V:276)

mujeres que reclaman sus derechos.¹⁷⁵ De este modo, ve a las feministas como personas que «confunden los atributos diversos de los sexos» y asegura que, de esa confusión, «no podrán salir nunca más que hombres débiles y mujeres deshonestas». (DA EN:997)

Tocqueville cae, en este punto, en una contradicción con su propio pensamiento, pues, aunque, por un lado, afirma que «[a]l mezclar los sexos en los trabajos y en los placeres, se concede algo más de audaz y de más general a la inteligencia de los hombres y de las mujeres.» (DA EN:719, *nb*); por otro, asegura que «esas personas» que «pretenden hacer del hombre y de la mujer seres no solamente iguales, sino semejantes», al dar al uno y al otro «las mismas funciones», «los mismos deberes» y unirlos en «trabajos, placeres, negocios» degradan a ambos. (DA EN:997) Tocqueville parece desear una mayor igualdad de la mujer en algunos sentidos—pues critica duramente a los países de Oriente por la esclavitud a la que someten a las mujeres—pero no parece desear una completa superación de la doctrina de las esferas separadas.

Si bien Tocqueville retrata a la mujer como a la gran civilizadora, la gran guardiana de los valores republicanos, lo cierto es que su retrato no alcanza a reflejar todas las cualidades de las mujeres de la época. Si Tocqueville hubiera prestado atención a las acciones llevadas a cabo por las mujeres durante la Revolución Americana y la Revolución Francesa, tal vez se habría dando cuenta de que la mujer, se la reconociera legalmente o no, ya era una ciudadana, con todas las cualidades que Tocqueville consideraba

¹⁷⁵ Desarrollaré más este punto en el siguiente capítulo.

deseables y necesarias en la sociedad democrática. Si Tocqueville se hubiera percatado del gran patriotismo que habían mostrado las mujeres durante estos episodios tal vez hubiera apoyado más su plena inscripción en el mundo público.

4 La participación femenina en los procesos democráticos

Si bien es cierto que la vida femenina del siglo XIX estaba marcada por roles de género ciertamente delimitado—y delimitante—Tocqueville no acierta a ver, sin embargo, su variedad. Las mujeres de la época, frente a lo que Tocqueville describe en su obra, no vivían de un modo completamente unificado. Por un lado, la clase social y las condiciones económicas imponían a cada mujer diversos modos de performar esos roles de género; por otro, las costumbres locales de cada región también hacían que las expectativas sobre el estilo de vida femenino variaran. Y, aún más allá, el contexto individual de cada mujer en concreto modificaba el modo en que ésta actuaba como mujer. Como apunta—de manera muy aguda y reveladora— Laurel Thatcher Ulrich, ser mujer del siglo XVI y XIX¹⁷⁶ no implicaba solamente ser esposa y madre; también implicaba ser vecina, ama de casa y gobernanta¹⁷⁷ (Ulrich, 1991:9)

¹⁷⁶ Ulrich centra su estudio en Nueva Inglaterra; sin embargo afirma que sus observaciones probablemente pueden extrapolarse a otros lugares y épocas. (1991)

¹⁷⁷ En este sentido resulta realmente interesante el término que utiliza Ulrich en el texto original inglés. Ulrich afirma que la mujer es también *mistress*;

Aunque es cierto que los roles femeninos se desempeñaban fundamentalmente en el ámbito doméstico, «las amas de casa», afirma Ulrich, «ni estaban aisladas ni eran auto-suficientes». Ser mujer requería no solo la dependencia, sino también la interdependencia. (Ulrich, 1991:14) Las mujeres, aunque debían llevar a cabo la mayor parte de sus tareas en el interior del hogar, también formaban parte de una sociedad y tenían sus deberes como vecinas.¹⁷⁸ Ser mujer, por tanto, comportaba exigencias no tan fáciles de interpretar como Tocqueville hubiera podido suponer; las múltiples demandas que se imponían sobre la mujer simultáneamente eran difíciles de satisfacer. A la mujer no sólo se le exigía que fuera madre y esposa—y no de cualquiera manera, sino una buena madre y una buena esposa—también se le exigía que fuera una buena educadora, gobernanta, vecina y cristiana. El desempeño de la femineidad, en su complejidad, por las múltiples exigencias de sus distintas identidades prácticas¹⁷⁹, estaba plagado de

este término inglés tiene varias definiciones: puede significar ama de casa, profesora o amante.

¹⁷⁸ Las estadounidenses asumían, por lo general, que ser buena mujer implicaba también comportarse como una buena cristiana. La caridad, de este modo, se convertía en un rasgo femenino: asistir al que lo necesitaba se convertía en el deber de las buenas mujeres. Las mujeres de este contexto, por tanto, cuidaban de sus vecinos, pues sentían una gran responsabilidad por las personas que vivían en su zona. (Ulrich, 1991:14)

¹⁷⁹ Sobre la complejidad de interpretar simultáneamente distintas identidades prácticas, cada una con sus exigencias—que a veces pueden ser contradictorias—ha trabajado extensamente Kosgaard en *Sources of Normativity* (1996) y *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity* (2009).

contradicciones. Estas contradicciones estaban llamadas a aumentar en la medida en que se tomara conciencia de los derechos que les correspondían como seres humanos.

Si bien, las mujeres han convivido durante un largo periodo de la historia con las contradicciones derivadas de su condición de seres humanos y mujeres de manera aparentemente apacible, el proceso democrático despierta una sensibilidad que hace resaltar estas contradicciones y las vuelve irritantes. Tocqueville ve con claridad que el proceso democrático es, ante todo, un proceso de transformación de la sensibilidad humana, que hace que los hombres comiencen a ver la desigualdad como algo injusto e intolerable;¹⁸⁰ sin embargo, no llega a ver que ese mismo proceso democrático—es decir, esa transformación de la sensibilidad—también afecta a las mujeres y les hace sentirse progresivamente incómodas con las imposiciones y demandas asociadas a su género.

Las mujeres democráticas quieren ser mujeres—pese a que sus contemporáneos, como veremos, a menudo las acusan de querer convertirse en hombres—, pero quieren ser mujeres de otra manera, de un modo que no socave los derechos que les corresponden por su condición de seres humanos. Mientras que la sensibilidad del Antiguo Régimen llevaba a las mujeres a convivir con sus

¹⁸⁰ «El mal que se sufría pacientemente como inevitable [durante el feudalismo] se hace insoportable tan pronto como se concibe la idea de que es posible sustraerse a él. A medida que se van suprimiendo abusos, es como si se fuera dejando al descubierto los que quedan, haciéndolos más inaguantables; el mal es ciertamente menor, pero la sensibilidad es más viva. Con todo su poder, el feudalismo no había inspirado a los franceses tanto odio como en el momento en que estaba ya a punto de desaparecer. (AR I:183)

contradicciones e injusticias—del mismo modo que los hombres del Antiguo Régimen se conformaban con las desigualdades sociales— la sensibilidad democrática lleva a las mujeres a intentar resolver esas contradicciones. Es precisamente este cambio en la sensibilidad, y esta lucha por superar las contradicciones del rol femenino, lo que se observa a lo largo de la Revolución Francesa y de la Revolución Americana; aunque Tocqueville no llega a hacerse cargo de este proceso.

La lucha de las mujeres por superar estas contradicciones es una parte fundamental del proceso democrático, y no algo que le sea ajeno o accidental. Durante el periodo de la Revolución—tanto de la francesa como de la americana— las mujeres, guiadas por sus deberes como madres, esposas, cristianas, vecinas, educadoras, trabajadoras, llevan a cabo un papel político que no puede ser ignorado. Si se atiende a la historia de las dos revoluciones se comprende, tal como apuntan Melzer y Rabine, que «las mujeres siempre han estado inseparablemente ligadas a la revolución» y que ésta «no podría haber tenido lugar sin ellas». (Melzer & Rabine, 1992:4)

En lo que sigue nos fijaremos en las repercusiones que el desarrollo de la revolución tuvo en la génesis de una conciencia ciudadana por parte de las mujeres francesas, y a continuación atenderemos a lo diferencial de la revolución americana.

De este análisis esperamos extraer los elementos necesarios para examinar nuevamente las observaciones de Tocqueville.

4.1 Las mujeres durante la Revolución Francesa

Como indica Godineau en «Citoyennes Tricoteuses»,¹⁸¹ es difícil imaginar que las mujeres parisinas, que estaban integradas en la vida social, que trabajaban, que tenían conversación con sus vecinos y que debían sostenerse a sí mismas y a menudo también a sus hijos, permanecieran impasibles ante el hambre y la pobreza que sufría su nación. Las mujeres francesas, lejos de observar la evolución de la sociedad desde el margen, «siguieron con atención los eventos que se precipitaron desde la apertura de los Estados Generales del 5 de mayo de 1789» y «participaron en los movimientos populares» sin distinguirse de los hombres, sin ser «ni las instigadoras [del movimiento] ni las seguidoras gregarias». No solo participaron en estos movimientos en tanto que «individuos sensibles, conscientes, indignadas o llenas de esperanza» (Godineau, 2004:109-110), sino que llegaron a protagonizar alguno de los eventos más significativos de la misma. La Marcha de Versalles— como veremos a continuación—es un movimiento fundamentalmente liderado por mujeres.

El periodo revolucionario es especialmente problemático para las mujeres, pues, además de padecer los mismos sufrimientos que sus compatriotas varones, también se ven sometidas a una re-

¹⁸¹ Obra que utilizaré como referencia especialmente a lo largo de este epígrafe.

definición de los roles asociados a su género que parece reducir su papel social. La Revolución Francesa requiere, tanto por parte de los legisladores como por parte de los filósofos, una nueva definición de la ciudadanía. En este contexto, ante el nacimiento de una sociedad democrática y el abandono de las jerarquías aristocráticas, hay que redefinir la posición del individuo en la sociedad y también hay que esclarecer sus deberes y derechos. Simultáneamente, había que definir, por tanto, qué correspondía a la mujer en esta nueva sociedad, y qué tipo de deberes cívicos le correspondían. Durante la revolución, por tanto, se elabora un nuevo retrato del ciudadano ideal—y de las virtudes que le corresponden, y también, simultáneamente, un retrato de la mujer y ciudadana ideal. Ahora bien, el retrato de la mujer ideal que se elabora durante el periodo de la Revolución está entrelazado, como indica Martin, con fuertes prejuicios sobre la sexualidad femenina. (2015:1) Como veremos, dichos prejuicios se justifican en un discurso profundamente naturalista, que entra en abierta contradicción con los ideales universalistas en nombre de los cuales se había operado la revolución.

Parece que es, precisamente, la participación de las mujeres en la Marcha de Versalles, lo que lleva a los legisladores y filósofos franceses a promocionar una nueva forma de entender la identidad femenina, asociada de manera mucho más directa y exclusiva con la maternidad y el mundo doméstico. A la par que las mujeres comienzan a involucrarse de manera activa en los actos de la Revolución Francesa, movidas por su deseo de «tener su lugar en el orden social» y «participar en el bien común» (Godineau, 2004:146), también «prolifera las representaciones pictóricas de la ciudadana ideal como esposa y madre dentro de la esfera doméstica». Es a

través de las narraciones—de la literatura—y de las representaciones visuales—grabados y pinturas—, ambas «atravesadas de motivaciones políticas», como se construye y se promociona el nuevo ideal de la mujer republicana. (Martin, 2015:1) De este modo, a la par que las mujeres de este periodo tratan de participar en los eventos públicos de manera activa y, a la luz de los ideales democráticos, «renuncian a ser consideradas como “seres pasivos y aislados”, relegadas “a la estricta esfera de sus quehaceres domésticos”» (Godineau, 2004:146), los legisladores construyen un modelo de la ciudadana ideal que, en efecto, les deniega un rol público. (Martin, 2015:1)

Si bien es cierto que en esta época los movimientos femeninos aún no estaban suficientemente articulados como para considerarse propiamente feministas, lo cierto es que es durante la Revolución Francesa donde se empieza a reaccionar frente al rol doméstico de la mujer, y se comienza a cuestionar la validez de los preceptos democráticos si no se conceden los derechos al hombre y a la mujer por igual.¹⁸² La Revolución Francesa es, por tanto, un momento crucial para el movimiento femenino, pues es en este proceso durante el cual las mujeres aprendieron a dar voz a sus necesidades y articularon un discurso para reclamar sus derechos.

¹⁸² Afirma Godineau que durante la Revolución «se comienza a disentir en cierto grado contra la visión de las mujeres como esposas cantonadas en sus hogares» y que, desde el comienzo de la misma, «las ciudadanas de la sección de los Derechos del Hombre afirman en un discurso pronunciado ante la Sociedad de Republicanos Revolucionarios que “la declaración de derechos es común a uno y otro sexo”» (2004:146)

4.1.1 La Marcha de Versalles: la transformación de un movimiento social en un movimiento político

“no volverá a faltarnos el pan”

El 14 de julio de 1789 los hombres franceses tomaron la Bastilla, pero, como indica Michelet, fueron las mujeres las que acabaron por tomar a la realeza misma en otoño de ese mismo año. (1898:23)¹⁸³ En octubre de 1789 una muchedumbre, compuesta mayoritariamente por mujeres,¹⁸⁴ tomó armas y caminó desde París hasta Versalles en busca del rey. Las mujeres parisinas, madres y cuidadoras, no podían soportar más el hambre que acosaba a sus familias y decidieron reclamar directamente al rey que solucionara el problema del elevado precio del pan. Las mujeres que participaron en este movimiento eran, mayoritariamente, mujeres que trabajaban en la lonja; estas mujeres eran, tradicionalmente, defensoras del poder real. Estas mujeres, por lo tanto, cuando se dirigieron a

¹⁸³ Indica Michelet que la toma de la Bastilla es un acto con una gran fuerza simbólica; sin embargo, considera que el verdadero comienzo de la Revolución se produce con la Marcha de Versalles. (1898:23)

¹⁸⁴ Según las indicaciones de Yalom (1993), unas cinco mil mujeres; Michelet, por su parte, afirma que eran unas siete mil. (1898) Si bien no se sabe el número exacto, lo que parece cierto es que se contaban por miles.

Versalles no tenían tanto la intención de desafiar al sistema, sino la intención de solicitar al rey su intervención y su ayuda.(Michelet, 1898:28)

La marcha de Versalles se caracteriza, por consiguiente, por ser más un movimiento social que un movimiento político. Es cierto que lo que mueve a las mujeres, que lo que las lleva a enfrentarse al rey, es una cuestión material: el hambre y la dificultad para acceder a los sustentos más básicos. Sin embargo, este movimiento—siendo fundamentalmente un movimiento social—acaba teniendo una importancia política innegable. Es cierto que las mujeres de la marcha de Versalles, en principio, acuden a la marcha en cuanto madres; las mujeres, precisamente por ser mujeres, y por ser las encargadas de ocuparse de alimentar a las familias, son las que más sufren el problema del elevado precio de los alimentos. Dado que lo que corresponde a las mujeres en la sociedad es ocuparse del sustento y del cuidado de los miembros de su familia, son ellas las que no pueden cumplir su función, son ellas las responsables de que su familia pase hambre: mientras el precio de los alimentos siga siendo tan elevado, ellas no pueden cumplir adecuadamente su papel de madres, e incluso su papel de mujeres, en la sociedad. Es por eso que la marcha de Versalles está protagonizada por mujeres, que deciden presentarse ante al rey precisamente en tanto que mujeres, y solicitar su intervención en el problema de la carestía de alimentos.

La Marcha de Versalles, por tanto, viene motivada, fundamentalmente por una cuestión social: la falta de subsistencias. Sin embargo, esta movilización también revela la disconformidad con la manera en que el monarca está ejerciendo su papel; es cierto que estas mujeres aún ven al rey como una figura paternal— a la que piden ayuda en tanto que cuidador y responsable de su pueblo—

pero, del mismo modo, su movilización, su reclamo, refleja un cambio de mentalidad revolucionario. Las mujeres de la Marcha de Versalles se presentan ante el Rey exigiendo una solución a sus problemas—sienten, por tanto, que están en posición de demandar algo al monarca, y no simplemente en posición de obedecer a cualquier orden que éste pueda dar. Más aún, no sólo desean que el rey se comprometa de palabra a buscar una solución para su problema, sino que pretenden obtener de él un compromiso firmado que atestigüe su disposición a rebajar, efectivamente, el precio del pan. Este hecho, aseguran Levy y Appelwhite, refleja un cambio de percepción frente a la figura del rey: el pueblo ya no le ve simplemente como «protector y proveedor» sino, también, como «un agente ejecutivo poco fiable cuya autoridad, en el mejor de los casos, era limitada». (1992:83)

La Marcha de Versalles, por tanto, también tiene de fondo una crítica a la monarquía; y, aunque en la mayoría de los casos las mujeres protagonistas de esta marcha no desean eliminar la monarquía—pues muchas de ellas son monárquicas—sí desean que la monarquía se comporte de otro modo. Las mujeres de la Marcha de Versalles—mujeres trabajadoras, del pueblo llano—desean que el rey se preocupe de los problemas de su pueblo y que se traslade a París de manera definitiva. Desean que el rey se ocupe menos de los nobles y de la corte y que se implique más en los problemas de la nación. (Michelet, 1898:28) Siméon-Prosper Hardy, editor en la época de la Revolución, escribe en sus diarios que las mujeres de la Marcha de Versalles también deseaban que el Rey firmara la nueva Constitución. (citado en Levy y Appelwhite, 1992:83) Con estos objetivos de fondo, no es de extrañar que «el reclamo económico»

pronto se transformara en «una intervención política». (Sazbón, 2007:18)¹⁸⁵

La Marcha de Versalles acaba teniendo, por tanto, consecuencias mucho mayores de lo que pueda preverse en un primer momento.¹⁸⁶ Aunque esta movilización todavía no puede considerarse una marcha feminista—pues estas mujeres no acuden a reclamar igualdad de derechos para las mujeres y todavía no tienen una percepción bien articulada de las injusticias que padecen por ser mujeres, sí ayuda a las mujeres a poner en común sus vidas y a reconocer ciertos problemas comunes. Constituye, por eso, un primer momento en la formación de cierta conciencia colectiva. El reconocimiento de estos problemas hace que «su indignación pued[a] transformarse rápidamente en un llamamiento a la insurrección». (Guilhaumou & Lapied, 2010:135) Un aspecto crucial de este movimiento es que, además de ser un movimiento femenino, es un movimiento obrero: pese a que Tocqueville afirma en su obra que «[n]o hay familias tan pobres como para ser una excepción a esta regla» (DA EN:997)—la regla de que el hombre trabaja por un salario fuera del hogar mientras que la mujer trabaja únicamente dentro del ámbito doméstico—, lo cierto es que en las clases populares el salario femenino era tan necesario para mantener a las

¹⁸⁵ «[...] un hecho significativo es el poderoso efecto en cadena que ha tenido la iniciativa autónoma de las mujeres, la cual ha creado un irreversible hito político de gran valor simbólico.» (Sazbón, 2007:19)

¹⁸⁶ La Marcha de Versalles, tal como indica Yalom, acaba resolviéndose con «el secuestro del rey y su familia» por parte del pueblo. El pueblo obliga a la familia real a abandonar Versalles y a establecerse en París como «prisioneros virtuales». (1993: 26)

familias como el salario masculino; de tal modo que al comienzo de la revolución «la mayoría de las mujeres francesas ejercía una profesión» fuera de su hogar.¹⁸⁷ El trabajo asalariado femenino no era la excepción, sino «la norma de los medios populares», un «elemento constitutivo del paisaje social y familiar». (Godineau, 2004:65)

Las mujeres de la marcha de Versalles, por tanto, no sólo eran mujeres—madres, hermanas, hijas, esposas—sino que eran, también, obreras.¹⁸⁸ Son las mujeres de clase obrera las que deciden unirse para intentar resolver colectivamente un problema común; son las mujeres obreras las que—pese a no tener una noción clara de su importancia individual—trabajan de manera conjunta para reclamar una mejora en sus condiciones de vida.¹⁸⁹ Las mujeres,

¹⁸⁷ Godineau indica que, pese a lo poco fiables que puedan resultar, los censos de población del momento reflejan que las mujeres constituían, en esta época, un 53.84% de la población total de París. (2004:20) Según Raymonde Monnier, (1979) al menos 45.000 de estas mujeres tenían un trabajo asalariado. Por otro lado, en el libro de Godineau (2004) se observa que la población francesa estaba compuesta por muchas mujeres que vivían de manera independiente—pues habían emigrado desde las poblaciones rurales—, madres solteras—pues las uniones libres todavía no se habían ilegalizado— y viudas. El paisaje social francés, por tanto, era mucho más variado de lo que se aprecia en la obra de Tocqueville.

¹⁸⁸ En este sentido, Fox-Genovese afirma que el primer feminismo debe más al «corporativismo tradicional» que al «pensamiento individualista moderno». (VVAA, 1984:9)

¹⁸⁹ Las mujeres aristócratas, por su parte, aunque ya tenían cierto sentido del valor individual, su noción del valor individual estaba más próxima a la gloria, al honor, que al valor individual de cada ser humano simplemente por ser humano; ellas jamás hubieran luchado por los derechos individuales de las

unidas por un problema relacionado con la escasez de subsistencias, acaban por advertir que también comparten otra serie de problemas: por ejemplo, la inseguridad a la hora de realizar sus trabajos. Las mujeres de la marcha de Versalles, al poner sus problemas en común, descubren que, a pesar de su esfuerzo diario, no están muy lejos de la mendicidad, y que ningún trabajo parece ponerles en posición de acceder a una vida mejor ya que «los salarios femeninos son a menudo tan bajos que no posibilitan tener una vida decente». (Godineau, 2004:30)¹⁹⁰

Las reivindicaciones de las mujeres obreras del periodo revolucionario aun no pueden considerarse propiamente feministas, ya que se pelea por unas mejores condiciones de trabajo en un gremio o profesión determinados, pero todavía no se analiza—porque no se cree que exista de manera específica—el «trabajo femenino». Si estas mujeres reclaman una mejora en las condiciones laborales, si reclaman unos derechos laborales, no lo hacen teniendo en cuenta su género y sus condiciones específicas en cuanto mujeres, sino que reclaman estos derechos en tanto que los tiene cualquier persona, sin atender a si es hombre o mujer. Sus reivindicaciones

mujeres de clase baja. Simplemente, no se sentirían identificadas, de ningún modo, con las tricoteuses y con sus problemas. (VVAA, 1984:9)

¹⁹⁰ En este contexto, muchas mujeres jóvenes acaban dedicándose a la prostitución. Tocqueville observa que los hombres democráticos se consagran tanto a la vida industrial que apenas tienen tiempo para cortejar a las mujeres. El desarrollo de la vida industrial hace que también aumente la prostitución, asegura: «Los hombres tienen siempre tiempo de hacer el amor, pero no la corte.» «Como nadie tiene ya entonces el tiempo ni la ocasión [...] se ve [...] un gran número de cortesanas». (DA EN:992)

tienen un carácter más universalista que identitario. En todo caso, las mujeres reclaman que las profesiones mejor remuneradas—y ejercidas exclusivamente por hombres—se abran a las mujeres.¹⁹¹

Por otra parte, los fines que persiguen son más directamente sociales que políticos. No obstante, aunque estas reivindicaciones aún no llegan a ser feministas, y tampoco puramente políticas, advierte Godineau que «detrás de la obrera se perfila siempre la sombra de la ciudadana». (2004:105) Mientras que en los primeros cuadernos de quejas redactados por las mujeres francesas, éstas reclaman «ser instruidas, poseer empleos»; y se apresuran a matizar que desean tener sus propios empleos «no para usurpar la autoridad de los hombres», sino para tener medios «para vivir al abrigo del infortunio» y no tener que recurrir a la prostitución para poder obtener el sustento necesario para vivir. (VVAA, 1989:9), y afirman no aspirar «a los honores del gobierno ni a las ventajas de ser iniciadas en los secretos del ministerio» (VVAA, 1989:11), esas mismas mujeres pronto comenzarán a cuestionarse por qué, después de haber sufrido los peligros de la Revolución, tal como lo

¹⁹¹ Por supuesto, en un contexto de crisis económica y de falta de empleo, los hombres reaccionarán negativamente ante esta petición. Destaca la reacción adversa que muestran ante la iniciativa de formar una escuela tipográfica para mujeres. (Godineau, 2004:81-86)

habían hecho los hombres, no pueden gozar también de sus ventajas.¹⁹²

4.1.2 La fundación de los clubs políticos femeninos

El deseo de participar activamente en el proceso revolucionario se observa con nitidez en el discurso que pronuncia Madame Rigal el 20 de septiembre de 1789:

«La fortuna pública está en peligro y las fortunas particulares sucumbirán con ella [...] ninguna parte del Gobierno puede caer sin hacer estallar a la mayor parte de la Sociedad. [...]nosotras somos ciudadanas [...] Nuestros hijos, o nuestros hermanos, o nuestros maridos han demostrado su coraje luchando por la liberación de la Patria. La Patria es nuestra familia común. Nuestro sexo está eminentemente dotado del espíritu de familia. ¿Quién se conmoventará más que nosotras por las calamidades públicas?» (Rigal, 1789)

Madame Rigal no sólo invita a las mujeres a preocuparse por su patria y a trabajar por ella, sino que asegura que los ciudadanos que se desentienden de su patria y no la cuidan cometen el peor de

¹⁹² Petición de las mujeres a la Asamblea Legislativa-1 de abril de 1792: «Las mujeres han compartido los peligros de la Revolución ¿por qué no han de participar de sus ventajas?» (VVAA, 1989:162)

los crímenes. Parece evidente que las mujeres parisinas, por tanto, sí se tenían a sí mismas por ciudadanas, y deseaban cuidar y defender su patria de manera activa, así como lo hacían sus hermanos, maridos e hijos. Este deseo queda patente en la formación de los clubs políticos femeninos a lo largo del periodo revolucionario. Aunque no hay documentación exhaustiva, se tiene noticia de la actividad de una treintena de clubs políticos femeninos activos entre los años 1789 y 1793.¹⁹³

Durante sus primeros años, estos clubs o asociaciones femeninas tenían un carácter más social y «se ocupaban esencialmente de tareas filantrópicas». Estas sociedades femeninas, en principio, venían a reemplazar a las sociedades de religiosas llevando a cabo las mismas acciones caritativas de ayuda a los pobres. (Godineau, 2004:115) Sin embargo, aunque estas sociedades no tienen, aparentemente, nada de revolucionario, a menudo «aceptar, e incluso reivindicar, un rol tradicionalmente femenino» era una astuta estrategia para «interesarse por la vida política sin exponerse al oprobio público». (Id.) Esta estrategia es la que utilizan, en efecto, las mujeres revolucionarias para solicitar a los jacobinos el derecho a llevar armas. Las mujeres exponen que, así como los hombres son los que guardan las fronteras de la nación de «los enemigos externos», ellas son las «guardianas del interior». De este modo, utilizando la misma concepción bipartita de tareas que relega a las mujeres a ocuparse de la vida interior y de las tareas domésticas,

¹⁹³ Lo interesante es que en la zona de Normandía, donde vive Tocqueville, apenas hay clubs políticos, aunque sí se da mucha actividad en este sentido en el resto de provincias.

las mujeres argumentan que su deber patriótico es ocuparse de los peligros que amenazan a la nación desde dentro. (Godineau, 2004:131) Se observa, por lo tanto, que las mujeres revolucionarias utilizan la propia imaginaria de la revolución, que presenta la nación como una gran familia—como un hogar—, para justificar su participación en el proceso revolucionario.¹⁹⁴

Aunque los clubs femeninos, en principio, nacen con la vocación de proporcionar ayuda social—tarea que sí se considera apropiada para las mujeres—lo cierto es que, al discutir el problema de la escasez de subsistencias y la falta de empleo—o las terribles condiciones en que éste ha de realizarse—as mujeres acaban por pensar en cuestiones cada vez más políticas. Ante la imposibilidad de realizar adecuadamente su función como proveedoras de subsistencias, ante la imposibilidad para ayudar a la patria haciendo lo que siempre habían hecho, las mujeres francesas comienzan a preguntarse qué es lo que pueden hacer efectivamente por su nación; cómo pueden ejercer su ciudadanía. Esta preocupación se hace evidente en la propuesta que presenta Mademoiselle Jodin¹⁹⁵ a la Asamblea Nacional; Mademoiselle Jodin comienza afirmando «nosotras también somos ciudadanas», y continúa diciendo que:

¹⁹⁴ Este mismo argumento será el que les sirva de apoyo para solicitar el derecho a portar armas; este tema se tratará con más profundidad, por sus consecuencias, en un apartado específico de este mismo capítulo.

¹⁹⁵ Marie Madeleine Jodin (1741-791) Actriz y pensadora. Huérfana de padre y sin recursos, fue ingresada en prisión a los veinte años acusada de ejercer la prostitución. Activista, abogaba por la regulación de la prostitución y la creación de hogares sociales para mujeres necesitadas.

«El amor por la patria, por la libertad y por la gloria, anima tanto a nuestro sexo como el vuestro, Señores; no somos una especie distinta sobre la tierra...»¹⁹⁶

Mademoiselle Jodin no sólo afirma que las mujeres son ciudadanas, sino que se atreve a cuestionar de manera directa el pensamiento preponderante de las esferas separadas, que afirma que las mujeres deben, por naturaleza, ocuparse del mundo privado y no participar en el mundo público. Haciendo una crítica clara al pensamiento de Rousseau, Mademoiselle Jodin afirma lo siguiente:

Un escritor moderno se ha atrevido a decir que las mujeres no comprenden bien una idea política por poco amplia y complicada que sea; pero les otorga nociones admirables sobre el orden y la economía doméstica: añade que, ajenas al patriotismo, están muy ligadas al dulce placer de la sociabilidad. ¿Quién ha dado, pues, a este escritor la medida de nuestras facultades para poder trazar tan osadamente su cálculo? Esta opinión sólo ha podido acreditarse al amparo de los prejuicios, secuela natural del despotismo...(VVAA 1989:111)

Mademoiselle Jodin no es la única en rebelarse contra el sistema vigente. En el contexto revolucionario surgen diversas figuras femeninas—a veces de tendencias políticas opuestas—que luchan por que se perciba a la mujer como algo más que un ser doméstico y reivindican su papel público. Con ese mismo espíritu,

¹⁹⁶ Este fragmento procede de los «Proyectos legislativos para las mujeres» (1790), citado en VVAA, 1989:111.

y esas mismas cuestiones en mente, Etta-Palm D'Aelders¹⁹⁷ pronuncia en 1790 su *Discurso sobre la injusticia de las leyes*:

«No seáis, pues, justos a medias. [...] La justicia debe ser la primera virtud de los hombres libres, y la justicia exige que las leyes sean comunes a todos los seres, como el sol y el aire; y, sin embargo, por todas partes las leyes están a favor de los hombres y a expensas de las mujeres, porque por todas partes el poder está en vuestras manos.» (VVAA, 1989:70-71)

Etta Palm continúa su discurso afirmando, como Mademoiselle Jodin, que los pensamientos sobre la naturaleza femenina se articulan en torno a prejuicios infundados que hacen que la sociedad confiera a las mujeres una «existencia secundaria». Continúa asegurando que es necesario «romper las ignominiosas cadenas que doblagan» a las mujeres, y considera que la revolución democrática sólo puede ser realmente tal si se comienza a tratar a las mujeres como iguales a los hombres. Según Etta Palm, «la verdadera filosofía» no puede más que condenar la sumisión a que se ven sujetas las mujeres; sólo cuando se establezcan leyes equilibradas y verdaderamente justas podrá decirse que se ha efectuado verdaderamente una revolución. (D'Aelders, 1790)

Etta Palm no sólo es una de las voces más claras contra la injusticia de las leyes, sino que también es la fundadora del primer

¹⁹⁷ Etta Palm D'Aelders (1743-1799). Holandesa, se involucró en la Revolución Francesa ejerciendo de espía. Fundadora de la primera sociedad exclusivamente femenina de Francia: la *Société patriotique et de bienfaisance des Amies de la Vérité*.

club político exclusivamente femenino de la revolución. Después de haber participado de manera muy activa en sociedades políticas mixtas—especialmente en la *Sociedad fraternal de uno y otro sexo* y en la *Sociedad Patriótica de Amigos de la Verdad*, funda en 1791 la *Sociedad Patriótica y de Beneficencia de las Amigas de la Verdad*. Más allá de la fundación de esta asociación, Etta Palm en realidad tenía un proyecto mucho más ambicioso; deseaba formar sociedades patrióticas de mujeres en cada sección de París y en cada uno de los 83 departamentos. Etta Palm sí reivindicaba claramente la igualdad de los sexos y reclama el silenciamiento bajo el que viven las mujeres:

«Desde hace demasiados siglos la Europa civilizada ha dejado sus mujeres a los únicos cuidados interiores de sus familias...Privadas de una existencia civil, sometidas a las voluntades arbitrarias de sus allegados hasta en las secretas expansiones del corazón; esclavas en todos los tiempos y en todas las edades: jóvenes, de los deseos de sus padres; mujeres, de los caprichos de un marido; y cuando el destino parece haberlas librado de cualquier despotismo, el de los prejuicios serviles con los que ha sido cercado su sexo, las mantiene todavía encorvadas bajo sus leyes; así desde la cuna hasta la tumba las mujeres vegetan en una especie de esclavitud.» (VVAA,1989:59-60)

Por su parte, también en 1791, Olympe de Gouges¹⁹⁸ publica la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*—texto que la

¹⁹⁸ Olympe De Gouges (1748-1793). Escritora, pensadora y dramaturga. Apoyó a los girondinos durante la Revolución y se ofreció a defender al rey Luis XVI en 1793. Fue guillotinado por ello.

autora dirige a la reina María Antonieta. La Declaración de De Gouges, que toma como modelo la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. De Gouges considera que el hombre ha traicionado a los propios principios de la Revolución al mantener a la mujer en la desigualdad; afirma que el hombre «se ha vuelto libre», pero también «se ha vuelto injusto con su compañera» al dejarla sin representación política. De este modo, su Declaración comienza con la pregunta «Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Te lo pregunta una mujer...» (2014: posición 236) y continua afirmando que:

«La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden estar fundadas más que en la utilidad común.

[...]El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación, que no es otra cosa que la reunión del hombre y la mujer: ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer ninguna autoridad que no emane de ella expresamente.

[...] La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos deben concurrir personalmente, o a través de sus representantes, en su formación. La ley debe ser la misma para todos: todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, siendo iguales ante ella, deben poder acceder en igualdad de condiciones a todas las dignidades, plazas y empleos públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos.»

Finalmente, De Gouges también asevera que:

«Ninguna mujer puede abstraerse de la ley; cualquier mujer puede ser acusada, arrestada y detenida en los casos determinados por la misma.»

Para Olympe de Gouges, la mujer debe ser igual que el hombre ante la ley con todas las consecuencias; es decir, desea que las mujeres puedan beneficiarse de sus derechos, pero también considera que las mujeres deben hacerse miembros responsables de la sociedad civil. Por tanto, De Gouges asegura que la mujer, como miembro igual de la sociedad política, debe «obedecer a la rigurosa ley del mismo modo que los hombres», y considera que «la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, al igual que puede subir a la tribuna». (2014: posición 258-283) La lucha de De Gouges por conseguir la igualdad de los sexos ante la ley es, probablemente, una de las más evidentes de la época. Su declaración de derechos de la mujer sirvió de ejemplo para la redacción de la *Declaración de los sentimientos* de Seneca Falls y hoy en día se considera una de las primeras autoras feministas de la historia. Sin embargo, en su momento, no consiguió para la mujer—y para sí misma—más que el derecho efectivo de ser imputada por sus crímenes y de ser ejecutada por ellos.

De Gouges fue, de hecho, guillotínada en 1793 por ser monárquica, anti-jacobina, y, supuestamente, anti-revolucionaria. El pensamiento de De Gouges, la situaba más cerca de los girondinos que de los jacobinos; y, sin duda, fue su oposición a las decisiones de éstos últimos y, sobre todo, su oposición a la ejecución del rey Luis XVI lo que la llevó a ser juzgada como una traidora a la revolución. La ejecución de De Gouges se vuelve especialmente significativa; como indica Martine Reid, este evento «ilustra de manera ejemplar un momento de cambio entre dos siglos». De Gouges, efectivamente, pudo beneficiarse de la libertad de prensa y pudo publicar sus escritos y declarar sus posiciones políticas—algo que, probablemente, hubiera sido mucho más difícil en otro

contexto—; sin embargo, a la par que el proceso revolucionario «hará posible, más que en ningún otro tiempo anterior, el acceso de las mujeres a la publicación», también hará posible que se condene a las mujeres precisamente por sus publicaciones y manifiestos. (Gouges, 2014: posición 82-93)

La libertad de prensa juega, sin duda, un papel crucial en el despertar político de la mujer. Gracias a la libertad de prensa, las mujeres pueden publicar sus *cabiers de doléances*, donde pueden manifestar de manera clara sus incomodiades y hacer sus reivindicaciones, así como declarar su punto de vista sobre los sucesos de la revolución. Gracias a esta libertad para publicar, las mujeres «abordan todos los temas concernientes a la reorganización de la Nación, desde el reparto de los bienes eclesiásticos hasta la situación de los judíos o de los hijos naturales.» Godineau asegura que en estos cuadernos de quejas,

«Muchas mujeres hablan en nombre de su sexo y demandan una mejor educación, ayudas para las mujeres pobres; denuncian la prostitución, o la situación de las mujeres mal casadas, “esclavas” de por vida de unos esposos de los que no pueden divorciarse, y reclaman la igualdad de sucesión o [...] la participación de la mujeres en los asuntos públicos.» (2011:321)

Las mujeres francesas de la etapa revolucionaria encuentran en la libertad de prensa la posibilidad no sólo de expresar su punto de vista sobre los acontecimientos que sucedían en su país, sino también una manera de conseguir cierto protagonismo político pese

a no poder gozar de una verdadera ciudadanía.¹⁹⁹ Estas publicaciones tienen un carácter político innegable:

«A partir de 1789, en opúsculos o en peticiones, las mujeres gritan sus esperanzas a la cara de la sociedad revolucionaria, proponen reformas, reivindicaciones, etc. Tímidos o radicales, estos *Adresses* son todos hijos de una misma voluntad: la de no quedar al margen de la vida política y, aun sin poseer la ciudadanía, aportar el respectivo grano de arena a la construcción de la ciudad. Redactados por una o por varias mujeres, estos textos hablan a veces en nombre del sexo femenino. Se afirman como políticos, y lo son, tanto por su contenido (temas y lenguaje) como por sus destinatarios (sus conciudadanos/as, o más a menudo los legisladores). Su inscripción en la ciudad se ve reforzada por su circulación. (Godineau, 2018:43)

El hecho de que las mujeres pudieran escribir, publicar y compartir sus ideas políticas, sus críticas al sistema y también sus quejas, sin duda, ayuda a que éstas adquieran una conciencia común; a que se den cuenta de que comparten, en gran medida, la misma fortuna. No en vano, Tocqueville consideraba que la libertad de

¹⁹⁹ «[...]la mayoría de mujeres con ansias de expresarse sobre la Revolución lo hacen públicamente. Textos impresos o manuscritos, discursos orales, todos se dirigen a un público más o menos amplio, pero en ningún caso se restringen a las meras siluetas familiares de parientes o de amigos.» (Godineau, 2018:43)

prensa y publicación favorecía el crecimiento de las asociaciones, pues gracias a las publicaciones los individuos aislados llegaban a saber que había otras personas que compartían sus impresiones, problemas e intereses. Además, Tocqueville aseguraba que era en las asociaciones donde los hombres—o, en este caso, las mujeres—conseguían fijar sus ideas más claramente:

«Cuando una opinión está representada por una asociación, ésta está obligada a adoptar una forma más clara y precisa. Cuenta sus partidarios y los compromete en su causa. Éstos aprenden solos a conocerse entre sí y su empeño crece con su número. La asociación reúne en un haz los esfuerzos de unos espíritus divergentes y los empuja con fuerza hacia un solo fin claramente indicado por ella.» (DA EN:367)

Las asociaciones políticas, se convierten, de este modo, en el lugar donde las mujeres adquieren conciencia de grupo y comienzan a manifestar sus opiniones de una forma conjunta. Es en estos grupos donde «reciben una educación política» y «establecen las bases para una comunicación política con las autoridades locales, municipales y nacionales.» Más allá de formular sus quejas y disconformidades, es en el marco de estas asociaciones donde las mujeres comienzan a cuestionarse qué les corresponde hacer a ellas como ciudadanas y donde «hacen juramentos de lealtad a la ley nacional, al rey, y más tarde a la República»; donde «juran su lealtad a la patria» y «afirman sus responsabilidades políticas como ciudadanas». (Levy & Appelwhite, 1992:81) A través de estas asociaciones las mujeres comienzan a comportarse prácticamente como ciudadanas, aunque la ley no les reconozca realmente este estatuto.

Si bien el primer objetivo de estas asociaciones puede no ser político, puesto que muchas de ellas se forman—como hemos visto—para abordar cuestiones sociales, no se puede negar que acaban teniendo un carácter obviamente político. En este sentido, las mujeres llegan, aunque no se de modo completamente deliberado, de una forma estratégica, a introducirse en el mundo político. (Velásquez, 2014) La relación entre lo social y lo político no es de extrañar, ya que «subsistencias», «política» y «ciudadanía» forman un «tríptico que conduce la acción femenina durante la Revolución», aunque «la historiografía no ha tenido en cuenta, en general, más que el primer aspecto». (Godineau, 2004:124)

Si bien estas asociaciones cumplen, de manera bastante exacta, lo que Tocqueville consideraba deseable, lo cierto es que su recorrido es muy breve: la Convención prohíbe las asociaciones políticas femeninas el 30 de octubre de 1793, recordando a las mujeres que no tienen derecho a participar en los asuntos públicos. Esta prohibición es una reacción a la supuesta radicalización y envilecimiento que sufren las mujeres que participan en estos grupos. Las figuras de Pauline Léon y Théroigne de Méricourt pueden ilustrar este fenómeno.

4.1.3 El derecho a las armas

«du pain et des armes !»

En 1791, Robespierre afirmó:

«Estar armado para su defensa personal es el derecho de cualquier hombre, estar armado para defender la libertad y la existencia de la patria común es el derecho de todo ciudadano. Este derecho es tan sagrado como el de la defensa natural e individual de la que es la consecuencia, ya que el interés y la existencia de la sociedad están compuestos por los intereses y las existencias individuales de sus miembros. Despojar a cualquier porción de los ciudadanos del derecho a armarse por la patria y darle el derecho exclusivo a la otra porción, es pues violar al mismo tiempo esta santa igualdad que está en la base del pacto social y las leyes más irrecusables y sagradas de la naturaleza.» (2005:50)

Y a continuación, aseguró: «este principio no consiente ninguna distinción entre lo que llamáis ciudadanos activos y los demás.» (2005:50)

Basándose en este discurso de Robespierre, algunas mujeres decidieron reclamar el derecho a portar armas. Pauline Léon y Théroigne de Méricourt presentan dos de las solicitudes más importantes en este sentido.

Pauline Léon²⁰⁰, a diferencia de otras figuras femeninas— como Olympe de Gouges, que se adhería a una línea de pensamiento más moderada—, se adhiere desde el inicio al movimiento revolucionario más radical. La propia Pauline asegura, en sus propios términos, que su objetivo es «animar a los ciudadanos a posicionarse contra los artesanos de la tiranía», «montar barricadas en las calles e incitar a los cobardes a salir de sus casas». (Guillon, 2006:147) Se posiciona claramente como anti-monárquica y en 1792 firma una petición que solicita «una pronta venganza» contra todos los ministros monárquicos. Yendo todavía más lejos, ese mismo año, Léon firma una solicitud, junto a sus compañeros y compañeras de la *Sociedad fraternal de patriotas de uno y otro sexo*, reclamando la muerte del rey. El pensamiento de Pauline Léon, sin duda, está más cerca de las tendencias jacobinas.

De este modo, siguiendo el pensamiento de Robespierre, Léon reclama el derecho de las mujeres a portar armas. A su entender, reclamar la ciudadanía para las mujeres también implica obtener el derecho a ir armadas. Léon demanda este derecho asegurado que reclama un derecho «que tiene todo individuo de defender su vida y su libertad.» Para Léon, no tiene sentido decir que las mujeres son ciudadanas si no se les permite defender su ciudadanía contra aquellos que tratan de atentar contra ella o

²⁰⁰ Pauline Léon, nació el 28 de septiembre de 1768. Hija de un chocolatero que, según ella, la educó en el estudio de la filosofía y «no le transmitió ningún prejuicio». Frecuenta desde el comienzo de la Revolución el club de los *Cordeliers* y la *Sociedad fraternal de patriotas de uno y otro sexo*. Pauline Léon funda en 1793, junto a Claire Lacombe, la *Sociedad de Ciudadanas Republicanas y Revolucionarias*.

negarla. Léon, como señala Guillon, no duda que la mujer sea ciudadana—más bien, es algo que asume—; desde su punto de vista, «son armas lo que nos falta, y venimos a pedir permiso para procurárnoslas». Pauline Léon no sólo pretende obtener el derecho a portar armas, sino que también desea formar un ejército popular femenino—«una compañía de amazonas»—para perseguir a los enemigos de la revolución; el 6 de marzo de 1792, Léon «presentó al Legislativo una petición firmada por más de 320 parisinas que solicitaba el permiso de organizar una guardia nacional femenina». (Godineau, 2004:5)²⁰¹

Por su parte, apenas 20 días más tarde, Théroigne de Méricourt²⁰² invitaba a las ciudadanas a organizarse en un cuerpo armado. Ante la posibilidad de una guerra con Austria, Méricourt se convierte en la primera mujer que reclama para las de su género el derecho a utilizar armas contra el enemigo extranjero. Si bien Pauline Léon deseaba que las mujeres llevaran armas para defenderse del enemigo interior—de los franceses enemigos de la revolución—, Méricourt desarrolla la idea de una «legión de amazonas», que defendería a la patria también de los enemigos externos. (Roudinesco, 2010: posición 1597)

²⁰¹ En esa misma petición, Léon afirmaba que no se podía pretender que la Declaración de Derechos no tuviera aplicación para las mujeres. (Godineau, 2004:5)

²⁰² Théroigne de Méricourt (1762-1817) Nacida en Lieja, acude a París en 1789 para vivir en primera persona la revolución. Asistía a las Asambleas vestida de amazona. Se declaraba jacobina. n 1807 fue ingresada en el Hospital de la Pitié-Salpêtrière, donde permaneció hasta su muerte el 23 de junio de 1817.

Las demandas femeninas por el derecho a portar armas se vuelven numerosas a lo largo de la primavera y el verano de 1792, con la declaración de guerra.²⁰³ Levy y Appelwhite consideran que, a la par que la nación francesa se preparaba para una guerra, «un nuevo concepto y una nueva práctica emergentes de la ciudadanía femenina disolvían las distinciones entre ciudadanos activos y pasivos, entre roles públicos y privados» aunque aún no llegaban a «provocar las revisiones legales y constitucionales que [...] garantizarían su posición política real, aunque todavía precaria». (1992:89) Mientras las mujeres se sienten impelidas por el contexto revolucionario a tomar armas y defender su patria—es decir, a establecerse como ciudadanas activas, independientemente de lo que proclamara la Constitución—, los poderes legales consideraban que ésta no era una posición adecuada para las mujeres. Aunque las mujeres se sentían bajo el imperativo moral y político de luchar por su patria—como lo hacían sus hermanos, padres, hijos, maridos...—la Asamblea Legislativa consideraba que dar a las mujeres el derecho a portar armas supondría una inversión del orden natural, ya que «las delicadas manos de las mujeres no fueron hechas para manipular el hierro o blandir picas homicidas». (Levy & Appelwhite, 1992:89)

Obtener el derecho a portar armas es, para estas mujeres, más que una cuestión patriótica; esta cuestión «va más allá y se inscribe en una problemática de poder y ciudadanía.» (Godineau,

²⁰³ Se trata del inicio de las Guerras revolucionarias francesas o las Guerras de Coalición. Comenzaron en 1792 con las hostilidades entre Austria y Francia y se extendieron hasta la firma del Tratado de Amiens de 1802.

2004:119) Como hemos visto, para Robespierre, el poder llevar armas o no marca la diferencia entre ser considerado ciudadano o no-ciudadano. Es por esta razón que las mujeres de la Revolución francesa insisten tanto en conseguir este derecho. La idea de que las mujeres lleven armas y quieran participar en actos violentos, sin embargo, no consigue acercarlas a la ciudadanía activa, sino, más bien, todo lo contrario. Esta asociación de ciudadanía femenina y derecho a portar armas hace que los poderes legislativos vean a las mujeres activas en política como mujeres radicalizadas y violentas que suponen un peligro para la sociedad.²⁰⁴

Mientras Théroigne de Méricourt afirma que las mujeres también desean, «merecer una corona cívica» y asegura que ellas también están dispuestas a «morir por una libertad que nos es quizás más querida que a ellos, puesto que los efectos del despotismo se hacían todavía más pesados sobre nuestras cabezas que sobre las suyas» (VVAA, 1989:157), los miembros de la Gironda—entre los que se halla Lanjuinais—insisten en que la visión de las mujeres armadas es algo «particularmente horrible, anárquico e indecente». (Godineau, 2004:138-139) Sobre esta imagen se erige, en el contexto de la Revolución, una reflexión acerca del verdadero papel de la mujer en sociedad; una reflexión que, apunta Godineau, no deja de estar marcada por «un miedo masculino». (2004:138-139)

²⁰⁴ En este punto se refleja que en la época se tenía un modo limitado y violento de ver la ciudadanía. El ciudadano no es simplemente el guerrero o el defensor de las agresiones: también es quien cuida, quien provee y quien establece las relaciones con su comunidad.

4.1.4 La construcción de la identidad femenina durante la Revolución: furias o madres republicanas

La Revolución, desde su inicio, culpa a la aristocracia de todos los males—especialmente de las penurias económicas—que asfixian a la nación francesa. Es la frivolidad de los aristócratas, y su falta de compromiso político, la que ha llevado, según los revolucionarios, a una crisis económica sin precedentes. En este contexto, con este retrato de la aristocracia de fondo, «las mujeres de la aristocracia son acusadas de haber desnaturalizado la feminidad y de haber difundido hábitos viciosos en el cuerpo social». (Fayolle, 2014:3) La Revolución centra su crítica, de manera especialmente feroz, en la figura de María Antonieta, a quien se erige como la representación de todos los males del Antiguo Régimen.

Durante la Revolución, se caracteriza a María Antonieta como una mujer «sin cerebro, promiscua y seductora» y se le pone el sobrenombre de «Madame Déficit», responsabilizándola de la gran crisis económica que sufre el país. (Duprat, 2011:71) El retrato que se elabora de María Antonieta en esta época—y que, en gran medida, se preserva aún hoy en día—es el de una mujer superficial, que no escatima en gastar el dinero de la nación en todo tipo de frivolidades, que no comprende en absoluto los males que sufren sus súbditos y que, ante las quejas de un pueblo que no puede acceder al pan por su elevado precio, resuelve “que coman

pasteles”.²⁰⁵ En los panfletos, caricaturas y canciones de la época revolucionaria se representa a María Antonieta como «una harpía, «una pantera», «una cerda». (Cottret, 2011:344-345) En definitiva, se le representa

«como lo opuesto de todo lo que se suponía debía ser una mujer: un animal salvaje en lugar de una fuerza civilizadora, una prostituta en lugar de una esposa, un monstruo que daba a luz a criaturas deformes en lugar de una madre. Era la expresión máxima—y la más viciosa—de aquello en lo que los revolucionarios temían se convirtieran las mujeres si entraban en el terreno público: una monstruosa perversión de la sexualidad femenina. (Hunt, 1992:31)

A la par que se representa a María Antonieta como una mujer frívola y libertina—que ejemplifica todos los males de la aristocracia—se construye un relato contrapuesto: el de la buena madre republicana. Así, mientras María Antonieta sirve como referencia de todo aquello que una mujer republicana no debe ser y no debe hacer, la iconografía revolucionaria comienza a mostrar el retrato de la mujer ideal republicana. *La Libertad Patrona de los Franceses*, por ejemplo, representa a la Libertad como una mujer joven, inocente, pura, natural.²⁰⁶ La frivolidad aristocrática se

²⁰⁵ No hay pruebas de que este episodio sucediera realmente; más bien, parece que es un mito que se ha ido reforzando.

²⁰⁶ Indica Landes (1992:28) que este modo de representar a la mujer reúne muchos de los elementos de la iconografía cristiana de las vírgenes; en esta imagen, de hecho, la libertad aparece con el gorro frigio, pero también tiene sobre su cabeza una aureola.

identifica claramente con una imagen corporal llena de artificios: con un maquillaje dramático y excesivo, que desfigura el rostro, con una vestimenta ampulosa, que desfigura el cuerpo; con pelucas y tocados, que no dejan ver, en definitiva, la verdadera forma—la forma natural—del cuerpo humano.²⁰⁷ La aristocracia desnaturaliza al ser humano—y especialmente a la mujer, que es, supuestamente, la que más sigue la moda—precisamente, por su tendencia a la dramatización y a la artificialidad. Nathaniel Ward diría que las mujeres eran desfiguradas por la moda francesa, que «las transformaba en gansos, en moluscos mal formados, en jeroglíficos egipcios»;²⁰⁸ la revolución, por su parte, desea recuperar la naturalidad del cuerpo y dejar atrás el uso de estos artificios. Así, la *Libertad Patrona de los Franceses*, aparece vestida de manera mucho más sencilla, sin seguir las modas aristocráticas.

«Desde el comienzo de la Revolución»—señala Fayolle— «los miembros de la Convención aspiran a...*sanar*²⁰⁹ a las mujeres, a regenerarlas, es decir, hacer que recuperen su naturaleza olvidada o corrompida por los siglos de “tiranía”»—esto es, de aristocracia. El objetivo es, por tanto, recuperar a una mujer más natural, sin los vicios de la aristocracia: una mujer «regenerada» que «se confunde con la “madre republicana”, construida en contraposición con la figura estereotipada de la “mala madre” aristócrata, de la que es la

²⁰⁷ Sennett trabaja esta idea en *El declive del hombre público*. (2011)

²⁰⁸ Citado en Ulrich, 1991:81-82

²⁰⁹ Resultado propio.

antítesis. Mientras que la madre aristócrata es «viciosa, egoísta y artificial», la madre republicana—la buena madre, que todas las mujeres republicanas deben ser—es una mujer «virtuosa, modesta y natural». (2014:3) Este modelo de mujer, sin duda, encaja de manera evidente con una lectura de la filosofía de Rousseau.

Rousseau o la influencia de la filosofía

En el prefacio a “La nueva Eloísa” Rousseau advierte que:

«Pretendiendo ser lo que no somos, llegamos a creernos algo diferente de lo que somos en realidad, y así es como nos volvemos locos.» (Citado en Scott, 1996: 26)

Rousseau, en línea con la tendencia revolucionaria descrita, aboga por recuperar a un ser humano más natural, libre de los artificios aristocráticos, de las modas que deforman el cuerpo y de los modales afectados que no dejan apreciar a la persona tal como es en realidad. El autor afirma que los gustos aristocráticos hacen creer que la belleza consiste en una desfiguración de la natural forma humana; en una belleza que «lejos de imitar la naturaleza, no es tal sino a fuerza de contrariarla». (1995:461) En este sentido, Rousseau asegura que el gusto por la ostentación, que es claramente aristocrático, es—según él—inevitablemente, mal gusto, y que «[t]al vez no haya ahora sobre la tierra un lugar civilizado donde el gusto general sea peor que en París.» (1995:463) Este mal gusto aristocrático no es, para Rousseau, ninguna nimiedad; el autor cree que son estas afectaciones aristocráticas las que llevan a la sociedad

a corromperse por completo: es la que lleva a los franceses a comportarse como algo que no son, a ir en contra de su propia naturaleza.

Esta corrupción, esta negación de la naturaleza, es especialmente visible—y especialmente despreciable—en el caso de las mujeres. Las mujeres, considera Rousseau, juegan un papel fundamental en el correcto—o en el depravado—desarrollo de la sociedad: siendo las mujeres las criadoras y educadoras de los futuros ciudadanos de la república, sus modales serán absolutamente cruciales para el desarrollo de la sociedad al completo. Si las mujeres no se comportan como buenas madres, como buenas mujeres, republicanas, entonces la sociedad está abogada al fracaso, pues de ellas depende la formación de los nuevos ciudadanos.

Si la mujer quiere «ocupar el puesto adecuado en el orden físico y moral» y contribuir—de este modo—al adecuado funcionamiento de la sociedad, «debe tener todo lo que conviene a la constitución de su especie y de su sexo». (1995:483-484) Según Rousseau, «está hecha para agradar y ser sometida» y por tanto, su misión es, naturalmente, «hacerse agradable al hombre». (1995:485) La educación de las mujeres debe dirigirse, pues, con este objetivo; debe tener puesta sus miras en los hombres:

«Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde su infancia.» (1995:494)

Dado que las modas aristocráticas parecen incitar a la mujer a abandonar el cuidado del hogar para centrarse en frivolidades—como ejemplifica María Antonieta—Rousseau aconseja a las madres que eduquen a sus hijas de tal modo que «desprecie[n] la moda, cintas, gasas, muselina y flores». (1995:505) Es decir, los adornos excesivos, artificiales, que recubren y desfiguran la verdadera naturaleza. Las ideas democráticas, por su parte, también parecen alejar a la mujer de su verdadera naturaleza—el cuidado del hogar y de los hombres—dándoles aspiraciones de autonomía. Una autonomía que, según Rousseau, va totalmente en contra de la naturaleza femenina, pues la naturaleza femenina consiste, precisamente, en estar en una relación de dependencia respecto a los hombres.²¹⁰ La nueva sociedad democrática, afirma Rousseau, «confunde a los dos sexos en los mismos empleos, en los mismos trabajos»; esta «promiscuidad civil», asegura, sólo puede «engendrar los abusos más intolerables». (1995:491) No hay que educar a las jóvenes para que sean «hombre[s] de bien», lo que sería—afirma—«desmentir a la naturaleza», sino educarlas para cumplir bien las funciones de su sexo: ante todo, concebir y criar bien a sus hijos. (1995:493)²¹¹

En este sentido, a ojos de Rousseau, tanto la aristocracia como los nuevos valores democráticos parecen alentar a las mujeres

²¹⁰ «Por la misma ley de la naturaleza, las mujeres, tanto por lo que se refiere a ellas como a sus hijos, están a merced del juicio de los hombres». (1995:493)

²¹¹ «Las mujeres, decís, no siempre tienen niños. Ciertamente, pero su destino propio es tenerlos.» (1995:490)

a abandonar su verdadera naturaleza. Como hemos visto hasta ahora, la sociedad revolucionaria francesa insistía en caracterizar a las mujeres aristócratas—representadas todas ellas en la figura de María Antonieta—como malas madres, que abandonaban a sus criaturas para centrarse en banalidades. Para Rousseau, esta tendencia aristocrática se vuelve evidente en el hecho de que las mujeres pudientes de la aristocracia preferían contratar a amas de cría en lugar de amamantar ellas mismas a sus hijos «para vivir alegremente las diversiones de la villa»:

«Desde que las madres, despreciando su primer deber, no han querido alimentar ya a sus hijos, han sido confiados a mujeres mercenarias que, al encontrarse de este modo madres de hijos extraños por quienes la naturaleza nada les dice, no han buscado sino ahorrarse trabajo.» (1995:44)

Rousseau considera que, aunque hay casos en que una nodriza puede ser necesaria y beneficiosa para los niños—pues, en caso de que la madre no goce de buena salud, «más vale que el niño chupe la leche de una nodriza con salud que de una madre enferma» (1995:46)—una nodriza nunca puede sustituir a una madre. Para Rousseau, el mero hecho de que existan las nodrizas ya es indicativo de que la sociedad está atacada por el vicio:

«Otras mujeres, y hasta animales, le podrán dar la leche que ésta le niega, pero la solicitud maternal no hay nada que pueda suplirla. La que cría el niño ajeno en vez del suyo, es mala madre; ¿cómo, pues, puede ser una buena nodriza?» (1995:46)

Renunciar a amamantar a los propios hijos, o amamantar a los hijos de otros, refleja—para Rousseau—de manera evidente la tendencia de la sociedad de ir en contra de lo dictado por la

naturaleza. El no querer amamantar a los propios hijos, asegura Rousseau, en realidad, evidencia el deseo de no concebir hijos, de no querer ser madre en absoluto. El hecho de que las mujeres no deseen ser madres «anuncia el próximo destino de Europa», que es acabar poblada por «bestias feroces». (1995:45)²¹² El hecho de que las mujeres no deseen amamantar—no deseen ser madres, según Rousseau—es, para el autor, un hecho terriblemente grave, pues «[t]odo deriva sucesivamente de esta primera depravación: todo el orden moral se altera[...]». (1995:47) Rousseau asegura que cuando las mujeres ya no quieren ser madres lo natural se extingue en todos; entonces es cuando la vida doméstica pierde todo su atractivo, cuando la familia «ya no atrae a los maridos» y nace la necesidad de «ir a divertirse a otra parte».²¹³

En una sociedad donde se va en contra de la naturaleza, afirma Rousseau, no se pueden construir vínculos familiares; y donde no se pueden construir estos vínculos—donde «no hay padres, ni madres, ni hijos, ni hermanos, ni hermanas»—no puede surgir verdadero apego entre unos y otros—«¿cómo se han de querer?»—; en una sociedad así sólo queda un grupo de personas que «apenas se conocen entre sí» sin apenas ningún vínculo. La sociedad se convierte, de este modo, en un entorno donde «[c]ada

²¹² Durante el siglo XVIII se produce un descenso de natalidad por una limitación voluntaria de embarazos. (Bergues, 1960)

²¹³ Sobre este punto, Rousseau también advierte a los maridos que consienten a sus mujeres que no amamanten a los hijos, que piensen «si el tiempo que les queda libre a esas esposas no lo llenan complaciendo a otros hombres».

uno sólo piensa en sí mismo»; es decir, en una sociedad individualista.(1995:47)

Para Rousseau, por tanto, las mujeres tienen la clave para hacer funcionar correctamente la sociedad; de ellas depende, en gran medida, que la moral se recupere o se degenera. Sólo «[c]uando las madres se dignen a criar a sus hijos»—asegura el autor—«las costumbres se reformarán en todos los corazones y se repoblará el Estado». Rousseau asegura que el individualismo nace y gana fuerza en la sociedad cuando las mujeres abandonan la maternidad para vivir alegremente en sus propios goces privados, pues es entonces cuando los hombres también acaban sintiendo un desapego del hogar y la vida doméstica pierde su atractivo. Para Rousseau, por tanto, «[e]l contraveneno más eficaz contra las malas costumbres es el atractivo de la vida doméstica[...]; sólo cuando «las mujeres vuelvan a ser madres», asegura Rousseau, «también los hombres volverán a ser padres y maridos». (1995:47-48)²¹⁴

²¹⁴ «Corregido de este modo tal abuso, resultaría pronto una reforma general y en breve la naturaleza recuperaría todos sus derechos.» La reforma, desde el punto de vista de Rousseau, tiene que empezar con las mujeres; pues, aunque algunas corrientes del momento abogaban por que los hombres también se ocuparan de la crianza de los hijos—que compartieran esa labor en igualdad con las madres—Rousseau indica que la primera educación «sin la menor duda compete a las mujeres» y que «si tuvieran que encargarse los hombres de ella, el Autor de a Naturaleza les habría concedido leche para que pudieran criarlos.» (1995:657)

Rousseau aboga plenamente, por lo tanto, por la división sexual del trabajo, aludiendo a que es una cuestión natural: «Dad al hombre un oficio apropiado a su sexo y al joven uno apropiado a su edad; ni le gusta ni le conviene toda profesión casera y sedentaria que afemina el cuerpo y lo debilita. Jamás aspiró

Ahora bien, no es Rousseau el único autor de la época que da una importancia crucial al tema de la lactancia materna, procurando así un argumento claramente naturalista para su posición moral y política. La Revolución está llena de imágenes que aluden a la lactancia, y en este punto, conviene atender a las teorías médicas más vigentes en ese momento, pues son, precisamente, estas teorías las que consiguen clarificar por qué este tema adquiere tanta relevancia en este contexto.

El vitalismo o la influencia de la medicina

Efectivamente, cuando Rousseau destaca la importancia de la lactancia, no sólo se refiere al valor social de la misma, sino que también alude su valor médico. Rousseau afirma que para criar buenos hijos—futuros buenos hombres y ciudadanos de la república—:

naturalmente un joven a ser sastre, y es preciso inclinar a este oficio mujeril, pero necesario, al sexo para el cual fue destinado. No pueden la aguja y la espada ser manejadas por unas mismas manos. Si yo fuera rey sólo permitiría la costura y los oficios que se hacen con la aguja a las mujeres...» (1995:266)

«Precisaríamos una nodriza tan sana de corazón como de cuerpo: la destemplanza de las pasiones puede alterar su leche tanto como la de los humores; además, ateniéndose únicamente al aspecto físico, esto es no ver más que la mitad del objeto. La leche puede ser buena y la nodriza mala; un buen carácter es tan esencial como un buen temperamento. Si uno escoge una mujer viciosa, no digo que su hijo de leche contraerá sus vicios, pero sí afirmo que sufrirá sus efectos.» (1995:64)

La corriente médica más vigente en el momento de la Revolución era la corriente “vitalista”, que se basaba, ante todo, en dos principios: «la reunificación de lo físico y lo moral, en oposición al dualismo cartesiano» y «la importancia del [...] determinismo ambiental». (McAlpin, 2016:10-11) La comprensión del cuerpo humano como un todo en que el cuerpo y el alma son indivisibles es crucial para la elaboración de la feminidad: cuando cuerpo y alma se entienden como un conjunto indivisible, todo acto físico tendrá repercusión en la moral. Siguiendo esta teoría, el modo en que se utilice el cuerpo tendrá consecuencias éticas y morales para la persona y para la sociedad. El vitalismo no sólo entiende que cuerpo y alma son indivisibles, sino que, además, comprende que en el cuerpo humano se da una especie de «economía animal»: esto quiere decir que las distintas funciones del cuerpo están interconectadas y que unos órganos se afectan a otros respectivamente.²¹⁵

²¹⁵ El concepto de “animal economy” puede observarse en la teoría médica de Bourdeu sobre el tejido conjuntivo o conectivo, que establece que los distintos órganos del cuerpo están conectados entre sí por un tejido más o menos gelatinoso.

El hecho de que cuerpo y alma se entiendan como un conjunto indivisible hace que los médicos presten atención no sólo a las cuestiones más físicas o anatómicas, sino que también mediten sobre cuáles son los hábitos que deben adquirir los jóvenes para llegar a ser adultos sanos—tanto en un sentido físico como moral—; es decir, reflexionan sobre cómo hay que educar a la juventud—especialmente, como veremos, a la juventud femenina.²¹⁶ Así, durante la época revolucionaria, surgen numerosos tratados de higiene que aluden no solo a los hábitos corporales más adecuados, sino también a las costumbres y actitudes más correctas para la formación de la persona adulta. Sean Quinlan destaca la cooperación de los médicos y del gobierno durante los años 1750 y 1850 en asuntos de salud y en la promoción de buenos hábitos de higiene:

«Los médicos exploraron, entonces, problemas que no siempre hemos asociado con la salud pública: el ideal de salud y de belleza, cómo deberían comportarse los hombres y las mujeres y qué roles deberían asumir en la vida pública y en la vida privada; cómo deberían criar los padres a sus hijos y qué deberían enseñarles y cómo mejorar su higiene sexual y su fertilidad.»
(Citado en McAlpin, 2016:21)

Los vitalistas, además, prestan una atención a la adolescencia sin precedentes. Los vitalistas consideran que los niños aún no

²¹⁶ Así, como indica Roussel en “El sistema físico y moral de la mujer”: «Al hacer del alma el principio de todos nuestros movimientos vitals [...] se sobrepasó la barrera que separaba la medicina de la filosofía. [...] ya no se puede ser medico sin entender el papel de las pasiones, la influencia de los hábitos[...]»(Citado en McAlpin 2016:14)

tienen desarrollada su sexualidad—para esta corriente los niños y las niñas no presentan grandes diferencias visibles desde el inicio—; es en la pubertad donde se produce, definitivamente, el proceso de sexualización; en este periodo los cuerpos pasan de ser «asexuados» a ser «sexuados». Este proceso tiene gran importancia, pues es en él donde se adquieren los buenos o malos hábitos que pueden contribuir al desarrollo de un adulto sano o de un adulto perverso. (McAlpin, 2016:15) Teniendo en cuenta que, para los vitalistas, todos los órganos del cuerpo cooperan y se influyen unos a otros, no son los signos más visibles de la maduración sexual los que más importan a los médicos de esta corriente, sino el proceso interno que acompaña a estos signos visibles: es decir, el cambio que se produce en el cerebro.²¹⁷ Así, dado que el cerebro está conectado con el resto de órganos del cuerpo y se ve influido y modificado por sus cambios, también los cambios del cerebro se reflejan en el resto de los órganos del cuerpo, y, en este sentido, se vuelve especialmente relevante atender a la educación que se da a los jóvenes. Es importante vigilar que el proceso de maduración sexual se desarrolle bajo los estímulos adecuados y al ritmo adecuado.

Para garantizar el desarrollo sano de la adolescencia, hay que procurar—indican los vitalistas—que los jóvenes no tengan

²¹⁷ «Los signos externos de maduración como el crecimiento del vello púbico tienen, por supuesto, poco interés para los vitalistas, y la primera menstruación de una joven o la primera eyaculación (preferiblemente involuntaria) de un joven sólo son importantes como signos del proceso interno que se está llevando a cabo. [...] El órgano más importante que sufre la influencia de estos fluidos es el cerebro.» (McAlpin, 2016:37-38)

conocimiento del ámbito sexual demasiado pronto; esto es especialmente importante en el caso de las mujeres: sólo se les debe ilustrar en estas cuestiones «cuando sus úteros estén “completamente formados”». (McAlpin, 2016:2) Exponer a las jóvenes a un conocimiento del ámbito sexual prematuro puede ocasionar, creen los vitalistas, “furores uterinos” y derivar en la corrupción de sus fluidos internos. Si los fluidos internos de la mujer se corrompen, la leche materna—ingrediente crucial en el desarrollo de los niños, de los futuros adultos de la república—también se corromperá. Esto se observa con gran temor, pues se cree que los vicios o las virtudes de las madres pasarán a los niños por medio de la lactancia. De este modo, se considera que la sexualidad femenina es la clave de una sociedad virtuosa o una sociedad defectuosa, depravada.

Estas ideas son las que se observan, como hemos visto, en el pensamiento de Rousseau. La unión del pensamiento filosófico de Rousseau—que fue muy leído por la sociedad francesa del momento—y del pensamiento médico de los vitalistas afianza en la mentalidad francesa revolucionaria la idea de que la lactancia es, prácticamente, la clave del correcto desarrollo de la república. Los jacobinos, especialmente, defienden esta visión de la mujer y consideran que «la función social de las mujeres puede leerse literalmente en sus órganos reproductivos, y especialmente en sus pechos». En el discurso de los jacobinos, como indica Scott, «el pecho se convierte en una sinécdoque de la mujer». (1996:49)²¹⁸ La

²¹⁸ «[L]a palabra *sein* en francés», señala Scott, «tiene muchas resonancias», ya que «significa tórax, pecho y útero», pero en el discurso francés

proliferación de representaciones del cuerpo femenino durante la revolución, especialmente con el pecho descubierto o amamantando no es algo meramente casual; a través de estas representaciones se pretende enseñar a la mujer qué es lo que le corresponde en sociedad, cómo debe cumplir su función social. Scott asegura que fue a través de esta imaginería como se excluyó a las mujeres del mundo político, «representando sus cuerpos con una frecuencia obsesiva, sobre todo como madres amamantando.» (1996: 50)

Siguiendo el pensamiento de Rousseau y el pensamiento de los vitalistas, el propio cuerpo marca a cada cual—hombre o mujer—cuál es su función en la sociedad; es decir, establece una división sexual del trabajo social. La mujer, siguiendo esta concepción, tiene la misión de engendrar, amamantar y ocuparse de la primera educación de los hijos.²¹⁹ El destino femenino no viene marcado únicamente por su útero o por sus pechos; como hemos visto, los vitalistas entienden que todos los órganos del cuerpo están unidos y cooperan entre sí, afectándose unos a otros. Esta idea adquiere una gran relevancia, ya que, según las observaciones de los vitalistas, el cerebro de la mujer se ve especialmente afectado por el útero. Del útero, afirma Daignan, irradian multitud de nervios que se comunican con el sistema nervioso de manera tan intensa que el

revolucionario—y especialmente en el discurso de los jacobinos—se da una especial fijación con el pecho. (1996:49)

²¹⁹ La madre, hay que recalcarlo, sólo se hace cargo de la primera educación de los niños; el padre se ocupa de la parte más intelectual y adulta.

útero «está implicado en casi todas las reacciones y sentimientos de la mujer». (Citado en McAlpin 2016:67) De este modo, no se trata únicamente de que el cuerpo de la mujer esté preparado para engendrar y amamantar—misiones para las que, evidentemente, no está preparado el cuerpo del hombre—sino que el cerebro femenino, por su conexión con los órganos reproductivos, tiene una sensibilidad exagerada. Esta excesiva sensibilidad, indican los médicos de la época, y también Rousseau, hace que la mujer tenga dificultades para concentrarse y permanezca durante toda su vida en un estado parecido a la niñez.²²⁰

Cuerpo y naturaleza se presentan en la mentalidad de la época como sinónimos: «en el cuerpo se pueden discernir las verdades sobre las que debe descansar el orden social y político». (Scott, 1996:48) Siendo así, aludiendo a la constitución biológica, se afirma, de manera mayoritaria, que las mujeres deben dedicarse a la maternidad y al mundo doméstico, dejando que los hombres se encarguen de las cuestiones públicas. De hecho, se entiende que la mujer que intenta participar en los asuntos públicos traiciona a su propia naturaleza femenina, ya que su constitución no está diseñada para ello. Este pensamiento se refleja claramente en la protesta de Chaumette frente a la Convención en contra de la participación femenina en política:

²²⁰ Pierre Roussel indica que las mujeres «son incapaces de concentrarse largo tiempo en una sola cosa» porque tienen demasiada información sensorial; por otro lado, Paul Ferrier afirma que los tejidos conjuntivos femeninos son más débiles que los masculinos, y que esta laxitud las mantiene toda su vida en un estado infantil. (McAlpin, 2016:55-56)

«¿Desde cuándo se permite abandonar el propio sexo? ¿Desde cuándo es decente ver a las mujeres abandonar las sagradas labores de su hogar, las cunas de sus hijos, para venir a los lugares públicos, para dar sermones en las galerías o en el Senado? ¿Acaso la naturaleza confió a los hombres las tareas domésticas? ¿Ha dado la naturaleza pechos a los hombres para alimentar a sus hijos?» (Citado en Scott, 1996:48)

La participación de la mujer en el mundo público, por tanto, se ve como un mal uso del cuerpo y un abandono de su naturaleza. Teniendo en cuenta que, tanto para Rousseau como para los médicos de la época, es precisamente el negar la propia naturaleza lo que acaba por corromper totalmente la sociedad, la participación de la mujer en política se verá como una de las mayores amenazas para el funcionamiento de la república. A las mujeres que intenten ganarse su espacio en la política y ejercer activamente como ciudadanas se las acusará de querer ser lo que no son: de querer ser hombres.²²¹

²²¹ Y es, como hemos visto, «[p]retendiendo ser lo que no somos, llegamos a creernos algo diferente de lo que somos en realidad, y así es como nos volvemos locos.» (Rousseau; citado en Scott, 1996: 26)

Buenas madres o furias: el destino de la sociedad en manos de las mujeres

«Nunca olvidéis a esa *virago*²²², a esa mujer-hombre, a la impúdica Olympe de Gouges, que abandonó las ocupaciones del hogar para mezclarse en política y cometer crímenes. Olvidar las virtudes de su sexo la llevó a la guillotina.» *La Fenille du Salut Public, 1793*. (Citado en Beckstrand, 2009:15)

De este modo se advertía a las mujeres de los peligros a que se exponían si decidían involucrarse en los asuntos públicos, abandonando su naturaleza. A Olympe de Gouges, al igual que a María Antonieta, el salir de la esfera doméstica, el renunciar a su biología, acabó suponiéndole la muerte en la guillotina. En 1793 cinco mujeres fueron guillotinas públicamente por crímenes contra el Estado: María Antonieta, Mme du Barry²²³, Mme

²²² Término de origen latino que designa a una mujer con rasgos y comportamientos típicamente masculinos.

²²³ La condesa du Barry (1743-1793) fue la última amante oficial del rey Luis XV. A la muerte del monarca, María Antonieta hizo que la exiliaran y la mandó a la abadía de Pont-Aux-Dames. Durante la Revolución, Du Barry curó y cuidó tanto a revolucionarios como a monárquicos. Se la acusó, por este motivo, tanto de ser anti-revolucionaria como de ayudar a los jacobinos. Finalmente, fue guillotina por ser, supuestamente, monárquica.

Roland²²⁴, Charlotte Corday²²⁵ y Olympe de Gouges. La cuestión interesante, señala Germaine Brée, es que estas mujeres eran de ideologías distintas y, además, ocupaban posiciones muy distintas en la sociedad. «El terror», asegura, «persiguió de manera brutal a las mujeres desviadas, fuera cual fuera su tendencia política». (en VVAA, 1984:10) Si el gobierno castiga a estas mujeres, sin tener en cuenta su ideología, lo que castiga, en realidad, es su “desviación”. Su verdadero crimen es, ante todo, haber salido de su esfera de acción—haber ido en contra de su naturaleza femenina.

Como hemos visto, los retratos que se realizan de María Antonieta durante la revolución insisten, por una parte, en que la reina es una mujer frívola, que gasta todo el dinero de la nación en banalidades. Por otra parte, sin embargo, se recalca enormemente que María Antonieta es una especie de fiera sexual; una mujer que no cumple con las obligaciones de su sexo: una desviada. Los panfletos, las caricaturas, las canciones y la literatura de la época insisten en que la reina tiene una «sexualidad descontrolada». A las malas decisiones políticas y económicas de Luis XVI se le une el hecho de que María Antonieta tardó un tiempo en quedarse embarazada; los medios franceses unen estos dos hechos y aseguran que la reina, con su sexualidad desenfrenada, tiene la culpa de la impotencia sexual del rey. Se considera que la reina, al haberse

²²⁴ Madame Roland (1754-1793). Articulista. Apoyó a los girondinos durante la Revolución.

²²⁵ Charlotte Corday (1768-1793). Seguidora de los girondinos, asesinó a Marat.

comportado como un hombre, ha llevado a Luis XVI a perder su potencia masculina. Desde estos medios se afirma que la gran crisis que atraviesa Francia responde a esta inversión de los roles femenino y masculino. (Cottret, 2011:344-345)²²⁶

Esta misma idea se refleja en la condena de Olympe de Gouges; en el informe sobre su ejecución realizado en *La Feuille du salut public*, se afirma que:

«Olympe de Gouges, dotada de una imaginación exaltada, confundió su delirio con una inspiración natural. Quería ser un hombre de estado. Se involucró en los proyectos de las personas pérfidas que quieren dividir Francia. Parece que la ley ha castigado a esta conspiradora por haber olvidado las virtudes que pertenecen a su sexo.» (Citado en Scott, 1996:52)

En ese pasaje se observa claramente que la acusación que recae sobre De Gouges es haber traicionado a su sexo; haber pretendido, en la línea de lo que afirmaba Rousseau, ser lo que no era: ser un hombre. En tanto que el declive de la sociedad parece responder a este empeño de ir en contra de la propia naturaleza, todo comportamiento que se desvíe de lo presupuesto para cada sexo se entiende como una gran amenaza para la sociedad. Dado

²²⁶ Si bien a María Antonieta no se la pudo incriminar efectivamente por ningún delito de derecho común, se la acusó de haber cometido incesto y de haber traicionado sus deberes de mujer esposa y madre. Yalom asegura que las líneas de estudio feminista hoy en día ven claramente que las mujeres que participaron en la vida pública durante la Revolución francesa recibieron «castigos excesivos» y que la condena recibida por la reina, ciertamente, responde más a la condena «de su mal comportamiento como mujer, esposa y madre». (1993:71)

que el comportamiento de las mujeres tiene graves repercusiones para toda la Sociedad, el Estado trata de promulgar un retrato de la mujer que incentive y refuerce su rol doméstico. (Martín, 2015:28)²²⁷ De este modo, comienza a producirse durante la Revolución una «imagería autorizada» por el gobierno «que pone en escena a figuras estereotipadas o míticas que recuerdan a las mujeres sus deberes, de entre los cuales el más importante es el de la maternidad». (Branland, 2011:198) Si, por un lado, la imagería satírica de las caricaturas y los panfletos, condena los hábitos frívolos de la aristocracia—que se entienden como hábitos afeminados: una excesiva preocupación por la estética y por la moda, una sexualidad galopante y sin control—, por otro lado, la «imagería autorizada» por el Estado—esto es, las figuras alegóricas de la Revolución—enseñan a la mujer cuál es el comportamiento correcto de una verdadera patriota republicana. Los panfletos de esta etapa muestran a la libertad, a la igualdad, a la nación, a la razón todas ellas representadas por mujeres peinadas y vestidas de manera sencilla—en contraste con las modas aristocráticas—y casi siempre con el pecho al descubierto y amamantando o cuidando de niños. En un momento en que la mayor parte de la población todavía no sabía leer—o no demasiado bien—la imagen se convierte en un modo de comunicación por parte del Estado, que hace ver a las

²²⁷ Como hemos visto, en la línea de pensamiento de Rousseau, sólo cuando «las mujeres vuelvan a ser madres», «también los hombres volverán a ser padres y maridos» y la sociedad volverá a enderezarse.

mujeres el comportamiento que se espera de ellas.²²⁸ El enfrentamiento de representaciones, entre las caricaturas, donde se muestra a la mujer que se inmiscuye en los asuntos públicos como un monstruo—casi siempre representada por una mezcla de rasgos animales y humanos—y los panfletos, donde se muestra los valores de la república representados por madres modestas—pero encumbradas como las verdaderas patriotas—divide a las mujeres en dos grupos, «entre las que contribuían al bienestar moral de la nación y las que no.» (Landes, 2003:136) «La mujer simbólica», por tanto, «se convierte en una apuesta, en un instrumento de poder.» (Michaud, 2018:155)

De este modo, como señala Smart, el retrato de la mujer durante el periodo de la Revolución «parece sufrir del síndrome María/Eva»; esto es, la feminidad puede expresarse de dos formas: “buena” o “mala”. Según la imaginaria republicana, está claro que la buena mujer—y la buena ciudadana—es aquella que «amamanta felizmente a su hijo en casa», y la mala mujer—y, también, mala ciudadana—es aquella que sale de la esfera doméstica para mezclarse en los asuntos políticos. (2011:154)

El caso de Charlotte Corday resulta muy interesante por el doble retrato que se hace de ella en los medios. Charlotte Corday, nacida en la región de Normandía y criada en la *Abbaye-aux-Dames*

²²⁸ Como observa Landes, se produce una situación paradójica, pues se muestra constantemente a la mujer en público para incentivar su domesticidad. (Landes, 2003:6)

en Caen, era seguidora de los Girondinos.²²⁹ El desarrollo del Terror provocó una gran indignación en Corday, que observaba los procedimientos de los jacobinos con pavor. Corday, considerando que el Terror era, en realidad, la corrupción de las aspiraciones revolucionarias, decidió viajar a París a tener un encuentro con Marat. Corday escribió dos cartas a Marat solicitándole el encuentro; Marat, sin embargo, no respondió a estas misivas. Ante el silencio de Marat, Corday tomó la resolución de presentarse en su casa, donde ésta terminó por apuñalar al político jacobino.

La ejecución de Marat se convierte en un acto cargado con una gran fuerza simbólica. Tras este acto se suceden los relatos que tratan de caracterizar a Charlotte Corday; estos relatos resultan contradictorios. Mientras los jacobinos retratan a Corday como una mala mujer; los girondinos tratan de demostrar que todo lo que hizo Corday lo hizo por amor a su patria. El relato contra-revolucionario presenta a Corday como «un ángel asesino»; como una mujer sobrenatural, con una «mente poderosa», que, sin embargo, mantenía todas las buenas cualidades femeninas: una figura grácil, una voz suave, modales refinados. Lamartine subraya su modo adecuado de vestir: recatada, parca, y libre de las influencias de la moda.²³⁰ Si una mujer como Corday—una buena ciudadana

²²⁹ Corday recibió, por tanto, una buena formación intelectual; inusual para las jóvenes de la época; según Lamartine, estudió con profundidad a Rousseau, Montesquieu y Plutarco.

²³⁰ Lamartine afirma que Charlotte Corday «confiaba en la naturaleza y desdeñaba todos los caprichos artificiales de la moda». (Lamartine, 2017:posición 1033) Siguiendo la tendencia de pensamiento de la época, esta es una manera

republicana según el relato anti-revolucionario—cometió un acto tal como apuñalar a Marat fue, asegura Lamartine, porque su corazón y su virtud eran demasiado grandes:

«Su corazón era demasiado grande para contener únicamente su propia felicidad. Contendría la felicidad de un pueblo entero. El fuego con el que habría ardido por un solo hombre la consumía a ella por su país. Ella condensaba estas ideas cada vez más en su interior y se preguntaba siempre cómo podía servir a la humanidad. Su sed por el sacrificio se convirtió en su locura, en su amor o en su virtud. Ella estaba dispuesta a sacrificarse, por sangriento que este sacrificio pudiera ser.» (Lamartine, 2017: posición 1114)

El problema de Corday, según el retrato que Lamartine nos ofrece, fue su gran sensibilidad hacia la virtud y la justicia; si de algo se puede acusar a esta mujer es de tener fuertes valores republicanos. Su corazón herido, afirma Lamartine, no podía soportar ver a su país en la agonía; Corday no podía soportar ver a la nación francesa bajo el Terror, no era capaz de ver tantas ejecuciones y no hacer nada al respecto. Al ver cómo se traicionaban los valores de la república, Corday decidió «vengar a su país» y «servirlo». (Lamartine, 2017: posición 1142) «La verdadera causa de su crimen», argumenta Lamartine, «fue su patriotismo». (2017: posición 1185) Sus acciones, asegura, eran desinteresadas, y lo único que ésta deseaba era sacrificarse por su patria.

evidente de retratar a Corday como una buena republicana: alguien que seguía las tendencias naturales y no se adhería a las tendencias aristocráticas.

Lamartine, de este modo, presenta a Corday, prácticamente como una heroína de la patria. Afirma que, en una sociedad donde cada vez menos personas son capaces de renunciar a sus propios intereses, Corday supo comportarse como una verdadera patriota, sacrificándose por su país.²³¹ Lamartine llega a decir que Corday mostró en sus actos «una fuerza sobrenatural», y que apareció ante el pueblo que debía juzgarla por su crimen con una belleza sorprendente y una apariencia «divina»: como una «Némesis» que clamaba por la justicia humana. (2017: posición 1586)

Frente a este relato, que nos presenta a Charlotte Corday como una figura prácticamente angélica,²³² un artículo de la *Gazette de France* la describe del siguiente modo:

«...con su porte masculino y su estatura de marimacho...su cabeza estaba llena de libros de todo tipo; declaraba, o más bien aseguraba con una afectación casi ridícula, que había leído todo, desde Tácito hasta Portier des Chartreux. Afirmaba ser filósofa sin ninguna vergüenza o modestia, e incluso en su juicio dejó claro en su testimonio que quería ser vista más allá de la puerilidad de su sexo.

²³¹ La propia Corday declara en su juicio: «Entre los modernos, muy pocos patriotas saben cómo inmolarse por su país. Casi todo es egoísmo. Qué gentes tan tristes para formar una república.» (Citado en Lamartine, 2017: posición 1554)

²³² Lamartine utiliza expresamente ese adjetivo: la guillotina se llevó «la angélica cabeza» de Corday. (2017: posición 1691) McAlpin remarca lo paradójico que es este relato: «La violencia de Corday se presenta como un momento trascendente posibilitado por su virtud de algún modo sobrenatural.» (2016:167)

[...] esta mujer se lanzó fuera de su sexo; cuando la naturaleza la llamó de vuelta a ocupar su lugar, sólo experimentó disgusto y aburrimiento. El amor sentimental y las emociones suaves ya no tenían cabida en el corazón de esta mujer que pretendía poseer el conocimiento, el ingenio, el libre pensamiento y habilidades políticas [...] sus gustos y sus hábitos pronto degeneraron en la extravagancia y pretendió tener libertad filosófica.» (Citado en McAlpin, 2016:168-169)

Lamartine trata de hacer ver que la actividad política de Corday era, en realidad, fruto de su gran sensibilidad femenina y que—aunque esta sensibilidad se hallaba exaltada por lo fatídica que había sido su vida— Corday se comportaba, por lo general, como una buena mujer, que seguía lo dictado por la naturaleza y no se salía de lo adecuado para su sexo. De hecho, según Lamartine, si Corday estudiaba a los filósofos era siempre «después de haber terminado sus ocupaciones domésticas». (Lamartine, 2017: posición 1097) Sin embargo, el artículo de la *Gazette* asegura que Corday

«[...] es un remarcable ejemplo del sello de reprobación con que la naturaleza marca a aquellas mujeres que renuncian al temperamento, al carácter, a los deberes, a los gustos y a las inclinaciones de su sexo.» (Citado en McAlpin, 2016:168-169)

En el caso de Corday se hace evidente la existencia de ese doble patrón de presentación de la mujer durante la época revolucionaria. Como señalaba Smart—y como indicaba al principio de este apartado—la representación femenina está dicotomizada; se enfrenta el retrato de la buena mujer con el retrato de la mala mujer, el retrato de la mujer que acepta su naturaleza frente al retrato de la mujer que intenta rebelarse ante ella y exceder sus límites, entre las “María” y las “Eva”. (2011:154) El doble retrato de Corday,

siguiendo esta dualidad, es evidente. No se trata únicamente del hecho de que Lamartine la represente como una figura sobrenatural; yendo aún más allá en esta simbología, después de ejecutar a Corday, las autoridades decidieron llevar a cabo una autopsia para averiguar si Corday era o no virgen.

A Corday no sólo se le acusaba de haber ejecutado a Marat—hecho que era evidente—, sino que también se le acusaba de haber llevado una vida de promiscuidad. Acusar a Corday de haber llevado una vida promiscua era acusarla, simultáneamente, de ser una mala mujer—una mujer que se sale de su esfera natural, que corrompe su naturaleza, su cuerpo y su leche materna— y de ser anti-republicana. La promiscuidad, como hemos visto, era un defecto que se asociaba comúnmente a las mujeres aristocráticas, como a María Antonieta. Se sobreentendía que si Corday había llegado a tener las ideas políticas que tenía sólo podía haber sido por la influencia de algún hombre que la hubiera seducido. En el juicio se le preguntó a Corday quién la había impulsado a cometer el crimen, de quién había obtenido sus ideas políticas y, directamente, si era virgen.²³³

La promiscuidad femenina se consideraba, durante esta época, un rasgo terriblemente peligroso para la sociedad y

²³³ A estas preguntas Corday respondió que nadie le había impulsado a cometer el crimen, que había llegado a sus ideas por sí misma y que nunca había tenido relaciones con ningún varón, hecho que quedó probado en su autopsia. Corday aseguró que cometió el crimen porque estaba «convencida de que Marat era la principal causa de los peligros y calamidades por las que pasaba el país». (Citada en Lamartine, 2017: posición 1478)

profundamente anti-republicano. Por una parte, como hemos visto, se suponía que la actividad sexual temprana o excesiva estropeaba la leche materna, elemento esencial para la formación de los buenos ciudadanos republicanos. Por otra parte, se entendía que una sexualidad femenina demasiado desarrollada suponía un peligro para toda la sociedad ya que «la pasión sexual distraía a los hombres de la “virtud”». (Norberg, 1992:45)²³⁴ Desde luego, se entendía que los hombres también tenían una responsabilidad en este sentido, y que debían retenerse; sin embargo, se asumía que las mujeres tenían una mayor responsabilidad a la hora de refrenar los impulsos sexuales. Las teorías de la época—tanto las filosóficas como las médicas—indicaban que las mujeres tenían una mayor excitabilidad que los hombres, que las hacía vulnerables a la seducción. Diderot, en su tratado *Sur les femmes* afirma que las mujeres «siempre amenazan con mancillar los logros culturales del hombre con un estallido incontrolado de su poderosa sexualidad». (Citado en Martin, 2015:31)²³⁵

En tanto que la sexualidad femenina salvaje se consideraba un peligro para la sociedad al completo, controlar esta pulsión sexual se convierte en uno de los principales objetivos de las instituciones

²³⁴ La mera presencia de la mujer en la esfera pública ya se entendía como un peligro, puesto que el interés sexual podía hacer que los hombres «se dividieran y se enfrentaran entre sí», en lugar de comportarse como hermanos. (Norberg, 1992:44-45)

²³⁵ En la misma línea, «D. T. Bienville propuso en 1771 que todas las mujeres estaban naturalmente expuestas al riesgo de la ninfomanía [...]». Este riesgo, afirmaba, se cernía sobre «jóvenes muchachas que nunca habían tenido relaciones, prostitutas, mujeres casadas y viudas». (Martin, 2015:31)

sociales. Mientras la promiscuidad femenina se presenta como una de las grandes amenazas para la república, «la castidad femenina se convierte en la piedra de toque de la virtud pública». (Ulrich, 1991:104) Siendo así, acusar a Charlotte Corday de ser promiscua era, fundamentalmente, acusarla de atentar contra todo el orden social.

Corday, por tanto, es presentada o bien como una virgen—«el ángel asesino», «la virgen del cuchillo»—o como una mujer promiscua que amenaza a toda la república; como una figura divina o una salvaje. Esta dualidad, evidente en la forma en que se retrata a Corday, era una dualidad a la que se enfrentaban todas las mujeres de la época. Ser mujer implicaba elegir una de esas dos versiones: o la buena madre republicana o la promiscua y salvaje amenaza para la sociedad. El problema, como he adelantado al comienzo de este capítulo, es que el rol de la madre republicana no está libre de contradicciones.

Las mujeres de la Marcha de Versalles, como he analizado, acudieron a protestar ante el rey creyendo cumplir, de ese modo, su deber como madres. Su principal motivación para movilizarse era, precisamente, la dificultad para cuidar bien de su familia debido al elevado precio de los alimentos. Sin embargo, muchos testimonios de la época narran con tono de alarma que las mujeres de la Marcha de Versalles iban «armadas con picas, dagas, cuchillos, espadas, mosquetes y otras armas» y, además, «arrastraban cañones». Según el testimonio de Siméon-Prosper Hardy, editor y librero parisino, estas mujeres, al llegar a Versalles, «amenazaron con abrir fuego contra las tropas reales» e «insultaron al rey». (citado en Levy & Appelwhite, 1992:83) Este comportamiento pone a las autoridades

en un estado de nerviosismo, pues comienzan a ver en la mujer un elemento con gran potencial destabilizador. Taine describe la Marcha de Versalles con verdadero horror.

Según este autor, que describe todo el proceso revolucionario con gran detalle—y desde una perspectiva claramente anti-jacobina—las mujeres de la Marcha de Versalles forzaban a muchas mujeres a unirse al movimiento en contra de su voluntad «amenazando con cortar los cabellos a las que no las siguieran». (Taine, 2011:383) Taine también asegura que las mujeres de la marcha sedujeron a los regimientos de soldados para que se unieran a ellas en las protestas. Según su testimonio, estas mujeres tenían impulsos realmente agresivos; deseaban «poner la cabeza de la reina en una pica», y proclamaban que la reina «debía ser guillotizada» y que debían «hacer escarapelas con sus tripas». También declaraban querer «devorar su corazón». (2011:385)

La Marcha de Versalles, por tanto,—basándonos en el testimonio de Taine y en la descripción que éste realiza de los sucesos—se caracterizó por un apetito sanguinario. Este movimiento, según el autor, más que una evidencia de la toma de conciencia política y del despertar de la conciencia ciudadana, fue una demostración de furor, agresividad y de pasiones desordenadas. Taine afirma que la Marcha de Versalles refleja lo que ocurre «[c]uando una idea política penetra en tales mentes [populares, no educadas]»:

«[...]en lugar de ennoblecerlas, la idea se degrada en ellas; todo lo que esta idea logra es desencadenar los vicios que un vestigio de pudor todavía contenía, y el instinto de la lujuria o de la ferocidad se abre paso bajo la apariencia de interés público» (2011:385)

Para Taine, las mujeres de la Marcha de Versalles se comportaban no como verdaderas ciudadanas, sino como «una muchedumbre [...] anárquica y despótica». (2011:384) Sus actos no representaban los valores republicanos, sino los peores impulsos del ser humano; lo que ocurre cuando la ambición ciega al espíritu y hay una falta total de orden en la sociedad. Taine declara que este acto fue, en realidad, «un cortejo fúnebre de todas las autoridades legales y legítimas», «un triunfo de la brutalidad sobre la inteligencia», que obligó a las autoridades a gobernar «según sus delirios» por miedo a acabar brutalmente asesinados. (2011:387)

La implicación política femenina, siguiendo estos testimonios, estaba asociada a los peores impulsos humanos: a la lujuria desbocada, a la ambición egoísta, a la sed de sangre. En esta misma línea, Burke afirma que las mujeres de la Marcha eran «furias infernales, ocultas tras la abusiva apariencia de mujeres viles en grado extremo». (2003:120-121)

Los testimonios de la época, tanto masculinos como femeninos²³⁶—como remarca Yalom—, «reflejan el doble miedo al poder de la muchedumbre y al poder de las mujeres».²³⁷ De este

²³⁶ Mme. de Ménéville describe en sus *Souvenirs* a las mujeres de la marcha como «caníbales», «borrachas», «ávidas de sangre». (Citada en Yalom, 1993:21-22)

²³⁷ «Los testigos masculinos», indica Yalom, «expresaban un miedo arquetípico representando a las mujeres como furias histéricas, mientras que las mujeres no querían que las identificaran con esas furias de ningún modo.» (1993:26)

modo, frente a la imagen—prácticamente santificada—de la buena madre republicana, surge el retrato de las «furias», de las «*enragées*»; esas mujeres que salen de su esfera natural para inmiscuirse en los asuntos políticos, corrompiéndose, en consecuencia, a sí mismas y a toda la sociedad, dando rienda suelta a los peores instintos del ser humano.

Siendo así, aunque para los hombres revolucionarios resulta evidente que la mujer requiere cierta formación política, en cuanto madre y formadora de los futuros ciudadanos republicanos, no hay que permitir que la mujer se implique de manera activa en la esfera pública y se convierta en una furia histérica. Por consiguiente, aunque se reconoce que la mujer tiene una influencia decisiva en la formación de la sociedad—pues forma las mores de los hombres—, hay que procurar formar a la mujer de tal modo que sea útil para la sociedad y no se convierta en un agente desestabilizador para la misma. «El control del “imperio de las mujeres” se convierte en un imperativo político» en el escenario revolucionario francés. (Fayolle, 2014:3) La mujer verdaderamente útil para la república—el tipo de mujer que la Convención desea promocionar—es una mujer «capaz de sacrificar su propia vanidad, sus propias pasiones y sus propios intereses por los de sus hijos y por los de su nación». (Landes, citando en Martín, 2015:35) Esta idea se ve claramente en el texto “Aux Républicaines”, que apareció publicado en el *Moniteur Universel* en noviembre de 1793:

«¡Mujeres! ¿Queréis ser republicanas? Amad, seguid y enseñad las leyes que recuerdan a vuestros maridos e hijos sus derechos... Vestid de manera sencilla y trabajad duro en vuestro hogar.» (Citado en Smart, 2011:172)

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Amar²³⁸ define de manera aún más precisa el papel de la mujer ideal republicana:

«Ellas tienen más de un medio de prestar servicio a la patria. Pueden ilustrar a sus esposos, comunicarles sus preciosas reflexiones, fruto de la calma de una vida sedentaria; pueden fortalecer en ellos el amor por la patria a través del amor privado que les evoca su propio imperio. Y el hombre, ilustrado por las discusiones familiares y pacíficas en su propio medio, traerá a la sociedad ideas útiles que habrá obtenido de una mujer honesta. Creemos, por lo tanto, que la mujer no debe salir de su entorno familiar para mezclarse en los asuntos de gobierno.» (Citado en Smart, 2011:170)

La mujer ideal que los republicanos desean, por tanto, no tiene una existencia totalmente ajena a la política—como se ve en el testimonio de Amar: la ideal mujer republicana reflexiona y discute sobre las cuestiones políticas—; pero su participación no puede ser directa, sino que debe ser siempre «a través de sus maridos», y «sólo a través de la abnegación». (Norberg, 1992:44) Propiamente, a la mujer francesa no se le niega totalmente la vida política, pero se considera que su implicación política debe darse siempre en el entorno doméstico, en la esfera privada, y nunca de manera activa en la esfera pública. En el pensamiento de las autoridades revolucionarias, la mujer que juega su papel en la esfera privada—educando tanto al marido como a los hijos en el amor por la patria,

²³⁸ André Amar (1755-1816), diputado de la Convención Nacional Jacobina y miembro de “La Montagne”.

la libertad y los buenos valores republicanos—es un agente que fortalece la democracia y la estabiliza, mientras que la mujer que trata de participar de manera activa en política adentrándose en la esfera pública es una agitadora; un agente que desestabiliza y debilita la república y que puede traer consigo la anarquía.

La cuestión es que esta concepción de la feminidad abre—de manera no pretendida—una brecha que, a lo largo de la historia, las mujeres aprovecharán para llegar a conquistar la ciudadanía activa. Si bien es cierto que a las mujeres de la Revolución francesa no se les permite ejercer una ciudadanía completa—y si lo intentan, corren el riesgo de ser guillotinas—, en cambio, sí que politiza enormemente—como se ve en el discurso de Amar—la esfera íntima. Ser madre, en este contexto, no es únicamente un papel natural o social, sino que es, especialmente, un papel político.²³⁹ La república necesita, más que cualquier otro sistema político, que los ciudadanos tengan buenas virtudes y buenos valores—pues de ellos depende, más que en cualquier otro sistema, el destino de la nación—; ahora bien, esos valores—esas virtudes que se ponen en juego en la esfera pública—se aprenden, primariamente, en el ámbito privado: en el calor del hogar. Son las madres las que enseñan a los niños esos valores y esos hábitos desde la más tierna infancia; por tanto, son, en realidad, las madres—en el pensamiento republicano—las que forman a los ciudadanos y las que dan forma, de manera indirecta, a toda la sociedad. Se cree que el destino de la

²³⁹ «Si Amar limita las acciones de la mujer en la esfera pública del debate político, también da a las mujeres revolucionarias un rol fundamental en la altamente politizada esfera íntima.» (Smart, 2011:170)

república depende, en gran medida, de la labor que hagan las madres en la esfera privada. Ahora bien, ¿cómo va a ejecutar bien esta misión la mujer si no tiene ningún conocimiento del funcionamiento de la república?

Contradicciones en el rol de la madre republicana y el fin de la Revolución para las mujeres

Si se desea volver a la mujer un elemento útil para la sociedad—si se desea que la mujer juegue ese papel estabilizador, que tan necesario parece para la democracia—es necesario que las mujeres adquieran, también, una educación. Con esta intención,—con la esperanza de «forjar un nuevo modelo de feminidad adecuado para consolidar la República naciente». (Fayolle, 2014:2)—la Convención comienza a elaborar planes educativos para mujeres. De hecho, esta educación—aunque orientada siempre «en función de los hombres y de sus intereses». (Fayolle, 2014:3)—se convierte en algo indispensable: la mujer que se forma en virtudes sociales para formar bien a sus hijos e influir positivamente en su marido es una buena patriota republicana, mientras que la mujer que no tiene este conocimiento formará, con toda probabilidad—y con el riesgo que ello implica para la sociedad—, malos ciudadanos. Siguiendo estos argumentos, no se le puede negar a la mujer cierta formación política.

Debido a esta conexión entre virtudes privadas y virtudes públicas, se le otorga a la mujer el permiso para acceder a ciertos

espacios político; siempre y cuando no trate de participar activamente, mientras no se comporte de modo inadecuado a su sexo. Así, durante el primer periodo revolucionario, las mujeres tienen permiso para tener sus clubs políticos, regentar salones, escribir sus ideas políticas y publicarlas, y para asistir a las Asambleas a condición de que escuchen y no hablen.²⁴⁰ De este modo, la mujer comienza a adquirir conocimientos políticos: ahora bien, estos conocimientos no sólo hacen de las mujeres mejores madres y educadoras, sino que también les dan la oportunidad—como hemos visto—de reflexionar sobre su propia situación en la sociedad. Estos conocimientos, que la Convención en principio otorga a las mujeres para convertirlas en mejores madres, en elementos útiles para la sociedad, se convierten, en manos de las mujeres, en recursos para reclamar, poco a poco, una ciudadanía activa y reprochar al sistema democrático sus injusticias.

El ideal de la madre republicana, por tanto, permite a las mujeres asistir a las asambleas, aunque no les permita discutir en ellas; es un ideal que «sitúa [a las mujeres] en la periferia de lo político», «[n]i completamente dentro, ni completamente fuera». «Las mujeres», afirma Godineau, «juegan con esa indefinición conceptual»—de una manera que no esperaban las autoridades revolucionarias—«para justificar sus actividades políticas». (2018:49) El feminismo, o la Ilustración femenina, es, visto así, un producto lógico—aunque no elaborado deliberadamente—del propio

²⁴⁰ Pues, siguiendo las ideas de Rousseau, «[l]a naturaleza [...] no les dio [a las mujeres] una voz tan suave para que sirviera para decir denuestos, ni les proporcionó unas facciones tan delicadas para que las desfigurasen con la ira.» (1995)

pensamiento republicano. En términos de Amelia Valcárcel, «el feminismo es», en realidad, «un hijo no querido de la Ilustración». Un hijo nacido del propio discurso de la igualdad y del humanismo, que «no compara ya a varones y mujeres y sus respectivas diferencias y ventajas, sino que compara la situación de privación de bienes y derechos de las mujeres con las propias declaraciones universales». (2000:116) Ahora bien, en tanto que hijo no deseado, la Convención pronto intenta erradicarlo.

En cuanto las mujeres comienzan a reclamar para sí el derecho a participar activamente en la sociedad política, en cuanto comienzan a reclamar el derecho a portar la escarapela tricolor y el gorro frigio, las autoridades revolucionarias proceden a prohibir cualquier participación de las mujeres en el ámbito público. De este modo, en 1793, Amar afirma que «el calor de la participación activa en las discusiones [políticas] es incompatible con la dulzura y la moderación que son el encanto del sexo femenino» y que las mujeres tienen «por su organización [física] una disposición a la exaltación que sería funesta en los asuntos públicos». (Citado en Godineau, 2004:265) Es decir, según los argumentos de Amar, todas las mujeres, por su propia constitución natural, se convierten en *enragées*, en furias, cuando ponen el pie en la esfera pública. El club político, desde esta perspectiva, se ve como «un sub-producto *enragé*». Si las mujeres participan en conversaciones políticas no es por su razón, sino por exaltación, por furia; por pasiones demasiado fuertes que llevan al descontrol de la sociedad.

A partir de 1793, anuncia Godineau, toda actividad política femenina se ve como sospechosa. (2004:168) Amar ve claramente que «no es posible que las mujeres ejerzan derechos políticos».

(Citado en Godineau, 2004:173) y se procede a prohibir las asociaciones y clubs femeninos y a clausurar los salones. No sólo eso, también se prohíbe a las mujeres reunirse fuera de casa en grupos de cinco o más. (Martin, 2015:27) Se comienza a perseguir a toda mujer que este en las calles como si fuera «una mujer pública»; es decir, una vagabunda o una prostituta.²⁴¹ Napoleón es quien acaba por negar a las mujeres cualquier derecho político excepto los derechos de «pagar impuestos, ir a la cárcel y ser guillotinas». (Rogers, 1984:46)

La Revolución, sin pretenderlo específicamente, ha hecho nacer a la «mujer cívica»; ha dado a las mujeres «la idea de que no eran niñas», ha dado a las mujeres un cierto sentido de sus derechos y de sus responsabilidades para con la sociedad. (Sledziewski, 2018:56) La Revolución reconoce a las mujeres el derecho de sucesión—en igualdad de condiciones con sus hermanos varones—, el acceso a la mayoría de edad civil—también en igualdad de condiciones con los varones—, se le reconoce la capacidad para ser testigo en actos civiles y para contraer libremente obligaciones y se le permite el divorcio.(Sledziewski, 2018:57) La Revolución, por tanto, al reconocer estos derechos a las mujeres y al hablar de la igualdad de los hombres comienza a introducir en la conciencia femenina un sentido de individualidad y derecho, que le lleva a

²⁴¹ Si hasta ese momento se había dado cierta protección a las prostitutas y a las madres solteras, a partir de ahora se las condena muy duramente. Los salones ilustrados regentados por mujeres comienzan a clausurarse aludiendo, también, que son, en realidad, prostíbulos. Como indica Michelet, esta estrategia sirve, en efecto, para condenar a toda mujer que quiera ser otra cosa que esposa o madre. (1898:346)

percibir las injusticias del sistema democrático que la relega a la esfera doméstica y a pedir una ciudadanía completa.

Al percibir los hombres revolucionarios que la falta de ciudadanía femenina no es sostenible desde el plano político comienzan a basar su discurso, cada vez de manera más evidente, en los argumentos naturales, aludiendo que la mujer, simplemente, por su constitución natural, no está preparada para participar en la esfera pública.²⁴² De este modo, en 1801

«Portalis²⁴³ insiste en el hecho de que la sumisión de las esposas y las hijas no debe entenderse en términos de sometimiento político, sino en términos de naturaleza. Puesto que su estatus social inferior es una exigencia física, no significa en absoluto que se las oprima o que se las prive de un poder legítimo. Por el contrario, la sociedad retoma sus derechos y restituye a las mujeres una posición específica de la cual la Revolución las había despojado sin consideración alguna.» (Sledziewski, 2018:58-59)

²⁴² Los hombres de esta etapa, según Rosanvallon, «tienen la cabeza llena de lugares comunes del siglo XVIII sobre la naturaleza femenina». Durante este siglo «la filosofía, la literatura y la medicina se han asociado para “naturalizar” al extremo la feminidad», afirma. «Tanto la novela, como la filosofía y las ciencias no hablan más que de una constitución delicada, de una ternura excesiva, de una razón limitada, de una emotividad exacerbada, de unos tejidos endebles, de disposiciones enfermizas, de nervios frágiles: la inferioridad intelectual y fisiológicas de la mujer se declina en una serie infinita y repetitiva de metáforas.» (1992:170)

²⁴³ Jean-Étienne-Marie Portalis (1746-1807), jurista y político; conocido por ser uno de los redactores del Código Civil de Francia.

«Así pues», afirma Portalis, «no es nuestra injusticia». (Citado en Sledziewski, 2018:59) La exclusión de la mujer, apoyándose en los argumentos naturalizadores, por tanto, se percibe «simplemente como una consecuencia lógica de la fisiología y la psicología femeninas» y no como una injusticia política. (Rosanvallon, 1992:172) La revolución, por tanto, es para las mujeres un proceso tremendamente contradictorio que, por un lado, les da derechos y cierta conciencia de sí mismas como individuos y ciudadanas, mientras que, por otro lado, afirma de ellas que deben estar sometidas a los hombres por naturaleza. La revolución requiere de las mujeres, como expresan Melzer y Rabine, una lucha «en dos frentes contradictorios»:

«con los hombres, para construir una nueva sociedad basadas en la “libertad, igualdad, fraternidad” y, por otro lado, en contra de los hombres, para reclamar para sí mismas sus propios derechos. (1992:5)

4.2 Las mujeres durante la Revolución Americana

La experiencia de la Revolución Americana femenina presenta ciertas similitudes con la experiencia que las mujeres francesas tienen de su propia revolución. Sin embargo, la religión juega un papel crucial en la forma de vida de las mujeres americanas—un papel que no es tan relevante en la vida de las mujeres francesas. El proceso de emancipación de las mujeres americanas se apoyará, en gran medida, en argumentos religiosos.

Las mujeres norteamericanas, como sus hermanas francesas, tienen deseos de defender su patria, de jugar algún papel activo en su nación, de acompañar a sus maridos, hermanos e hijos en la batalla por la libertad y los valores democráticos. Sin embargo, éstas no tienen las mismas posibilidades que las francesas para expresar su patriotismo.²⁴⁴ Para las mujeres norteamericanas del siglo XVIII, como indica Godineau, «sólo la religión les ofrecía un espacio de afirmación pública» (2018:41); aunque no tenían derecho a intervenir en los asuntos públicos—pues la separación sexual era

²⁴⁴ Godineau subraya que la ciudadanía femenina, tanto en Francia como en Estados Unidos se expresaba plegándose a las posibilidades que se les permitía; sin embargo, estas posibilidades eran distintas en cada nación, por el contexto cultural. (2018:41)

aún más acusada que en Francia—la religión protestante, y específicamente, el metodismo, había enseñado a las mujeres a expresarse frente a su parroquia. Las mujeres norteamericanas, en consiguiente, «no se encuentran en primera línea de las multitudes» como las francesas, (Godineau, 2018:41) sino que jugarán un papel mucho más privado y más asociado a la vida social religiosa. Donde las francesas aprendieron a extender los límites de lo que significaba ser madre para llegar a reclamar su ciudadanía, las norteamericanas extenderán el límite de lo que significaba, en su caso, ser buenas cristianas, para—también—acabar reclamando sus derechos políticos.

El rol de la mujer norteamericana estaba claramente delimitado: su vida estaba centrada en su hogar y en su familia; podía ser esposa, madre y ama de casa. Su vida se llevaba a cabo en un pequeño círculo del cual no podía salir; como señala Mary Beth Norton, los americanos del siglo XVIII tenían ideas muy claras sobre qué tareas, comportamientos y deberes correspondían a las mujeres y cuáles no. (1980:xiv) Ahora bien, la revolución, aunque no sacó a la mujer del ámbito privado, transformó de manera significativa la vida de las mujeres norteamericanas. Tal como explica Godineau, la específica personalidad de la mujer republicana norteamericana debe mucho a la guerra civil. La guerra civil, como señala la autora, al alejar a los maridos del hogar y dejar a las mujeres al cargo del patrimonio familiar, subvirtió las reglas de la vida cotidiana y brutalizó las existencias; dejó a las mujeres en una posición precaria, en la que debían hacer uso de todas sus habilidades para «asegurar la sobrevivencia de las familias destruidas por la ausencia de los hombres». (Godineau, 2018:47)

Al verse enfrentadas a una situación así, que exigía tanto de ellas, su «despreocupación superficial» desapareció y descubrieron la importancia de cultivar sus talentos personales. Las mujeres republicanas norteamericanas son una «generación de supervivientes»; una generación de mujeres que, ante una situación de peligro y de necesidad, «tomaron conciencia de su fuerza y de su valor como individuos». En este contexto, las nuevas mujeres republicanas de Estados Unidos, según Godineau, se representan como nuevas versiones de Penélope: las mujeres que tuvieron que «subvenir a sus necesidades y preservar el hogar durante la larga ausencia de su[s] esposo[s]». (2018:47) Es este contexto el que enseña a las mujeres norteamericanas lo valiosa y necesaria que es «una educación que las prepare para un mundo regido por bruscos cambios de fortuna». La mujer estadounidense, al haber experimentado en su propia carne las dificultades de la guerra y de enfrentarse al mundo sin la compañía de su marido, adquiere un carácter pragmático y desdeña el gusto por las modas o las frivolidades. «[P]refiere levantarse con el sol y consagrar el día al estudio» o al trabajo que soñar con ser cortejada por un futuro esposo. (Godineau, 2018:47)

4.2.1 La mujer ideal colonial y su descontento

En la etapa colonial de Estados Unidos—esto es, en la etapa pre-revolucionaria—los aspectos más relacionados con la gestión económica y administrativa de la casa o del negocio familiar quedaban a cargo del marido y se consideraba que la mujer ideal no

debía inmiscuirse en estos asuntos. Este modelo de reparto de tareas por sexo mostraba sus debilidades cuando las mujeres quedaban viudas y, de repente, debían gestionar el hogar sin tener ningún conocimiento de los asuntos financieros de la familia y «debían lidiar con las consecuencias de su ignorancia». (Norton, 1980:7) La guerra obligó a las familias a cambiar este modelo de reparto de tareas: los maridos debían irse al frente y dejar a las mujeres a cargo del hogar y también de los negocios familiares. Las mujeres, al estar sus maridos lejos, debían ocuparse de la administración completa de los asuntos domésticos—que, ahora, también incluían los asuntos financieros y de gestión. En un contexto así, la ignorancia ya no podía considerarse una virtud y los asuntos financieros ya no podían considerarse “asuntos del marido”. La supervivencia de las familias, y de los patrimonios familiares, dependía de que las mujeres norteamericanas aprendieran a gestionar los negocios y aprendieran a ejercer el liderazgo en sus hogares.

La división sexual de las tareas era tan nítida en la etapa colonial—tal como se ve en el estudio de Norton (1980)—que la vida en soltería, especialmente en el medio rural, era terriblemente complicada; un hogar en que faltara cualquiera de los dos miembros de la pareja se convertía en una ruina. Un hombre, por mucho que necesitara ropa de abrigo o una buena comida, no hilaría, ni cosería ni cocinaría, dado que «esas tareas domésticas...sólo podían ser realizadas bien por mujeres». (1980:13)²⁴⁵ Esta división de labores

²⁴⁵ Este fragmento proviene del testimonio real de un granjero de Pennsylvania en 1788. El viajero Brissot de Warville, tal como indica Norton, conoció en su viaje a este granjero y observó «la gran desventaja» que acarrea una división sexual del trabajo tan marcada. A este hombre, observa Brissot, le convendría realizar labores de costura y labores de cocina y limpieza en su hogar;

tan marcada implicaba no sólo que marido y mujer se movieran habitualmente en esferas separadas, sino que también conllevaba «la falta de comunicación entre los esposos». (1980:14) Las mujeres de la etapa colonial no se sentían autorizadas o cómodas revelando su mundo interior a sus maridos; sólo se comunicaban con su círculo cercano de amigas y familiares mujeres. Esta falta de comunicación hacía que las mujeres se sintieran aisladas en su propio hogar; sus cartas personales con sus madres, amigas o hermanas desvelan que gran parte de ellas se sentían «desgraciadas» en sus vidas matrimoniales y que consideraba a sus maridos «fríos y sombríos». (Norton 1980:14)²⁴⁶

La vida de las mujeres coloniales norteamericanas estaba muy marcada por su entorno: en el entorno rural—y aún más en la frontera, donde la naturaleza era más salvaje, el clima más duro y los recursos más difíciles de obtener—las mujeres debían realizar sus

sin embargo, «daba igual cuán acuciante fuera la necesidad o cuán grande fuera la pérdida de los potenciales ingresos»: el hombre no estaba dispuesto a realizar las tareas que se asignaban a las mujeres. (1980:13)

²⁴⁶ En este caso, resulta realmente interesante atender a las correspondencias de Mary Hooper Spence y de su marido; mientras la mujer cuenta en sus cartas a su madre que se siente terriblemente desgraciada y que el matrimonio es una experiencia realmente solitaria, su marido afirma que su vida es «feliz» y que el matrimonio está «cómodamente establecido». (Norton, 1980:14-15)

Este punto es llamativo si se pone en contraste con las ideas que Tocqueville obtiene de su viaje a Estados Unidos, pues él afirma que las mujeres estadounidenses parecen frías y rigurosas. Trabajaré más sobre este contraste en el siguiente epígrafe.

tareas domésticas porque la supervivencia de la familia dependía de ello. Era una cuestión de necesidad que no se podía eludir de ningún modo. En los entornos urbanos, sin embargo—y especialmente si la familia gozaba de una buena economía—era fácil comprar los tejidos industriales²⁴⁷ y contratar a mujeres para que trabajaran en las labores domésticas. De este modo, mientras las jóvenes de los entornos rurales aprendían a llevar a cabo las tareas domésticas por necesidad—en el momento presente—, las jóvenes de entornos urbanos aprendían a realizar estas tareas para convertirse—algún día, en el futuro—en buenas esposas y madres.

Las mujeres—blancas—de los estados sureños, por su parte, también se enfrentaban a un contexto y a unas demandas diferentes. Las jóvenes sureñas blancas debían aprender, como sus compañeras de los estados del Norte, a gestionar el hogar; pero gestionar un hogar con la extensión de las grandes haciendas sureñas requería habilidades distintas.

²⁴⁷ La habilidad para tejer, por tanto, podía convertirse en un elemento emancipador—puesto que la mujer en entornos urbanos podía conseguir un sueldo por sí misma tejiendo—o en una tarea inagotable que no dejaba a las mujeres un momento de descanso.

«La supervisión de las mayores haciendas del continente norteamericano requerían que las señoras de las plantaciones se implicaran en actividades variadas, casi siempre en el rol de directoras más que en el de ejecutoras. Lo que eran operaciones a pequeña escala en las granjas del norte—ordeñar y ocuparse de las vacas, ocuparse de las gallinas, cuidar del huerto—se magnificaba enormemente en las plantaciones sureñas, pero aún permanecían inscritas en la esfera femenina. Las tareas que las mujeres del norte podían realizar en un día, como la colada, llevaban por lo menos una semana de cada dos en las plantaciones de Carolina del Sur. La gestión de los alimentos, que se realizaba fácilmente en los pequeños hogares urbanos con acceso a mercados, ocupaba un tiempo significativo y requería mucha preparación en las grandes plantaciones, en las que la cosecha anual debía alimentar a cien personas—o incluso más—durante meses. Las mujeres blancas del sur [...] dirigían la distribución de la comida [...] supervisaban su almacenaje y, además, coordinaban la manufactura de la ropa de los esclavos[...]

(Norton, 1980:26-27)

De la mujer sureña, por tanto, se esperaba—a diferencia de lo que se esperaba de la mujer de los estados del norte—no tanto que llevara ella misma a cabo las tareas domésticas, sino que supiera dirigir la plantación y administrar.²⁴⁸ Sin embargo, por mucho que los distintos contextos impusieran distintas demandas a las mujeres

²⁴⁸ Las esclavas, indican Hymowitz y Weissman, tenían una vida de comunidad fuerte, pues necesitaban de los vínculos para resistir a su situación. Para hacerse una idea de lo diferente que era la vida para los esclavos conviene leer el capítulo 4: *Black Bondage/White Pedestal* de su obra *A History of Women in America* (1978)

coloniales de Estados Unidos, de todas ellas se esperaba, invariablemente, que permanecieran en la esfera doméstica y no salieran de ella. «La domesticidad no era únicamente el destino inevitable de la mujer americana», señala Norton, «sino que también se esperaba que fuera la fuente de su sentido de orgullo y de satisfacción.» (1980:34) Es decir, se esperaba que las mujeres se sintieran realizadas y satisfechas en esa esfera; que no necesitaran nada fuera de ella. Sin embargo, la correspondencia y los diarios de las mujeres coloniales indican que éstas no sentían, por lo general, tal satisfacción.

Si se analizan estos documentos, se descubre que las dos mayores fuentes de insatisfacción de las mujeres coloniales eran, por un lado, la obligación de negarse a sí mismas y sus necesidades constantemente, y, por otro lado, la terrible carga de trabajo, que no les dejaba un momento para descansar. (Norton, 1980:34) Las cartas de las mujeres coloniales muestran una conciencia muy clara de que la excesiva carga de tareas domésticas no les dejaba cultivar su capacidad intelectual; Abigail Adams se dirige a su hermana de este modo:

«El libro del conocimiento está cerrado para aquellas que deben ocuparse diariamente del trabajo manual.» (Citada en Norton, 1980:38)

Las mujeres coloniales norteamericanas—de manera muy similar a sus compañeras francesas—debían cumplir una serie de cualidades que se consideraban naturalmente femeninas. Entre estas cualidades se encontraban la ternura, la delicadeza, la paciencia, y un trato afectuoso. Debían ser, además, modestas, castas, alegres, afables y emocionales; es decir, debían mostrar la «suavidad natural

de la mujer». (Norton, 1980:112) La mujer que no mostrara estas cualidades, que no se comportara de acuerdo a suavidad supuestamente natural, se consideraría una monstruosidad.²⁴⁹ Otro importante rasgo de la feminidad colonial—un rasgo que habrá de cambiar necesariamente con el desarrollo de la guerra civil—era la indefensión, la debilidad, o la dependencia del sexo masculino. En efecto, el término *helpless*—que traduciré como “indefensa”—, como indica Norton, era un término exclusivamente utilizado para designar al sexo femenino. El término “indefensa” indicaba una debilidad «inherente e irreversible», mientras que el término desgraciado o desafortunado—*unfortunate*—, que sí se utilizaba para designar al sexo masculino, implicaba que la situación de dependencia era simplemente circunstancial. (Norton, 1980:117) La mujer colonial, por lo tanto, si no quería ser mirada como un monstruo, como alguien que traicionaba a su propia naturaleza, debía mostrarse indefensa y necesitada de la ayuda de los varones. La autonomía, por tanto, no era un rasgo que la mujer colonial debiera desarrollar; sin embargo, la revolución situó a los estadounidenses en un contexto en que la autonomía femenina se volvió indispensable.

²⁴⁹ Esta idea también se encuentra reflejada a menudo en los diarios y correspondencias de los estadounidenses coloniales: «[cuando una mujer] viola los primeros principios de su ser, cuando se comporta como una rapaz, terca y fría, se convierte en un monstruo—en un verdadero monstruo.» (Citado en Norton, 1980:113)

4.2.2 La revolución y la nueva mujer americana

Ante la resolución del parlamento británico de recaudar impuestos en las colonias británicas de Estados Unidos para recuperar su economía—en 1765, tras la guerra de los Siete Años—, Estados Unidos inició el proceso de independencia del imperio británico. La ley del sello—o *Stamp Act*—establecía que la mayor parte de documentos impresos en las colonias debían publicarse en papel sellado en Londres; de este modo, el parlamento británico establecía un impuesto indirecto sobre las publicaciones y los documentos oficiales de las colonias. George Grenville, gran promotor de la *Stamp Act*, sabía desde el comienzo que esta ley podía encontrar cierta oposición por parte de las colonias; sin embargo, afirmó que «esperaba que el poder y la soberanía del Parlamento [...] nunca fuera disputado en ninguno de los dominios británicos». (Citado en Morgan & Morgan, 1995:55)

La *Stamp Act* demostró a los norteamericanos que el Parlamento no los tomaba en consideración seriamente. El problema, en principio, era económico, pero la verdadera cuestión de fondo terminó siendo una cuestión política. El impuesto, en efecto, era elevado y las colonias tenían dificultades para pagarlo; siendo así, las colonias trataron de re-negociar las condiciones del pago y ofrecieron a Grenville la posibilidad de recaudar la cantidad total que necesitara el Parlamento británico por otros medios, siendo cada colonia la que eligiera y gestionara por sí misma el método de recaudación. Grenville había asegurado a las colonias que

«si lograban reunir una suma adecuada o una suma equivalente a la que se esperaba recaudar con el impuesto del sello, aceptaría proceder de esa forma en lugar de aplicar el impuesto del sello. Pero, ¿cuál era la suma “adecuada” o “equivalente”? Si las colonias pretendían recolectar un impuesto equivalente por sí mismas, necesitaban saber cuánto se requería en total [...] Sin esta información era imposible que las colonias pudieran aprovechar la oferta de Grenville.» (Morgan & Morgan, 1995:59-60)

De este modo, Grenville obstruyó y rechazó todas las iniciativas por parte de las colonias. Ante la imposibilidad de hacer ninguna crítica al sistema de recaudación de impuestos o de proponer ninguna alternativa, las colonias comenzaron a sentir que el Parlamento británico, en realidad, no se preocupaba por su bienestar ni les dejaba expresar sus necesidades. Los norteamericanos comenzaron a sentir que estaban sufriendo un abuso de poder y empezaron a reclamar la representación en el parlamento. Desde el punto de vista de los estadounidenses, el parlamento no podía esperar cobrar impuestos en las colonias sin dejarles ningún espacio para expresarse en el parlamento. De esta forma, la *Stamp Act* inició, sin pretenderlo, incitó a los estadounidenses a replantear su relación con el imperio británico y, en último término, a luchar por su independencia. Es en este contexto donde surge la idea fundacional de los Estados Unidos: *no taxation without representation*.

Las mujeres estadounidenses no quisieron quedarse al margen de este proceso. Si bien muchas de ellas no se sentían capacitadas para participar en el frente luchando cuerpo a cuerpo, un gran número decidió mostrar su patriotismo a través de sus actos de consumo: haciendo boicot a los productos británicos. Con el

boicot económico a Inglaterra «se hizo evidente que las mujeres también tendrían que salir de la privacidad de su dominio tradicional y empujadas al mundo público de las decisiones políticas». (Kerber, 1986:8) Efectivamente, el boicot económico a los productos ingleses no podía llevarse a cabo efectivamente sin la participación de las mujeres, que eran quienes compraban los suministros para la familia. Las mujeres estadounidenses, lejos de abstraerse del conflicto, estaban orgullosas de participar en el bloqueo comercial a los productos británicos, pues sentían que, de este modo, podían contribuir a la causa por la que luchaban sus padres, maridos, hermanos e hijos en el frente y expresar su patriotismo, que no era menor que el de los hombres.

La participación en el boicot a los productos británicos implicaba, sobre todo, cambiar dos hábitos cotidianos en la vida de los estadounidenses: dejar de beber té y dejar de comprar tejidos británicos. Las mujeres norteamericanas de la etapa revolucionaria se involucraron profundamente en modificar estos hábitos de consumo;²⁵⁰ el boicot económico a los productos británicos hacía que las decisiones domésticas se convirtieran en una forma de lucha política, que adquirieran un significado militante. De este modo, en este contexto, «[a]prender a hilar, vestir americano o no beber té» se

²⁵⁰ Las mujeres, en esta etapa, jugaban casi siempre el papel de consumidoras—y por tanto, eran ellas quienes mejor podían ejercer el boicot a los productos británicos no comprándolos—, sin embargo, en algunos casos las mujeres eran también quienes vendían: «...en las ciudades americanas, las viudas, las esposas de los capitanes de barco o de los marineros, y las mujeres solteras que dirigían sus propias tiendas tuvieron que tomar la decisión de no vender los productos británicos.» (Berkin, 2006:33-34)

convierten en «actos cívicos que dan a una americana del Norte la conciencia de ser una “Hija de la Libertad” que actúa por la causa común». (Godineau, 2018:41)

Aunque la participación de las mujeres norteamericanas en el boicot comercial a los productos británicos es individual—pues, cada mujer decide individualmente si beber té o no, si vestirse con tejidos americanos o vestirse con tejidos ingleses—a menudo se reunían en grupos para llevar a cabo estos actos y convencer a otras mujeres de que también se sumaran al bloqueo, convirtiendo este acto individual en un acto colectivo. En este sentido, destaca la labor de Penelope Barker²⁵¹, de Edenton, que organizó la *Edenton Ladies' Tea-Party*.

En esta reunión, Penelope Barker dio a sus invitadas a elegir entre té inglés o té elaborado a partir de hojas secas de mora y frambuesa—una infusión a la que terminaron llamando el “té de la libertad”—; sus invitadas escogieron beber la infusión americana y rechazaron beber el «venenoso té inglés», y coincidieron en que «el impuesto aplicado al té era un insulto que envenenaba cada taza de esta bebida». (Cumming, 1954:390) Lo realmente significativo, sin embargo, fueron las resoluciones que se firmaron en esta reunión. Dichas resoluciones establecían:

²⁵¹ Penelope Barker (1728-1796). Conocida patriota estadounidense, fue una de las principales propulsoras del boicot comercial a los productos británicos.

«Dado que no podemos permanecer indiferentes ante ningún evento que parezca poner en riesgo la paz y la felicidad de nuestro país [...] es un deber que tenemos—no solo con nuestros familiares y amigos que se han visto inmersos en este conflicto, sino también con nosotras mismas, ya que somos las más interesadas en su bienestar—, hacer todo lo que esté en nuestra mano para declarar nuestra sincera adhesión a la misma causa; por este motivo, en consiguiente, resolvemos [...] nuestra solemne determinación a hacerlo así.» (Citado en Cumming, 1954:390-391)

Este documento fue firmado por Penelope Barker y por otras cincuenta participantes, se publicó por todas las colonias y en la prensa británica.²⁵² Este acto, por tanto, tuvo una gran repercusión; las mujeres norteamericanas no sólo salían de su individualidad para tomar una resolución como colectivo, sino que además, tenían claro que sus actos tenían consecuencias políticas. Las mujeres que tomaban la decisión de boicotear los productos ingleses lo hacían porque tenían una visión de sí mismas como patriotas y defensoras de la libertad.

Esta conciencia que las mujeres norteamericanas tenían de sí mismas como patriotas se refleja, efectivamente, en el nacimiento de la asociación femenina de las “Hijas de la Libertad”—*Daughters of Liberty*—; esta asociación tenía como finalidad organizar e incentivar el bloqueo comercial a los productos ingleses. Las Hijas de la Libertad «boicotearon los productos ingleses con una fuerza

²⁵² En *English Morning Chronicle and London Advertiser*, el 16 de enero de 1775.

implacable» (Beard (ed.), 1934:54); no sólo sustituyeron el té por bebidas americanas, sino que también trabajaron fervientemente para dejar de vestir con textiles y prendas británicas. Las prendas tejidas a mano «pronto se convirtieron en una insignia de honor y en una declaración política visible». (Berkin, 2006:37) Las *Daughters of Liberty*, para animar a cuantas mujeres pudieran a vestir sus propios tejidos, organizaron *spinning bees*, actos públicos en que mujeres patriotas pasaban horas hilando y tejiendo para ayudar a sus vecinos a no depender de los productos británicos. En estos actos, además, las hilanderas y tejedoras más experimentadas, enseñaban a hilar y a tejer a las que todavía no sabían hacerlo. Estas reuniones se anunciaban en la prensa local, lo que les daba una mayor visibilidad. Estos actos organizados por mujeres, sin duda, eran actos colectivos con una intención claramente política.

Esta intención resulta evidente en las palabras de Charity Clarke.²⁵³

«Si los ingleses no nos dais la libertad que pedimos...Trataré de reunir un grupo de mujeres armadas con ruecas que aprenderán a tejer y a mantener rebaños, y se retirarán fuera del alcance del poder arbitrario, vestidas con las prendas elaboradas por sus propias manos, alimentándose de lo que su propia tierra les da.» (Citada en Berkin, 2006:37)

Aunque la opinión pública norteamericana aprueba la participación de las mujeres estadounidenses en el boicot comercial,

²⁵³ Charity Clarke (1747-1838). Patriota estadounidense.

ninguna de estas mujeres quiere parecer demasiado radical frente a sus compatriotas. Posicionarse como una mujer radical puede echar a perder su reputación. Por este motivo, la mayor parte de ellas afirma que su labor patriótica es un deber que cumplen como buenas esposas, hijas o hermanas, siempre con la intención de ayudar a sus maridos, hermanos o hijos. Las pocas mujeres que se atreven a manifestar sus ideas políticas más radicales en los medios la hacen, casi siempre, amparadas en el anonimato. No obstante, aunque las mujeres estadounidenses aún no tuvieran acceso a una identidad política completa, lo cierto es que la campaña para revocar la *Stamp Act* mostró a las mujeres de las colonias que sus actos domésticos podían tener repercusiones políticas. De hecho, la campaña para derogar esta ley demostró que «las actividades domésticas cotidianas de las mujeres eran tan importantes, si no más, para el futuro colonial que las acciones que los hombres llevaban a cabo en los congresos y asambleas». (Berkin, 2006:40-41)

Ahora bien, el boicot comercial no fue el único método que las mujeres encontraron en este marco para apoyar a la causa patriótica. Aunque menos extendida, no deja de ser relevante la participación de las mujeres en el conflicto armado.²⁵⁴ En el periodo revolucionario las mujeres descubrieron que sus actividades domésticas podían estar cargadas de un sentido político, que podían expresar su patriotismo; en esta misma línea, algunas mujeres

²⁵⁴ Las estimaciones de participación femenina en el campo de batalla son muy variables; sin embargo, todas ellas afirman que miles de mujeres marcharon con los militares americanos. (Ver Berkin, 2006:71) Booth estima que entre el ejército británico y el ejército americano había unas 20.000 mujeres en el frente. (1974)

transformaron sus «habilidades domésticas [...] en actividades de guerra». (Berkin, 2006:xv-xvi) En la guerra también se necesitaban cocineras, lavanderas y enfermeras; las mujeres norteamericanas encontraron en esta necesidad otra forma de jugar su papel como patriotas.²⁵⁵

Estas mujeres, a menudo, no tenían más familia que sus maridos y preferían seguirlos al campo de batalla a quedarse solas. La participación en la guerra era, además, para muchas mujeres sin recursos y sin familia, una oportunidad para tener refugio y comida. La vida en los hogares americanos durante la guerra no era segura, especialmente para las mujeres sin familia, pues no sólo debían enfrentarse a la escasez de recursos y a grandes dificultades económicas, sino que también quedaban expuestas a los saqueos de los soldados loyalistas y británicos—práctica que era muy común— y corrían el riesgo de que las violaran o las mataran. En este contexto, seguir a los soldados al campo de batalla podía ser un convertirse, irónicamente, en un modo de supervivencia para las mujeres más desfavorecidas: las esposas de soldados que no tuvieran más familia, las viudas y las mujeres más empobrecidas. Como indica Berkin: «Las raciones militares que recibían podían ser pequeñas y las condiciones del campo podían ser malas, pero una

²⁵⁵ Estas mujeres eran conocidas como las *camp followers* o *camp wives*.

comida escasa y las tiendas compartidas eran preferibles a ninguna comida o a no tener ningún refugio.» (2006: 72)²⁵⁶

La mayor parte de mujeres que decidían seguir a los soldados al campo de batalla, por tanto, no lo hacían movidas por un gran sentimiento patriótico, sino, más bien, por el deseo de supervivencia. Para muchas era el único recurso que les quedaba para sobrevivir a unas terribles condiciones de vida. Observándolo desde esta perspectiva, parece que la mayor parte de mujeres que decidieron colaborar en el campo de batalla no lo hicieron movidas por un sentimiento patriótico fuerte, sino, más bien, impulsadas por una situación de necesidad. Ahora bien, algunas mujeres decidieron participar en la batalla de una manera aún más arriesgada: disfrazándose de hombres y alistándose como soldados. En este caso, nuevamente, no parece claro que lo hicieran movidas por un especial sentimiento patriótico. A menudo, las mujeres que tomaban esta decisión lo hacían para ganar un sueldo como soldados o para reunirse con sus amados en el campo de batalla. La diferente motivación de unas y otras marcaba enormemente la actitud que sus compañeros hombres tuvieran hacia ellas en el campo de batalla. Como indica Berkin, en general, la opinión pública tendía a juzgar más suavemente a las mujeres que se hacían pasar por hombres para reunirse con sus maridos o amados. Las mujeres que acudían a la Guerra motivadas por «la devoción a un hombre», «solían ser admiradas por los soldados»; sin embargo, aquellas que acudían a la

²⁵⁶ Las *camp followers* recibían, además,—aunque fuera escaso—un sueldo por sus servicios.

guerra para ganarse un sueldo «provocaban la ira de los oficiales y de los hombres alistados». (2006:79)²⁵⁷

En cualquier caso, si se les descubría demasiado pronto—antes de demostrar su utilidad y sus habilidades en el campo de batalla—estas mujeres se exponían a que las juzgaran y las castigaran duramente. Si lograban demostrar que eran útiles en el campo de batalla antes de que las descubrieran, sin embargo, podían llegar a gozar hasta de cierta camaradería. En este punto, resulta ejemplar el caso de Margaret Corbin.²⁵⁸

«[E]l 16 de noviembre de 1776, Margaret Corbin se disfrazó de hombre y peleó junto a su marido en el campo de batalla, donde le ayudó a cargar su cañón. La tragedia golpeó y su marido, desgraciadamente, murió en el fragor de la batalla. Margaret Corbin decidió continuar con la batalla.» (Kidd, 2018:27-28)

Corbin peleó con gran heroísmo y sus compañeros en el campo de batalla alababan «su pulso firme y su disparo certero». (Kidd, 2018:27-28) Corbin hubo de retirarse de la batalla al quedar inválida para siempre por graves heridas de metralla en el brazo izquierdo. El caso de Corbin es especialmente interesante; no sólo

²⁵⁷ Cuando descubrieron a Ann Bailey, por ejemplo, «la sancionaron, le impusieron una multa y la metieron en la cárcel durante dos semanas». (Berkin, 2006:80)

²⁵⁸ Margaret Corbin, huérfana y sin más familia, decidió seguir a su marido, John Corbin, a la batalla.

evidencia que las mujeres también estaban dispuestas a pelear y a arriesgar sus vidas en el campo de batalla sino que también es relevante por lo que sucedió al quedar ella inválida en la guerra. Margaret Corbin, al quedar viuda, no tenía ninguna familia que la ayudara, y al perder su brazo izquierdo en combate ya no podía seguir en el campo de batalla. No sólo no podía continuar combatiendo, sino que, además tenía grandes dificultades para mantenerse económicamente al no poder ejercer ninguna profesión. Afortunadamente,

«el 6 de julio de 1779, el Congreso Continental decidió dotar a Corbin, en reconocimiento por su valeroso servicio, con una pensión vitalicia [...] Después, en su muerte, sería enterrada en la Academia Militar de West Point con honores militares, y sería reconocida, también, con una placa con su nombre en Fort Tryon Park. (Kidd, 2018:28)

Desde luego, recibir este reconocimiento no era lo más usual; sin embargo, Corbin no sería la única en recibirlo. Deborah Sampson—que peleó durante años sin ser descubierta como el soldado Robert Shurtleff—recibió también una pensión de veterana. En este caso, incluso, se llegó a dar pensión de viudedad a su marido.²⁵⁹

Sea como fuere, por mucho que la participación de las mujeres en el campo de batalla se mostrara útil—e incluso

²⁵⁹ Este caso es muy inusual; el gobierno estadounidense tardaría 130 años en volver a dar una pensión de viudedad a un hombre por los servicios militares ofrecidos por su mujer. (Hymowitz & Weissman, 1984: pos.614-618)

indispensable, pues sin las condiciones adecuadas de higiene y sin los cuidados necesarios los soldados morían más de enfermedades e infecciones que por la propia batalla—, su presencia siempre resultaba alarmante para los oficiales y se miraba con sospecha. La presencia de mujeres conllevaba, desde el punto de vista de los oficiales, muchos problemas: se pensaba que las mujeres incitaban a los soldados a pelearse entre sí, que animaban a los hombres a desertar, que cuestionaban la autoridad de los oficiales y que pasaban alcohol a escondidas a los soldados. Eso sin mencionar que podían cometer adulterio o podían despertar el deseo sexual de los soldados. En cualquier caso, se consideraba que alteraban el buen orden.²⁶⁰ Por otro lado, a menudo los ejércitos utilizaban a las mujeres como espías; y esto las hacía todavía más sospechosas.

En efecto, tanto un ejército como otro mandaban a mujeres a las líneas enemigas para recabar información: las mujeres podían «estudiar la fuerza militar y el número de activos del campo, podían escuchar a escondidas la planificación de estrategias o podían sonsacar información a los soldados indiscretos». (Berkin, 2006:81)

Ahora bien, decidieran o no combatir en el campo de batalla, todas las mujeres estaban en riesgo durante la revolución. Mientras los hombres abandonaban sus hogares para participar en la batalla, las mujeres y los niños quedaban en casa, pero no necesariamente a salvo. La sensación era de terror y de alarma constante, como se

²⁶⁰ También hay que tener en cuenta la presencia de prostitutas; éstas no solo distraían a los soldados y corrompían su moral, sino que, además, podían contagiarles enfermedades venéreas.

refleja en el testimonio de Abigail Adams: «No sabemos lo que el día nos traerá, ni en qué peligros nos veremos inmersas a la hora siguiente.» (Citada en Berkin, 2006:46) La guerra enfrentaba a las mujeres a un panorama de incertidumbres y peligros: por un lado, debían lidiar con la inflación y la escasez de alimentos y recursos; por otro lado, también debían lidiar con el peligro constante de que los británicos atacaran su hogar. Todo ello, por supuesto, sin la presencia de sus maridos. Las mujeres, aunque no siguieran a sus maridos al campo de batalla, aunque no trataran de alistarse fingiendo ser hombres, debían enfrentarse a la guerra, pues ésta acudía a su propia casa. Los soldados británicos podían atacar en cualquier momento; podían invadir los hogares americanos, amenazar a las mujeres, destrozar su propiedad, comerse sus alimentos. Las mujeres estadounidenses también estaban expuestas al peligro de que los soldados británicos las violaran o las humillaran físicamente—o incluso de que las mataran si no colaboraban con sus exigencias.²⁶¹

En este contexto, las mujeres tuvieron que hacer uso de todas sus habilidades para mantener los negocios familiares, las granjas, los hogares y las familias a flote mientras sus maridos, hijos y hermanos, estaban en el frente. Como expresa Berkin, las mujeres

²⁶¹ Berkin señala que muy pocas mujeres se atrevían a declarar que habían sido violadas por los soldados, pues, incluso en tiempos de guerra, «un generalizado sentimiento de vergüenza impedía a las mujeres reportar estos ataques a las autoridades». Si estos ataques acababan saliendo a la luz, explica Berkin, es porque se producían embarazos no deseados o muertes por enfermedades venéreas. (2006:59) En los periódicos de la época, sin embargo, se notifican muchas violaciones. (Ver Berkin, 2006: 59-61)

se encargaron de cuidar y proteger aquello que tenían para asegurarse de que los soldados «tendrían un hogar al que volver cuando acabara la guerra». (2006:51) Las mujeres se vieron obligadas por las circunstancias a realizar tareas que, hasta el momento, habían sido únicamente masculinas: debían ocuparse de los cultivos, de la gestión económica del hogar, de dirigir a los empleados y pagarles su sueldo, de comprar maquinaria...todo esto mientras se ocupaban, a la vez, de sus habituales tareas domésticas. Esta situación, indica Berkin, provocó una «demistificación del trabajo masculino» (2006:53); las tareas masculinas ya no eran algo desconocido para las mujeres, ni algo que requiriera una fuerza o una habilidad que ellas no tuvieran. En la correspondencia de la época comienza a reflejarse esa demistificación, y una sensación de orgullo por parte de las mujeres que realizan las tareas que habitualmente habían realizado sus maridos.²⁶²

Sin embargo, cuando acabó la guerra y los maridos volvieron a casa, se consideró que las mujeres debían volver a sus tareas habituales. Después del drama de la guerra, la intención era recuperar la “normalidad” lo más rápido posible; que las cosas volviera a ser como eran antes del conflicto. Volver atrás, sin embargo, no era tan fácil—tal vez ni siquiera era posible—una vez que las mujeres estadounidenses habían conocido una forma de vida diferente y habían comprobado de lo que eran capaces. Durante la guerra, se habían dado «pruebas empíricas» que demostraban la

²⁶² «Lo que se hizo, lo hice yo misma», declara Azubah Norton. (Citada en Berkin, 2006:53)

capacidad de las mujeres para actuar racionalmente y para llevar a cabo juicios éticos. (Berkin, 2006:172) A la luz de estas evidencias, ya no se podía sostener fácilmente que la mujer era inferior al hombre en ningún sentido. Tras la guerra, por tanto, no se pudo volver sencillamente al rol tradicional femenino: este rol había sido transformado al ser dotado de una importancia política.

Al considerarse que la labor materna es de enorme importancia para el desarrollo de la sociedad, se comienza a considerar que las mujeres también necesitan una educación de calidad, que les permita desarrollar sus capacidades. En este contexto, se comienza a pensar que no se puede mantener a la mujer desinformada de todos los asuntos políticos, pues—si ha de formar a los niños para ser ciudadanos—tiene que tener, al menos, ciertas nociones de lo que ocurre en la república. Ahora bien, si se las educaba no era con el objetivo de que pudieran desarrollar su individualidad y convertirse en verdaderas ciudadanas de pleno derecho, sino con la intención de que fueran madres y esposas ejemplares; con la idea de mejorar su «productividad doméstica». (Brown, 2000:55)

Mientras la educación masculina tenía como objetivo habilitar al hombre para que pudiera decidir sobre su propia vida y fuera independiente, a la mujer se la educaba para que se ajustara al comportamiento que se pensaba tradicionalmente que debía mostrar. Martineau ve con claridad que la educación femenina, en realidad, está pensada más para causar un buen efecto en los hombres—por la influencia que ellas tienen sobre ellos—que para mejorar la vida de las mujeres mismas:

«La educación femenina en América es muy parecida a la de Inglaterra. [...] Sirva para llenar el tiempo, para ocupar la atención de manera inofensiva, para mejorar la conversación y para hacer a las mujeres mejores compañeras para sus maridos y buenas educadoras para sus hijos. [...] Rara vez se incentiva claramente la actividad intelectual. Cuando tal actividad excede lo que se considera necesario es temida y reprimida.» (1837 vol. 2:posición 3094)

De este modo, aunque la nueva mujer americana ideal ha de ser educada y debe desarrollar más sus capacidades siempre es con vistas a la relación que ésta mantiene con los hombres: con su esposo y con sus hijos varones. Se le sigue viendo como una criatura relativa, sin individualidad, siempre en referencia a otros.²⁶³ Estos talentos, desarrollados ahora con más conciencia, no debían ponerse en juego en la esfera pública: la mujer estadounidense, si bien había descubierto un nuevo modo de moverse por su hogar, era consciente de que no le correspondía—todavía—salir del mismo. Sus talentos—por útiles que pudieran ser en la esfera pública—estaban dirigidos, principalmente, a sostener mejor a la familia.

Por mucho que la actividad doméstica se viera de manera novedosa, como una labor mucho más importante para la sociedad y se loara a las madres por su papel «civilizador», lo cierto es que

²⁶³ «Tal modelo de perfección femenina no permitía a la mujer tener una existencia independiente: idealmente, no mantendría una identidad separada de la que adquiría por relación a los miembros varones de su familia y sus responsabilidades domésticas.» (Norton, 1980:5)

seguían recluidas en la esfera doméstica. Se afirmaba que la mujer podía alcanzar la gloria al realizar su trabajo doméstico, pero habría que matizar—nuevamente—que ésta era, en realidad, la única opción que tenían.

PARTE III: LA BÚSQUEDA DE LA COHERENCIA DEMOCRÁTICA

5 Hacia una verdadera sociedad democrática

“No seáis justos a medias.”

La posición de Tocqueville frente a la mujer, a primera vista, puede parecer muy similar a la de Rousseau u otros autores de la época, que aludían a las diferencias biológicas entre hombre y mujer para justificar la evidente desigualdad entre los sexos. Como hemos visto, las ideas ilustradas afirmaban la igualdad natural de todos los hombres entre sí con base en su capacidad racional; sin embargo, estas ideas no parecían afirmarse de las mujeres. Las mujeres, para la mayoría de autores, quedaban al margen de la Ilustración. Esta desigualdad no es un fruto novedoso de la Ilustración; ya desde Aristóteles se observa que la virtud política es algo que queda reservado para los hombres y que «no sólo excluye a las mujeres

sino que depende de su subordinación». (Okin, 1989:10)²⁶⁴ Tocqueville, de hecho, afirmará que la desigualdad existente entre hombres y mujeres es «la más antigua de todas».

Tocqueville, sin embargo, se diferencia de otros autores de su época aportando una serie de ideas que pueden servir de base para una primer crítica feminista: como diría Janara, «Tocqueville no es simplemente un autor sexista». (2002:58) Tocqueville, como veremos a continuación, no cree que la desigualdad entre hombres y mujeres—una desigualdad jerárquica, en que el hombre se considera superior a la mujer y tiene derechos políticos sobre ella—responda a una cuestión natural, sino que se explica por su conveniencia: «se ha diseñado para satisfacer las necesidades que la propia democracia genera». (Janara, 2002:58)

Al ver esta estructura relacional como un producto cultural—un producto diseñado por los hombres para cubrir una serie de necesidades—y no, meramente, como una realidad natural, Tocqueville prepara el camino para que la relación entre los sexos pueda evaluarse como un problema de justicia; algo que hasta entonces no había sido posible.

Más allá, la insistencia con que Tocqueville subraya la influencia de la educación y de los hábitos a la hora de formar el carácter y la sensibilidad de los seres humanos, también prepara el camino para poder pensar el comportamiento de género como un

²⁶⁴ Esta idea puede encontrarse en el libro de Mary Beard, *Mujeres y poder*. (2018) Mary Beard observa cómo en *La Odisea*, Telémaco adquiere simbólicamente la mayoría de edad cuando manda callar a Penélope, su madre.

producto de la educación y no como un destino biológico. Sin duda, Tocqueville es defensor de mantener la división de esferas y la división sexual del trabajo social, pero merece que su pensamiento se examine más a fondo.

5.1 La madre republicana: la constructora de la sociabilidad masculina

5.1.1 Entre la naturaleza y la cultura

A primera vista podría parecer que el pensamiento de Tocqueville respecto a la mujer es idéntico al pensamiento de Rousseau. «Soy de los que creen»—afirma Tocqueville—«en la influencia preponderante de la mujer sobre los sentimientos, las ideas y, por así decir, sobre toda la constitución moral e intelectual de sus hijos.» (OCC VI, 3:86) Tanto Rousseau como Tocqueville creen que la mujer, con su comportamiento, es la que preserva o corrompe la moral de la sociedad. Esto se debe a que es la mujer quien da la primera educación a los hijos, es la que construye sus hábitos desde que son pequeños y es, por tanto, quien da forma a su sensibilidad. Tocqueville afirmará:

«[...]es sobre las rodillas de la madre donde el hombre se convierte en lo que es y en lo que será hasta la muerte.» (OCC VI, 3:86)

Si la madre tiene buenos hábitos morales y los enseña correctamente a sus hijos, por tanto, cree Tocqueville—como Rousseau—que el destino moral de la nación queda protegido. Por supuesto, si la mujer muestra malos hábitos y los transmite a sus hijos, la vida social al completo peligra. Esta idea también se refleja en el pensamiento de Rousseau, que asegura que, cuando la mujer muestra malos hábitos:

«[...]todo el orden moral se altera, [...] el conmovedor espectáculo de una familia naciente ya no atrae a los maridos, ni impone miramientos a los extraños [...] no hay residencia en las familias; el hábito ya no refuerza los lazos de la sangre; ya no hay ni padres ni madres, ni hijos, ni hermanos, ni hermanas; si todos ellos apenas se conocen, ¿cómo van a amarse? Cada cual sólo piensa en sí mismo. (1995:47)

Tanto para uno como para otro, es la mujer la que enseña a los hombres—desde que son niños—a comportarse como ciudadanos y no como meros individuos aislados. Esto es, depende de la mujer—de las enseñanzas que ésta dé como madre—que el hombre desarrolle su sociabilidad o se vea absorbido por sus tendencias individualistas. Es la madre, que siempre trabaja para los demás, que siempre da primacía a los vínculos frente a la individualidad, que se comporta de un modo sacrificado, la que enseña a los hijos la importancia de cooperar con los demás, la importancia de actuar—aunque sea de vez en cuando—de manera desinteresada y la importancia de verse vinculado con los demás.

Hasta aquí el pensamiento de Tocqueville y el pensamiento de Rousseau presenta grandes similitudes: ambos ven a la madre como la gran fuerza socializadora. Ambos sitúan en sus manos el destino moral de la nación y revisten su comportamiento privado de una importancia política desmedida. Sin embargo, es aquí donde entra la distinción: para Rousseau la mujer se comporta de ese modo porque ésa es su naturaleza y para Tocqueville este comportamiento

es, más bien, fruto de una convención social, introducida de un modo más o menos consciente por su conveniencia o utilidad.²⁶⁵

Para Rousseau, por tanto, si la mujer muestra este carácter abnegado, entregado a los demás y desinteresado—que tanto beneficia a la sociedad, pues, efectivamente, contribuye a desarrollar la sociabilidad de los hombres—es porque éstos son los rasgos naturales de la feminidad. El cuerpo de las mujeres, indica Rousseau, está hecho para engendrar y amamantar: y dado que su cuerpo está diseñado para estas funciones, es exactamente eso lo que deben hacer. Se trata, por tanto, de un argumento naturalista, con la particularidad de que, en este caso, ambas funciones ponen a la mujer en relación con otros: la mujer engendra porque mantiene una relación con otro; cuando gesta, gesta a otro, y cuando amamanta, alimenta a otro. Así pues, la mujer, desde el punto de vista de Rousseau, es una criatura relacional por naturaleza; o, al menos, más relacional que el hombre, el cual tendría una naturaleza opuesta, más individualista. En efecto, el hombre, dejado a sus «disposiciones primitivas» (1995:36), observa Rousseau, tiene tendencia a sentir que él

«es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante.» (1995:37)

²⁶⁵ Esta idea se aproxima más al pensamiento de Hume, para quien la estructura social podría considerarse una especie de “ley natural” por ser útil, no por ser derivada de la biología.

Si al hombre no se le educa para invertir estas tendencias primitivas, la sociedad está abocada al fracaso. No puede formarse un cuerpo social allí donde todos los hombres no piensan más que en sí mismos y se anteponen siempre a todos los demás. Si los hombres no desarrollan hábitos de sociabilidad, de hecho, la vida social se vuelve imposible. Por eso es tan importante, considera Rousseau, que la mujer preserve su naturaleza y no la rehúya, que no la rechace. Sólo si la mujer sigue su naturaleza—esto es, si muestra instinto de abnegación, si antepone los intereses de los demás a los suyos, si vive siempre para los demás—podrá enseñar al hombre los hábitos adecuados: los hábitos que la sociedad necesita para preservarse. El varón, para poder convertirse en ciudadano, necesita que la mujer cumpla su naturaleza. Sólo de este modo—gracias a las enseñanzas de la mujer en el hogar—podrá el hombre trascender su naturaleza individualista y entrar en la sociedad civil para algo más que para satisfacer sus propios intereses individuales. Como indica Rousseau, la buena educación—a la que contribuyen especialmente las mujeres—es la que pone al hombre en disposición de trascender su naturaleza:

«Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar el yo a la unidad común; de suerte que cada particular ya no se crea uno [entero por sí solo], sino parte de la unidad, y no sea sensible más que en el todo.»
(1995:37)

El pensamiento de Rousseau refleja, por tanto, una concepción bastante rígida de la naturaleza femenina y masculina como opuestas y complementarias. La mujer, con su naturaleza relacional, hace mejor al hombre, que tiene una tendencia

individualista. El problema de justificar esta estructura relacional entre hombre y mujer con base en la naturaleza es que no admite otra alternativa. El hombre, en la visión de Rousseau, tiene una naturaleza—sí—, pero es una naturaleza que puede trascender adquiriendo una correcta educación: gracias a esa educación puede abandonar el ámbito privado y entrar en la esfera pública como un ciudadano. La mujer, en cambio, parece no poder trascender su naturaleza doméstica. No queda claro por qué, pero de hecho Rousseau entiende que si la mujer trata de adentrarse en la esfera pública, traicionaría su naturaleza y pondría en peligro a toda la sociedad.²⁶⁶ Es como si el ingreso en la vida social y política llevara consigo inevitablemente la adquisición de hábitos individualistas, y, por tanto, la desnaturalización de las mujeres, la pérdida de su racionalidad y su instinto de abnegación. Ahora bien, en ese caso, ¿quién va a educar a los hombres en los hábitos correctos?, ¿cómo va a desarrollar la sociabilidad masculina? Que la mujer viva únicamente en la esfera doméstica, piensa Rousseau, se corresponde con su naturaleza; una naturaleza que no debe trascender para beneficio de todos. Mientras el hombre tiene la misión civil de trascender su naturaleza, la mujer tiene la misión civil de cumplir la suya. Sólo así puede servir correctamente a la nación.

El pensamiento de Tocqueville, es evidente, presenta muchas similitudes con el pensamiento de Rousseau. Para Tocqueville también es la mujer—en su papel de madre

²⁶⁶ Desde esta perspectiva la mujer cumple su parte simplemente «siendo» lo que es, mientras que el hombre debe «hacer algo» para llegar a convertirse en ciudadano y, así cumplir su parte. (Chodorow, 1989:33)

educadora—la que desarrolla la sociabilidad masculina, la que capacita a los hijos a convertirse en buenos ciudadanos. Si la madre muestra instinto de abnegación, instinto de ayuda a los demás, de cooperación, desinterés... entonces los hijos adquirirán el hábito de sentirse vinculados con los demás y se sentirán no como individuos totalmente independientes de los otros sino como miembros de un todo. Aprenderán a colaborar con los demás en la búsqueda del bien común.

Ahora bien, para Tocqueville, si la mujer se muestra abnegada y desinteresada, no se debe única y simplemente a que ésta sea su naturaleza; se debe, en gran medida, a la educación que ha recibido, que ha potenciado estos rasgos frente a otros. La mujer no es más abnegada que el hombre porque su cuerpo la marque de tal manera, sino porque ha recibido una educación diferente: ha sido educada para ser esposa y para ser madre. No sólo eso: ha sido educada para ser «buena esposa» y «buena madre» según las necesidades y los valores de la sociedad en la que vive.

Que la mujer, como el hombre, desarrolla distintas cualidades según el contexto en que se encuentre y crezca es algo visible a lo largo de toda su obra. Desde el comienzo de *La democracia en América* Tocqueville advierte:

«A los pueblos siempre les afecta su origen. Las circunstancias que acompañaron su nacimiento y ayudaron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su existencia. Si nos fuera posible remontarnos hasta los elementos de las sociedades y examinar los primeros monumentos de su historia, estoy seguro de que podríamos descubrir en ellos la causa primera de sus prejuicios, hábitos, pasiones dominantes, de todo eso, en fin, que integra lo que se llama el carácter nacional.» (DA EN:154)

Son en gran medida las circunstancias, los distintos contextos en que uno se desarrolla, los que tienden a conformar el carácter del hombre. Esto explica, para Tocqueville, el distinto carácter que muestran los indígenas americanos, los negros, los franceses, los estadounidenses...y las mujeres, tanto francesas como americanas, que también son muy distintas entre sí por el contexto en que han crecido.²⁶⁷ Incluso entre los estadounidenses, Tocqueville observa las diferencias de carácter que se dan entre los habitantes de los estados sureños y los habitantes de los estados del norte, entre los habitantes de la frontera y los habitantes del lago Oneida.²⁶⁸

Esta idea se refleja de manera muy evidente en el siguiente pasaje:

²⁶⁷ Este punto hace de Tocqueville un pensador mucho más moderno que la mayor parte de sus contemporáneos, pues no defiende, por tanto, la supremacía natural de una raza sobre otra ni de una cultura sobre otra.

²⁶⁸ Resultan interesantes los escritos de Tocqueville «Viaje al lago Oneida» y «Quince días por el desierto», incluidos como apéndices en DA EN.

«No creo que haya razas destinadas a la libertad y otras, a la servidumbre; unas a la felicidad y a la ilustración, y otras, a los males y la ignorancia. Ésas son doctrinas ruines. Sin embargo, doctrinas. ¿Por qué? Ello se debe a los vicios naturales del espíritu humano [y del corazón en tiempos democráticos, que hacen tender estos pueblos hacia el materialismo. Esta idea de la influencia invisible de la raza es una idea esencialmente materialista][...]la idea principal de este libro es directamente la contraria, puesto que parto irrefutablemente del punto de que cualesquiera que sean las tendencias del estado social, los hombres pueden siempre modificarlas y apartar las malas apropiándose de las buenas.» (DA EN:691)

No hay, según Tocqueville, ninguna razón natural que justifique la superioridad o la inferioridad de unos hombres sobre otros en la estructura social. No se trata de una diferencia esencial; si unos hombres aparecen como superiores y otros como inferiores en la estructura de la sociedad es fruto de una convención, de una decisión humana, en función de algún interés. En el caso de la esclavitud, por su conveniencia económica.

De igual modo, el instinto de abnegación que muestran las mujeres estadounidenses no es simplemente un producto natural—fruto de su esencia femenina—, sino que es producto de su educación. De hecho, si se observa la comparación que Tocqueville establece entre las mujeres francesas y entre las jóvenes americanas se ve fácilmente que no todas las mujeres muestran el mismo carácter. Mientras las francesas son «ignorantes», «ingenuas» y «tímidas», las jóvenes americanas se muestran «firmes», «valientes» y «confiadas». Las estadounidenses, observa Tocqueville, «saben dirigir sus pensamientos y sus palabras», son «audaces» y gozan de los placeres que se les ofrecen sin dejar por ello de ser prudentes. Si

las jóvenes de una y otra nación muestran actitudes tan distintas ante la vida se debe, según Tocqueville, no a sus diferencias naturales, sino a las diferentes educaciones que han recibido. A la francesa, asegura, se le da una educación «retirada y casi claustral, como en tiempos de la aristocracia», mientras que los estadounidenses «se han apresurado a darle [a la joven] un conocimiento precoz de todas las cosas.» (DA EN:981-982)

La mujer americana, observa Tocqueville una y otra vez, ha sido educada en la razón. Es precisamente su razón, que ha sido desarrollada a propósito, la que hace que la mujer americana, frente a la europea, muestre esa capacidad para aceptar el sacrificio de enclaustrarse en la esfera doméstica con entereza. La mujer, al casarse, pierde su independencia sin retorno: es obvio que sale perjudicada—al menos en este sentido—por esta unión. Sin embargo, la mujer parece «someterse» sin queja; según Tocqueville, si las estadounidenses logran aceptar este sacrificio, y además hacerlo con entereza, es por «la firmeza de su razón» y por «los hábitos viriles» que les han sido dados en su educación. (DA EN:986) La mujer estadounidense se muestra, ante esta situación, dispuesta, valiente, firme; todo debido, no a su especial naturaleza, sino a su «primera educación» que es de donde han obtenido «esa fuerza interior». (DA EN:987)

El carácter sacrificado, y además firme, que muestra la mujer estadounidense no es un carácter natural, sino un carácter desarrollado a conciencia desde su infancia. Si la mujer adulta muestra estos rasgos, Tocqueville siempre afirma que se debe a la formación que han recibido desde que son niñas. Si su carácter depende en tal medida de la educación, entonces no se trata de que la mujer abnegada cumpla más su naturaleza que otras mujeres. No

se puede decir, desde el pensamiento de Tocqueville, que las frívolas mujeres aristocráticas fueran anti-naturales, ni que fueran abominaciones—como se decía de María Antonieta durante la revolución—; en todo caso, se puede decir que han recibido una educación más o menos favorable para satisfacer las necesidades de la nación.

Tocqueville juzga las instituciones no por su bondad o maldad absolutas—pues no cree que las instituciones sean buenas o malas absolutamente—, sino por lo útiles que puedan ser en un contexto concreto. Para Tocqueville, desde luego, la madre republicana juega uno de los roles más importantes de las nuevas sociedades democráticas: esta madre abnegada, que se recluye en la esfera doméstica y se abstiene de participar en la vida pública, es que la desarrolla la sociabilidad masculina y se convierte en el contrapeso de las tendencias individualistas. En una sociedad democrática la presencia de este tipo de madre—de este tipo de mujer, educada de esta manera—es extremadamente importante, extremadamente beneficioso. Si Tocqueville defiende, por tanto, que se preserve la separación de esferas y la división sexual del trabajo es siempre por lo provechosa que puede resultar esta división para el nuevo tipo de sociedad. Nunca porque se trate de una distinción esencial, necesaria por naturaleza en cualquier tipo de contexto.

5.1.2 Una institución demasiado útil

Sólo puede entenderse la defensa que Tocqueville hace de la separación de esferas si se presta atención al modo en que él mismo entendía las instituciones sociales. Dado que la naturaleza humana se expresa de muy variadas maneras en función del contexto en que se despliega, el ser humano adquiere diferentes rasgos de carácter, diferentes sensibilidades y diferentes mentalidades en función del lugar, del tiempo y de las circunstancias en que crezca y viva. Del mismo modo, también se enfrenta a diferentes problemas y adquiere diferentes necesidades. Eso es lo que ocurre, al fin y al cabo, con el hombre de las sociedades democráticas: que no se enfrenta a los mismos problemas que el hombre aristocrático y, por ello, necesita instituciones nuevas, que sepan resolver esos problemas novedosos. Por eso no tiene sentido conservar todas las instituciones aristocráticas en el mundo democrático: porque no están pensadas para resolver los problemas y necesidades de este nuevo contexto, sino de un contexto anterior, muy diferente al actual.

Para Tocqueville, las instituciones, por tanto, no tienen un valor absoluto en sí mismas, sino un valor relativo.²⁶⁹ No hay una forma de gobierno adecuada para todas las naciones en todos los momentos de su historia—ni siquiera las instituciones estadounidenses, que Tocqueville admira tanto, pueden trasladarse

²⁶⁹ «No creo que haya nada de una bondad absoluta en las instituciones» (DA EN:115)

sin modificaciones a Francia²⁷⁰—: hay que adaptar la forma de gobierno «a las épocas y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres». (DA EN:126) Cada sociedad, por tanto, debe encontrar la estructura que más le beneficie, que mejor le ayude a enfrentarse a sus problemas específicos y mejor satisfaga sus necesidades concretas: es decir, que haga la situación lo más «provechosa» posible. (DA EN:136)

La democracia—Tocqueville resalta esta cuestión a lo largo de toda su obra—enfrenta a los hombres a un problema novedoso que no se había dado en otro tipo de sociedades: el individualismo. Este problema surge en todas las sociedades democráticas; todas las sociedades democráticas—sea cual sea su carácter nacional—deben encontrar formas para contrarrestar esta tendencia. El abandono de las formas de vinculación aristocráticas—los vínculos de cada uno con los de su propia clase y de cada clase con las demás—junto con la afirmación de la igualdad y del valor de cada vida individual, dejan al individuo democrático desvinculado y sin saber bien cómo relacionarse con los demás. Mientras que en el mundo aristocrático

²⁷⁰ Tocqueville afirma en la introducción a su obra: «Estoy muy lejos de creer que ellos [los estadounidenses] hayan encontrado la única forma de gobierno que pueda adoptar la democracia» (DA EN:135), a lo que su hermano Édouard le responde en una anotación a su texto: «Encuentro mucha precisión en esta observación. Hay que inculcar bien al lector, sobre todo, la convicción de que no has regresado de América con la idea fija de adaptar a Europa las instituciones americanas. Sería bueno decir, por tanto, que prevés el establecimiento de la democracia y de la igualdad de condiciones que es su consecuencia, pero muy a menudo con otras formas y una organización social diferente, al ser el carácter, los hábitos y las costumbres de los dos países eminentemente diferentes» (DA EN:136)

los vínculos venían ya estipulados desde el nacimiento, en las sociedades democráticas esos vínculos han de construirse siempre desde cero—lo que resulta algo laborioso. Sin embargo, observa Tocqueville, establecer estos vínculos es absolutamente necesario para evitar el despotismo:

«Está claro que si cada ciudadano [democrático] [...] no aprendiese el arte de unirse a sus semejantes [...] la tiranía crecería necesariamente con la igualdad.» (DA EN:858)

Por tanto, todas las sociedades democráticas han de encontrar la manera de sociabilizar a los individuos, de sacarlos de sí mismos y vincularlos con sus vecinos. Es el único medio, considera Tocqueville, de evitar la caída en el individualismo y, a largo plazo, de evitar la caída en la tiranía. Ahora bien, no todas las sociedades democráticas aportan las mismas soluciones a este problema: es aquí donde se observa la variedad de las instituciones.

Si Tocqueville admira tanto a los estadounidenses es porque, considera, han encontrado una estructura de instituciones que funciona muy bien a la hora de resolver este problema. Sin embargo, estas instituciones funcionan muy bien para ellos, porque se adaptan bien a su carácter nacional, que es diferente del francés. Los estadounidenses, observa Tocqueville, han encontrado varias maneras de sociabilizar al hombre e invertir su tendencia al aislamiento: mediante la doctrina del interés bien entendido, las asociaciones políticas, las asambleas municipales, la libertad de prensa, las asociaciones civiles, las asociaciones morales—como los clubs de temperancia—, la familia—con su estructura de división de sexos—y la religión. El problema que observa Tocqueville es que, mientras en Estados Unidos la cultura ayuda a enfrentarse al individualismo, porque «el conjunto de [su] educación [...] está

dirigido hacia la política», en Francia, el carácter nacional parece reforzar todavía más esta tendencia al aislamiento individual, ya que «su objetivo principal [de la educación] es el de preparar para la vida privada.» (DA EN:522)

Francia, a diferencia de Estados Unidos—y esto es crucial—, llega a la democracia a través de la revolución y tras muchos años de aristocracia. Si llega a la democracia no es tanto por amor a la democracia en sí misma, sino por odio a las jerarquías y a la injusticia del Antiguo Régimen. Como dice Hannah Arendt, en el proceso democrático francés el hambre y la carestía de alimentos juegan un papel determinante:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria. (Arendt, 2004:145-146)

La Revolución Francesa, por tanto, estaba más impulsada por la necesidad de acabar con el hambre y por el odio a la injusticia que por amor a la libertad, más movida por las pasiones encendidas que por ideas reposadas. Lo que pretendía la Revolución Francesa, propiamente, no era instaurar la democracia, sino acabar con el Antiguo Régimen. Movidos, pues, por este deseo, los revolucionarios franceses eliminan—de golpe—todas las instituciones y valores aristocráticos—o que pudieran parecer aristocráticos—sin plantearse en ningún momento que tal vez

alguna de ellas podía ser útil para la nueva sociedad democrática. Éste es, para Tocqueville, el mayor error que comete la Revolución: eliminar todo resto aristocrático sin saber todavía a qué nuevos problemas habría de enfrentarles la democracia, sin saber qué podía haber de útil en aquello que dejaban atrás.²⁷¹ La revolución, al producirse demasiado rápido, y al moverse de manera demasiado destructiva, elimina algunas de las instituciones que podían ayudar a resolver el gran problema democrático—el individualismo—: entre ellas, la religión.

Tocqueville cree que la religión—sobre todo, la religión cristiana y, específicamente, la católica—es, de hecho, una de las instituciones más útiles a la hora de frenar el individualismo, pues recuerda, constantemente, a los hombres que son hermanos, que están vinculados. La verdad es que Tocqueville no es un autor especialmente espiritual—en su vida privada, en sus cartas y diarios, a menudo se muestra más bien agnóstico—, sin embargo, considera que la religión es una institución muy necesaria en las sociedades democráticas porque es de gran utilidad a la hora de frenar el individualismo. En diversos pasajes afirma:

«La mayor ventaja de las religiones es que inspiran instintos del todo contrarios [al materialismo y al individualismo]»
(DA EN:734)

²⁷¹ «Hemos abandonado lo que el estado antiguo podía presenta de bueno sin adquirir lo que el estado actual podía ofrecer de útil». (DA EN:131)

«El principal propósito de las religiones [en tiempos democráticos] consiste en purificar, regular y restringir el uso demasiado ardiente y exclusivo por el bienestar que sienten los hombre en las épocas de igualdad[...]» (DA EN:738)

«cuán importante es que los hombres conserven su religión al hacerse iguales» (DA EN:734)

Ahora bien, los franceses, tienen una cultura distinta a la estadounidense: no tienen gusto por la participación en los asuntos públicos—pues no han tenido tiempo ni posibilidad de adquirir este hábito en la sociedad aristocrática—, no tienen una doctrina del interés bien entendido afianzada—pues están más movidos por el hambre y la necesidad física—, no han aprendido a asociarse para todo tipo de cuestiones como lo hacen los estadounidenses...Y, además, han eliminado la religión, que tenía un gran potencial socializador. Sin una cultura política bien desarrollada y sin la religión, apenas queda ninguna institución que pueda contrarrestar las tendencias individualistas de la sociedad democrática.²⁷²

Excepto la familia tradicional.

²⁷² Una democracia republicana—una democracia bien planificada y pensada, coherente—tiene estos valores: Respecto a la ley, idea de los derechos, benevolencia, gusto por la asociación, interés bien entendido, amor a la libertad...acción común. El problema es que en Francia, dice Tocqueville, «Hemos abandonado las virtudes del antiguo orden sin adquirir las ideas del nuevo.» (DA EN:131) Y lo que se obtiene en una sociedad sin los viejos valores ni las nuevas ideas es «el bienestar separado de la virtud»—el individualismo. (DA EN:134)

La institución de la familia tradicional—marcada por la división de esferas y la jerarquía de los sexos—juega, para Tocqueville, un papel muy parecido al que juega la religión. Como la religión, la familia enseña a los hombres a considerarse hermanos entre sí, les enseña a sentirse vinculados y trabajar los unos por los otros, o a cada uno de ellos por el bien del conjunto: desarrolla su sociabilidad. La familia es una escuela de sociabilidad para las mujeres: en ella aprenden a entenderse a sí mismas como algo más que como meros individuos aislados, aprenden a entenderse como parte de un todo al que cada una aporta algo. La familia es una organización social en que todos cuidan de todos para lograr el bien—la preservación—del conjunto; en la familia—especialmente en la familia tradicional—el individuo entiende fácilmente—por experiencia—que todos tienen necesidad unos de otros. En el modelo familiar desarrollado sobre todo en el siglo XIX, esto tiene lugar mediante una clara división del trabajo, que es también una división del espacio social: el hombre desarrolla su vida en la esfera pública y la mujer se encarga de la esfera doméstica; la mujer cuida de las necesidades físicas del marido y el hombre cuida de las necesidades económicas, la mujer provee de alimento y cuidados emocionales y el hombre vela por los intereses políticos de ella. Y, evidentemente, los padres se ocupan de satisfacer todas las necesidades de los niños mientras éstos son pequeños y dependientes.

Conviene notar, sin embargo, que este modelo familiar se enmarca en una determinada estructura social, que los ideales democráticos han revolucionado, pero no completamente. En efecto: el ideal democrático ha expandido la idea de igualdad en todo el cuerpo social, pero lo ha hecho sobre la base de un modelo de familia que sigue siendo, en gran medida, aristocrático. Las ideas de

libertad e igualdad, que la Revolución proclamaba universales, de hecho no alcanzaban por igual a hombres y mujeres. Rousseau justificaba esta limitación apelando a una visión muy particular de naturaleza, en el que se funden lo biológico y lo ético. En la medida en que Tocqueville explica la peculiar naturaleza femenina apelando a la educación, evita aquel burdo naturalismo. Con ello deja abierta la a imaginar una organización familiar alternativa, coherente con la estructura social democrática.

En efecto, si la mujer pudiera acceder a la esfera pública, si pudiera ganar un sueldo suficiente por sí misma como para mantenerse, y si pudiera ejercer su libertad política—y por tanto defender sus propios intereses—entonces, tal vez, no sería tan fácil ver la necesidad que tienen unos de otros en el ámbito familiar. En una familia donde hombre y mujer realmente fueran iguales y pudieran mantenerse cada uno individualmente, no sería la necesidad lo que les llevaría a formar una familia, sino únicamente su voluntad libre. En esas circunstancias, que eran culturalmente ya las del Romanticismo, podía entrar en juego una visión menos burguesa y más romántica del matrimonio: si se entiende que las mujeres tienen necesidad de unirse a los hombres, y los hombres necesidad de unirse a las mujeres, no es tanto porque se necesitan en términos económicos, sino porque sus *personalidades* se entienden como complementarias, no tanto en términos funcionales, cuanto en términos sentimentales. Con otras palabras, se da una división del trabajo emocional²⁷³

²⁷³ «El siglo XIX, para plasmar esta diferencia, identificó a las mujeres con el corazón y a los hombres con la cabeza. Las mujeres actuaban movidas por

Esta división del trabajo emocional es lo que Tocqueville parece considerar necesario para la estabilidad social en las nuevas circunstancias, y lo que, por tanto podría explicar el temor que Tocqueville expresa hacia la entrada de la mujer en la esfera pública:

Hay personas en Europa que, como confunden los atributos diversos de los sexos, pretenden hacer del hombre y de la mujer seres no solamente iguales, sino semejantes. Dan al uno y al otro las mismas funciones, les imponen los mismos deberes, les unen en todas las cosas, trabajos, placeres, negocios. Se puede concebir fácilmente que al esforzarse en igualar así a un sexo al otro, se los degrada a los dos, y que de esa tosca mezcla de las obras de la naturaleza no podrán salir nunca más que hombres débiles y mujeres deshonestas. (DA EN:997)

Por un lado, como adelantaba, la entrada de la mujer en la esfera pública podría dificultar el desarrollo de la sociabilidad de los hijos: si los hijos no perciben que los individuos tienen una necesidad mutua unos de otros—si piensan que realmente un individuo puede vivir autónomamente sin necesidad de los demás—, entonces la familia ya no se erigiría como un contrapeso del individualismo. En Francia, donde apenas queda ninguna institución que frene su avance, esto sería extremadamente peligroso. Por otro lado, si las mujeres entran en la esfera pública, considera Tocqueville, corren el riesgo de acabar pensando y

los sentimientos, los hombres por la razón. El contraste tampoco menospreciaba totalmente a las mujeres: el movimiento romántico exaltó el sentimiento ante la razón como el origen de la auténtica humanidad. Se decía que las mujeres poseían sensibilidad, imaginación y alegría, mientras que los hombres se caracterizaban por su fortaleza, buen juicio y perseverancia.» (Bellah, 1985:124)

sintiendo del mismo modo que piensan y sienten los hombres de las sociedades democráticas industrializadas: de un modo utilitarista, calculador, y siempre arrastrado por el interés privado. Como apuntábamos antes, por qué deberían ser arrastradas las mujeres al modo de pensar utilitario, en lugar de contribuir a la configuración de un estilo social diferente es algo que no queda del todo claro en su exposición.

Como decía anteriormente, Tocqueville parece pensar que hay ciertos valores aristocráticos que pueden ayudar a frenar el avance del individualismo—y que son especialmente necesarios en una sociedad que no tiene la cultura política de la estadounidense—. Estos valores son los representados por las mujeres en la familia: el instinto de abnegación—que la democracia parece destruir—, el gusto por la acción común, el desinterés. En las democracias, donde la vida industrial adquiere mucha relevancia—pues adquirir fortuna es el único medio para mejorar la propia vida—todos estos instintos desinteresados desaparecen y dejan lugar al interés privado. Esa desaparición, habría que puntualizar, es la que Tocqueville constata en el caso de los hombres, que son los que se mueven por la esfera pública movidos por el deseo de incrementar su fortuna. Si las mujeres quedan a salvo de ese contagio es porque no acceden a la esfera pública, y mucho menos con ese fin, y, por tanto, no aprenden a mirar las cosas desde su propio interés privado. La cuestión que queda abierta, sin embargo, es si no es posible ingresar en la esfera pública con otros fines: fines solidarios, sociales...etc., de modo que el propio carácter se configure de otro modo.

Da la impresión de que Tocqueville no lo considera posible. Por ello contempla la reclusión de las mujeres en el mundo doméstico como un modo de preservar esos valores aristocráticos

sin los cuales la misma democracia podría degenerar en despotismo y volverse contra sí misma. En efecto: en una sociedad donde el instinto de abnegación se extingue (DA EN:878), las mujeres entran al matrimonio «con una tranquila e indomable energía» y «sin quejarse», (DA EN:985) sabiendo que casarse va a implicar para ellas «una abnegación y un sacrificio continuo de sus placeres». (DA EN:985) De este modo, al haber quedado en una situación pre-democrática, de dependencia ante los hombres; sin posibilidad de decidir sobre su propia vida por falta de recursos—todavía expresan los valores aristocráticos que Tocqueville cree tan necesarios para las sociedades democráticas.

Lo que diferencia a Tocqueville de otros autores es que no ignora que esta situación es anti-democrática, y no ignora que, juzgándola desde las ideas ilustradas, esta institución es injusta—; sin embargo, a pesar de que supone un problema de coherencia, Tocqueville la considera tan útil—tan necesaria—que no quiere disolverla. El peligro del individualismo es, para Tocqueville, demasiado grave como para correr el riesgo de disolver la separación de esferas. El autor admite que:

«Si la idea de lo justo fuese más poderosa, no hablaría tanto de la idea de lo útil.» (DA EN:438)

Tal vez, en una sociedad que tuviera una mayor cultura política, una mayor cultura de participación y de cooperación, no sería tan necesario que se mantuviera esta institución. Sin embargo, en una sociedad donde todo parece arrastrar al ser humano hacia el individualismo, se vuelve algo imprescindible. Siendo así, en esas circunstancias, ser madre—de esta determinada manera y no de otra—se vuelve un «imperativo civil». (Berkin, 2006:176) Es en este

contexto donde cobra sentido el papel de la «madre republicana», que ha de asegurarse de que los hombres todavía muestren instinto de asociación, instinto cívico y no se conviertan, simplemente, en mónadas sociales.

Lo curioso es que la mujer, garante de la sociabilidad, protectora de la democracia, sólo puede cumplir esta función si se queda al margen de la sociedad civil. Si ella misma no es vista como parte de ese todo.

5.2 Reconstruir la imaginación: ver a la mujer como una igual

«Es tiempo de efectuar una revolución en los modales de las mujeres, tiempo de devolverles su dignidad perdida y hacerlas parte de la especie humana [...]» (Wollstonecraft, 1994:166)

5.2.1 La desigualdad de sexos: una institución problemática

Tocqueville es consciente de que la desigualdad de sexos traiciona los principios democráticos; de hecho, afirma que, a la larga, la igualdad habrá de llegar también a la mujer:

«Creo que el movimiento social que acerca al mismo nivel al hijo y al padre, al sirviente y al amo, y en general al inferior y al superior, eleva a la mujer y debe hacerla cada vez más igual al hombre.» (DA EN:996)

En este pasaje, Tocqueville no sólo hace un pronóstico de lo que él cree que ocurrirá en el futuro, sino que afirma que eso es lo que el movimiento democrático «debe» hacer.²⁷⁴ Tocqueville siempre ha afirmado que la sociedad democrática no puede mantener en su interior instituciones aristocráticas o formas que no se adapten a su sensibilidad. Creía que, una vez se instalaba la idea de la igualdad en la mentalidad de los hombres ya nada podría hacerles volver a la aristocracia.²⁷⁵ De hecho, llega a asegurar que:

«...nuestra sociedad es profundamente democrática y si pretendiéramos introducir en ella un solo elemento, un átomo, de aristocracia, éste sería un elemento de ruina.» (OCC III, 3: 83)

Siguiendo esta lógica, si se entiende la desigualdad de sexos como una convención social—y no simplemente como un producto natural—la institución matrimonial, tal como se concibe de la mano de la separación de esferas, no debería sostenerse más en una

²⁷⁴ En el texto original francés: «Je pense que le mouvement social qui rapproche du même niveau le fils et le père, le serviteur et le maître, et, en général, l'inférieur et le supérieur, élève la femme et *doit* de plus en plus en faire l'égal de l'homme.»

²⁷⁵ Como expresa Eduardo Nolla: Una vez que se ha proclamado la igualdad intelectual, la idea de que todo hombre posee las mismas facultades mentales de alcanzar la verdad, la transformación de la condición social y política es sólo cuestión de tiempo [...]» (DA EN: 85)

sociedad democrática. Una institución así, aunque Tocqueville afirme que es un acuerdo social que las mujeres aceptan voluntariamente, enfrenta a la democracia a grandes contradicciones. Como expresa Manent, una institución así nos deja:

«atrapados entre el principio y los mecanismos formales de la democracia por un lado, y por el otro—es forzoso decirlo—la realidad de la democracia, o en todo caso ciertos aspectos reales de la democracia, que parecen contradecir claramente sus principios, obstaculizando o haciendo vanos sus mecanismos.» (2003: 20)

Si Tocqueville defiende esta institución a sabiendas de que contradice los principios democráticos y a pesar de que supone introducir un elemento aristocrático, es sólo por su utilidad. Y, sobre todo, por el gran temor que le inspira la llegada del individualismo. Tocqueville valoraba—siempre lo dijo—la libertad por encima de cualquier otra cosa, y siempre afirmó que la llegada del despotismo era lo peor que podía pasar. Cuando juzga la situación de la mujer, este miedo parece ser mucho más poderoso que su amor hacia la libertad. Al fin y al cabo, hay que recordar—como hace Janara—que Tocqueville también se encontraba en un estado de ansiedad:

«el propio Tocqueville estaba atrapado entre la aristocracia y la democracia; admira la mente independiente y preocupada de los asuntos públicos de la mujer, pero teme el impulso democrático de disolver la diferenciación de sexos y, simultáneamente, desea la comodidad que una feminidad diferenciada puede ofrecerle.» (2009:61)

El problema que Janara detecta es que este miedo, esta ansiedad por lo que el futuro pueda traer, lleva a Tocqueville a

traicionar sus propias ideas y a preferir, en este caso, el orden a la libertad.²⁷⁶ Tocqueville siempre había afirmado que la libertad era el bien más importante al que se podía aspirar, y además, había afirmado que no se debía confundir «el amor al orden con el amor a los tiranos.» (DA EN:134) Sin embargo, en este caso—tal vez por un excesivo amor al orden, que el mismo admite que es uno de los caminos más directos hacia el despotismo²⁷⁷—acaba por aceptar una forma de poder aristocrático en la sociedad democrática.

En este punto el pensamiento de Tocqueville presenta una debilidad clara. Tocqueville asegura que el contrato matrimonial— aunque evidentemente perjudica a la mujer, pues ésta pierde totalmente su independencia al casarse—es un contrato legítimo porque la mujer lo acepta a sabiendas de lo que se le va a exigir y libremente, sin que nadie la obligue. Tocqueville asegura que para la

²⁷⁶ Tocqueville «parece haber olvidado su propio credo: que el orden no es un fin en sí mismo y que la libertad es un bien más importante.» (Janara, 2002: 36)

²⁷⁷ Efectivamente, en las sociedades donde prima la pasión por el bienestar—y en consiguiente el gusto por el orden—la libertad aparece a los ojos de los individuos como una fuente de desorden y, por tanto, como una amenaza. El amor por el bienestar material hace que el orden se ofrezca como algo deseable y el desorden—asociado a la libertad—como algo temible. Afirma Tocqueville que en este tipo de sociedades, «el amor a la tranquilidad pública constituye frecuentemente la única pasión política que conservan esos pueblos y se hace en ellos más activa y más poderosa a medida que todas las demás se debilitan y mueren.» (DA EN:1112) Es en estos casos, cuando el gusto por el bienestar y el orden, constituyen la única pasión política, cuando podemos decir que el amor al orden se ha tornado en un gusto por la servidumbre. Para Tocqueville «una nación que sólo pide a su gobierno el mantenimiento del orden es ya esclava en el fondo de su corazón: es esclava de su bienestar...» (DA EN:904)

mujer democrática casarse supone pasar del hogar del padre, que ha sido para ella «un lugar de libertad y placer» a la casa del marido que será «un claustro». (DA EN:985) Él mismo admite que no llega a entender cómo la mujer puede aceptar de manera tan complaciente un cambio de vida semejante:

«Todavía queda por comprender cómo estas mujeres resueltas lo son sólo hasta el matrimonio y cómo, habiendo sido coquetas hasta cierto día, dejan de serlo desde entonces. ¿Cómo explicar un cambio tan repentino y tan conveniente?» (OCC XIV:108)

Tocqueville afirma, finalmente, que lo que hace comprensible este sacrificio por parte de las mujeres es que han recibido una educación que las ha preparado para ello. Ahora bien, si toda su educación las ha dirigido para aceptar ese sacrificio, ¿cómo puede decirse que esta elección sea realmente libre? Sólo parece libre en el sentido de que, legalmente, no se puede obligar a una mujer democrática a contraer matrimonio si no lo desea. Sin embargo, y Tocqueville es consciente de ello, hay muchas presiones sociales y materiales que impulsan a la mujer a casarse. Que, de hecho, no le dejan otra opción.

Según se ha mostrado, Tocqueville admite que el matrimonio se le ofrece a la mujer democrática como «el único camino que puede conducir a la felicidad doméstica», y que rechazar este camino la dejaría expuesta al deshonor y a la desdicha. (DA EN:986) No sólo eso, dado que la mujer no puede ganar un salario suficientemente elevado por sí misma, en la práctica, necesita casarse para sobrevivir. Siendo así, educada desde la infancia para contraer matrimonio, condicionada por sus necesidades materiales, y asustada por el modo en que la tratará la sociedad si decide no

casarse o si intenta moverse libremente por la esfera pública, la mujer decide «libremente» casarse.

En algún sentido impropio, podría decirse que la mujer desea libremente hacer ese sacrificio—que al propio Tocqueville le resulta sorprendente. Sin embargo, si se esta decisión se examina bien, teniendo en cuenta las condiciones en que se da, no parece que sea realmente libre. Más bien diría, como Martha Nussbaum, que es un caso de «de-formación de preferencias».

Nussbaum se percata de que «un ambiente injusto condiciona los deseos y las elecciones» de una persona (2001:114) haciéndole desear cosas que no desearía en contextos en los que realmente tuviera posibilidad de elegir libremente. Esto es lo que les sucede a las mujeres cuando se enfrentan «al yugo» del matrimonio (DA EN:986) Sabiendo que, en su contexto, elegir no casarse acarrea muchos más sufrimientos, las mujeres aprenden a limitar sus deseos;²⁷⁸ aprenden a resignarse con lo que pueden tener, aunque sea injusto:

«Si una mujer acepta tanta injusticia en la vida que se prepara para ella, tal vez sea porque es menos doloroso para ella mantenerse en la negación; de otro modo, estaría avocada a sufrir, y a sufrir»—además—«sin posibilidad de vencer, el dolor de la injusticia [...]». (Nussbaum, 2001:111)

²⁷⁸ El propio Tocqueville lo formula de un modo muy parecido: «sus deseos se restringen con su fortuna». (DA EN:986)

Así, es verdad que las mujeres encuentran más razonable someterse al yugo del matrimonio y aceptar la vida que se dispone para ellas; pero sólo lo encuentran más deseable en el sentido de que la otra opción les acarrearía mucho más sufrimiento, no porque la primera sea una vida que las haga felices o porque sea la vida que ellas verdaderamente desean. Por otro lado, las preferencias no sólo se adaptan a la posibilidad real de poder obtener o no el objeto de deseo, sino que también se adaptan a las capacidades que el sujeto cree tener. Las mujeres—asegura Nussbaum—«a menudo invierten menos en su propio capital humano [...] porque se les ha hecho creer que no pueden hacer ciertas cosas que otras personas sí pueden hacer.» (2001:126)

Nussbaum señala que los deseos de las mujeres sufren un proceso de adaptación involuntario, no decidido deliberadamente. Señala la autora que, en efecto, no está mal aprender a limitar ciertos deseos: que esto es algo que aporta la experiencia y la madurez. Desear lo imposible siempre resulta doloroso además de infructuoso, y en este sentido, el proceso de madurez conlleva abandonar ciertos deseos para tener una vida más feliz, menos ocupada por la frustración.²⁷⁹ El caso descrito por Tocqueville no es de este tipo; la limitación del deseo que se observa en las mujeres democráticas responde más a la estructura de adaptación que sugiere Elster:

²⁷⁹ Nussbaum pone el ejemplo de un niño pequeño que desea aprender a volar, hasta que, con la madurez, se da cuenta de que los humanos, simplemente, no están capacitados para volar como lo están los pájaros.

«Para él, el deseo cuenta como deseo adaptativo sólo si tiene una estructura de la zorra frente a las uvas: habiendo deseado las uvas, la zorra, viendo que no puede alcanzarlas, juzga que están verdes. Estas preferencias deben distinguirse de los cambios de deseo basados en el aprendizaje o la experiencia, ya que los últimos tienden a ser irreversibles mientras que las preferencias adaptativas[...] están lejos de serlo.» (Nussbaum, 2001:136-137)

Reconocer el carácter adaptativo de las preferencias femeninas es clave para pasar de una sociedad con aspecto democrático a una sociedad verdaderamente democrática. (Nussbaum, 2001:150) Reconocer este carácter adaptativo, en efecto, revela que la división sexual del trabajo y la separación de esferas no son fruto de un acuerdo o convención en pos de la utilidad social, sino que son fruto de la elección de ellos y de la sumisión o resignación de ellas. La institución matrimonial y la institución familiar se muestran, por tanto, no como un acuerdo entre iguales, sino como una forma de vida que a la mujer se le impone en unas condiciones que ella no encontraría deseables para sí misma. Una vez se entiende esto, se desvela que la sociedad democrática, en realidad, se ha edificado sobre una lógica aristocrática. Una «acuerdo social» de estas características, por muy útil que resulte, no puede mantenerse en una sociedad democrática sin caer en una profunda incoherencia.

Si se mantiene—o se pretende mantener—este tipo de relación jerárquica entre los sexos, tal vez sea, como sugiere Janara, porque esta relación jerárquica—todavía aristocrática—se presenta como uno de los últimos reductos de certeza en una sociedad donde todo se ha vuelto móvil e incierto. La desclasificación, indicaba Tocqueville, dejaba a los hombres sin saber cómo comportarse unos con otros, sin convenciones pre-establecidas, sin etiquetas. En

cualquier lugar, el hombre sentía la ansiedad de no saber cómo tenía que comportarse con los demás. Sin embargo, en las relaciones entre hombre y mujer—que todavía son jerárquicas—tanto el hombre como la mujer saben con certeza qué les corresponde. La relación viene marcada por esa etiqueta pre-establecida. Por unas normas fijas.²⁸⁰ Ahora bien, preferir el orden pre-establecido, la certeza de las clases fijas, la comodidad de saber siempre dónde está el lugar de cada uno—que sí tiene su comodidad—implica renunciar a la libertad.

Mientras se mantenga esta estructura se estará cayendo en el error de preferir el orden, la comodidad, a la libertad. A este deseo— a preferir el orden por encima de la libertad—era a lo que Tocqueville llamaba «gusto por la servidumbre», y no hay que olvidar que ésta también conducía al despotismo.²⁸¹ Cuando el hombre prefiere el orden a la libertad, asegura Tocqueville, puede llegar a sentirse libre donde no lo es, y ésta es una de los peores formas de despotismo pues, a menudo, pasa desapercibida por los propios individuos tiranizados:

²⁸⁰ «si la joven se convirtiera en un hermano republicano [...] la diferenciación de los géneros, como una de las últimas fronteras de la estructura social y del sentimiento de certeza, se perdería.» Esto, por supuesto, también llena de ansiedad a la mujer, que tampoco sabría exactamente qué hacer. (Janara, 2009:57)

²⁸¹ «es a través del buen orden cómo los pueblos han llegado a la tiranía». (DA EN:904)

«...una de las mayores miserias del despotismo es que crea en las almas de los hombres que están sometidos a él una especie de gusto depravado por la tranquilidad y la obediencia, una especie de desprecio de sí mismos que acaba por hacerlos indiferentes a sus intereses y enemigos de sus propios derechos.» (DA EN:238)

Si las instituciones sociales se erigen para hacer frente a los problemas de una sociedad y satisfacer sus necesidades—y si Tocqueville aboga por mantener la división de esferas por lo útil que resulta a la hora de sociabilizar a los hombres y frenar el despotismo—entonces, no parece que esta situación sea realmente beneficiosa a largo plazo para la sociedad. No parece que realmente resuelva los problemas que, se supone, había de resolver.

No obstante, para Tocqueville, como hemos visto, ninguna institución tenía un valor absoluto. Y eso quiere decir que las instituciones podían modificarse llegado el momento si no servían adecuadamente para aquello para lo que se las diseñaba. De tal modo que, según el propio Tocqueville:

«sólo se necesitan inteligencia y experiencia para descubrir que un gobierno existente no conviene y que es preciso cambiarlo.» (DA EN:193)

5.2.2 Un cambio necesario

Incluir a las mujeres en la gran hermandad democrática—es decir, acabar con la separación de esferas y la división sexual del trabajo, requiere algo más que una reforma de la estructura legal o política. Como establecía en el primer capítulo, para Tocqueville, sólo las instituciones y estructuras políticas que reflejen el estado social serán verdaderamente funcionales, satisfactorias y duraderas. Por tanto, incluir a las mujeres plenamente en la sociedad democrática, y romper con la división de esferas, requeriría, en primer lugar y ante todo, reconstruir el modo en que éstas aparecen en la mentalidad de los ciudadanos, en su imaginación.

La imaginación juega un papel fundamental en la configuración de la sociedad y en su estructura política, ya que el modo en que imaginamos—visualizamos—«quiénes somos y por qué nos unimos estructura nuestro pensamiento sobre qué principios políticos deberíamos favorecer a quiénes deberíamos incluir en su marco». (Nussbaum, 2006:4)

La importancia política de la imaginación, como hemos visto, no pasó desapercibida para los dirigentes de la Revolución Francesa, que cuidaron mucho el modo de representar visualmente a la mujer, para que la sociedad adquiriera una concepción clara de cómo era una buena mujer republicana y qué debía hacer: «los hombres de la Revolución»—diría Madame de Staël—«han encontrado política y moralmente útil reducir a la mujer a la más absurda mediocridad». (citada en Gutwirth, 1992:xvi) La imagen de la mujer construida durante el periodo revolucionario insistía en las

funciones naturales de la mujer: apoyándose en su anatomía—en su capacidad para gestar y amamantar—asumía que era su función—su única función—en la sociedad.

Tal como hemos visto, Tocqueville tiene una visión mucho más amplia de la naturaleza humana, y valora mucho más el poder de la educación y de los hábitos. El pensamiento de Tocqueville, por tanto, es una buena base para re-elaborar la imagen de la mujer y cuestionar sus funciones asignadas. La mujer, es cierto, puede gestar y puede amamantar pero también puede hacer algo más que eso en la sociedad. ¿Por qué su papel habría de estar simplemente al de ser madre y educadora?

Para Tocqueville, como he explicado, no hay ninguna contradicción natural entre ser madre y ejercer la libertad política, entre ser madre y ser ciudadana. Lo que Tocqueville encuentra inconveniente, por el contexto en que se encuentra—en una sociedad donde todo impulsa hacia el individualismo y apenas queda ninguna institución que contrarreste esta tendencia—es que la mujer entre en la esfera pública porque, si se somete a las mismas influencias y a la misma educación que el varón, probablemente acabará desarrollando un carácter muy parecido al de él: calculador, frío, «con un espíritu industrial.» (DA EN:789)

Este temor, en realidad, evidencia que para Tocqueville, la mujer no es tan distinta al hombre—que no tiene menos capacidades que él—y que, sometida a las mismas influencias, hábitos y educación, esta distinción se volvería aún más pequeña. El apunte que habría que hacer es que, si lo que Tocqueville desea es conservar los rasgos de carácter—en concreto, las virtudes—típicamente asignadas a la mujer, entonces tal vez hay que—más que

mantener la división de esferas—educar también a los hombres en esas virtudes.

Tocqueville afirma en varias ocasiones que lo que falta en la sociedad democrática es un «espíritu de excelencia», un deseo de superación, de dirigirse a la virtud y no quedarse en la mediocridad. Como indica Antoine, es este espíritu, el afán por la virtud,—y no una institución en concreto—lo que en realidad Tocqueville quiere conservar de la aristocracia:

«Si hay algo que se debe conservar de la condición aristocrática, no es una realidad social, sino una dimensión del ser, un deseo, un espíritu, una energía; los rasgos que llevan al hombre a trascender su animalidad y a dirigir sus esfuerzos hacia la altura.»
(2003:264-265)

Este punto adquiere gran interés cuando uno se percató de que, en la obra de Tocqueville, la que más virtuosa se muestra—y la que más beneficia a la sociedad con sus virtudes—es la mujer estadounidense, y que lo hace, precisamente, porque muestra virtudes típicamente consideradas masculinas a la par que virtudes típicamente consideradas femeninas. Cuando Tocqueville describe a la mujer estadounidense, siempre entre alabanzas, afirma que muestra: «destreza», «audacia», «confianza», «independencia»,

«firmeza en su razón», «hábitos viriles», «fuerza de voluntad», una «índomable energía». (DA EN: 980-987)²⁸²

Si las mujeres estadounidenses muestran todos estos rasgos que tradicionalmente se asignan a los hombres es porque se les ha dado «una educación viril» (DA EN:985), que ha fomentado la aparición de todas estas cualidades en su espíritu. Especialmente, se ha buscado potenciar su capacidad racional: «les enseñan a servirse virilmente de su razón, *que es el mayor atributo del hombre*». (DA EN:998)²⁸³

Tocqueville, como hemos visto, temía la asimilación de los sexos que se estaba dando en Europa—o por la que, pensaba él, algunas personas luchaban—porque temía que pudiera acabar destruyendo todas las buenas virtudes que mostraban las mujeres tradicionales. Sin embargo, aunque reconoce que dar una educación «viril» a las mujeres podría acabar convirtiéndolas en «mujeres honestas y frías en lugar de esposas cariñosas y amables» (DA EN:983), advierte que en Estados Unidos lo que ocurre es que «las americanas, que a menudo muestran una razón varonil y una energía del todo viril, conservan en general una apariencia muy delicada y permanecen siempre femeninas por sus modales, aunque a veces se muestren como hombres por su mente y su corazón.» (DA EN:997)

²⁸² Todo ello en contraste con las jóvenes francesas, que al recibir la educación tradicional, se convierten en «insustanciales, débiles y tímidas». (DA EN:999)

²⁸³ El destacado aparece así en el propio texto.

Es decir, que no pierden los atributos tradicionalmente reconocidos como femeninos por aprender a usar su razón como lo harían los hombres. Que la capacidad racional no es incompatible con la capacidad afectiva, ni la fuerza incompatible con el cariño. Lo que ocurre en Estados Unidos, y lo que Tocqueville admira, es que las mujeres acaban mostrando las virtudes que se asignan típicamente a uno y otro sexo:

«Los americanos dejan ver una confianza plena en la razón de sus compañeras y un profundo respeto por su libertad. Juzgan que su mente es tan capaz de descubrir la verdad escueta como la del hombre y que su corazón es lo bastante firme para seguirla. Nunca han intentado poner la virtud del uno, más que la del otro, al abrigo de los prejuicios, de la ignorancia o del miedo.»
(DA EN:998)

Las mujeres, observa Tocqueville, no pierden su capacidad afectiva por ejercitar su capacidad racional. Habría que plantearse que, probablemente, la altura moral que Tocqueville afirma que tienen las mujeres estadounidenses se deba, precisamente, a esta reunión de virtudes, fruto de su educación.

Si lo que Tocqueville deseaba era que el ciudadano democrático mostrara un espíritu de excelencia, que aspirara a la virtud y no simplemente a la comodidad, entonces, tal vez, la respuesta esté en ofrecer una educación completa a ambos sexos. Que ambos puedan adquirir todas las cualidades que benefician a la sociedad y no sólo las que se suponía—en ese momento—que eran adecuadas a su sexo. Está claro que una sociedad donde todos los individuos se muestren fríos y calculadores—donde todos juzguen las cosas con una mirada industrial—establecer vínculos va a ser algo terriblemente complicado: el individualismo tendría el camino

demasiado fácil sin el afecto. Del mismo modo, es evidente que una sociedad en la que todos los individuos mostraran únicamente sensibilidad y no ejercitaran su razón, donde todos los individuos se mostraran delicados pero sin fuerza de voluntad, también sería una víctima fácil del despotismo.

Para Tocqueville es evidente que la sociedad democrática necesita tanto de las virtudes consideradas femeninas como de las virtudes consideradas como masculinas. Los hombres, al fin y al cabo,—todos los autores de la época insisten en ello—necesitan ser educados por las mujeres para entender la importancia de la sociabilidad y ver a sus vecinos como compañeros y hermanos. Sin cuidado, sin vínculos, el cuerpo social se desintegra. Ahora bien, pensar estos rasgos como masculinos y femeninos es lo que lleva a la separación de esferas y a establecer una forma institucional injusta. La complementariedad de los sexos, es cierto, subraya la necesidad que tenemos unos de otros en la sociedad. Pero hace que unos se entiendan como superiores a otras y que ejerzan un poder sobre ellas que tiene un carácter mucho más feudal que democrático.

Es cierto que nos necesitamos unos a otros para formar sociedades, para vivir como seres humanos completos y llegar a lo mejor de nosotros mismos. Pero no sólo nos necesitamos entre los distintos sexos porque seamos complementarios: toda persona— aún mostrando tanto las virtudes masculinas como femeninas—necesitaría a los otros para formar una sociedad. Ninguna persona, por completa que sea, por grandes que sean sus capacidades para mantenerse a sí misma materialmente, puede formar una sociedad por sí misma. Vivir en sociedad—y tal vez este sea un punto crucial que hay que añadir al pensamiento contractualista—no sólo es útil materialmente, no sólo nos sirve para facilitarnos la supervivencia,

sino que nos sirve, a un nivel personal, para vivificar este «espíritu de grandeza» que Tocqueville admiraba: para ir hacia la virtud. Ése es, en el fondo, el objetivo de Tocqueville—no sólo evitar el individualismo—sino fomentar el gusto por la vida social y por la vida virtuosa:

«Toda su obra es un inmenso esfuerzo por introducir en la democracia, para su beneficio, los valores aristocráticos y, en primer lugar, el gusto por la excelencia humana, el respeto mutuo y la orgullosa afirmación de la independencia personal, que constituyen, para él, como para Chateaubriand, el corazón de la libertad aristocrática.» (Lamberti, 1983:77)

Si la mujer, está claro en la obra de Tocqueville, puede adquirir mediante la educación, las virtudes masculinas—y eso hace que pueda servirse mejor a sí misma y también a la sociedad—, ¿por qué no iba a poder el hombre adquirir mediante su educación la afectividad y el desinterés que son supuestamente femeninos para servir así, también él, mejor a la sociedad? De hecho, ¿no es eso lo que hace cuando es educado en las rodillas de su madre? Si el secreto de la buena ciudadanía está en mostrar tanto racionalidad como afectividad, entonces, tal vez, la respuesta esté en dar una educación igualitaria a todos los ciudadanos—incluidas las mujeres.

Tocqueville afirmaba que, en los países donde no había una cultura política bien desarrollada, se volvía necesario mostrar a los hombres la necesidad que tenemos unos de otros de manera que la captaran racionalmente. Pero la mera razón calculadora no es suficiente para establecer verdaderas sociedades. Como bien sabía Tocqueville, el interés es muy variable: las sociedades comerciales duran, al fin y al cabo, hasta que se alcanzan los objetivos propuestos y luego se disuelven. Si se quiere construir una sociedad que perdure

y que realmente nos impulse hacia la virtud, esa sociedad no puede entenderse meramente como una sociedad comercial. Si el espíritu comercial lo impregna todo, como temía Tocqueville, entonces la vida social peligra: se necesita algo más que el interés privado, algo más que la razón utilitaria; se necesita una comprensión más elevada de la sociedad más elevada. Se requiere entender que vivir en sociedad, implicarse y participar en los asuntos comunes, constituye un modo más alto de expresar y realizar la libertad que recluirse en la esfera del propio interés individual.

Para Tocqueville, el secreto de una buena vida social siempre estuvo en la educación. Desde el principio de la obra busca una nueva ciencia, una nueva forma de educar a los sujetos democráticos para que comprendan la importancia de la vida en sociedad; para que comprendan que sólo en sociedad puede desarrollarse al máximo el espíritu humano. Tocqueville desea que los individuos democráticos entiendan que:

«Si los sentimientos y las ideas no cambian, el corazón no se engrandece; y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros.» (DA EN:862)

Tocqueville sabe, además, que la sensibilidad y las necesidades humanas van cambiando, y que las instituciones sociales no tienen valor absoluto, por lo cual la virtud que necesitan los ciudadanos democráticos tal vez sea una virtud diferente a la que han mostrado otras sociedades:

«No se trata ya de conservar las ventajas particulares que la desigualdad de condiciones procura a los hombres, sino de asegurar los nuevos bienes que la igualdad puede ofrecerles. No debemos tender a hacernos semejantes a nuestros padres, sino esforzarnos en alcanzar la especie de grandeza y de felicidad que nos es propia.» (DA EN: 1179)

Si, como el propio Tocqueville afirma, hay que buscar las instituciones que mejor se amolden a nuestro carácter, a nuestra sensibilidad y a nuestras necesidades, y no conservar las ventajas que pudieran tener para algunos las desigualdades tradicionales, entonces, la virtud democrática también estará en dejar atrás las desigualdades de sexo, que traen ventajas para algunos pero que son fundamentales injustas y anacrónicas.

5.3 La necesidad de la fraternidad

La virtud que necesitan los tiempos democráticos es la fraternidad, pero no una fraternidad exclusivamente masculina como se entendió durante el periodo revolucionario, sino una fraternidad como la que sugiere Simone de Beauvoir, que incluya a hombres y mujeres «sin equívocos», «por encima de las diferencias naturales».

La fraternidad, introducida como uno de los principios políticos de la Revolución Francesa, es la «virtud correctora» de la tensión que se da entre igualdad y libertad; es decir, sería la virtud

que las democracias requeriría para evitar la caída en el individualismo y la desintegración del cuerpo social:

«La referencia a la fraternidad se puso en marcha cuando se percibió que la reforma de las instituciones no era suficiente para construir un mundo nuevo. La fraternidad se tomó como un afecto compensatorio, como una virtud correctora de los principios individualistas que se habían adoptado. Esta virtud delineaba la perspectiva de una especie de contrato sentimental que permitiera arraigar al contrato social. Subrayaba la necesidad de ligar la política a la virtud, de equilibrar la tendencia de la cultura política revolucionaria a absolutizar y abstraer el interés general con una práctica civil de atención y de bondad hacia el otro.» (Rosanvallon, 2011:156)

La fraternidad, como indica Rosanvallon, no sólo trata de compensar la relación entre igualdad y libertad que, como hemos visto, es compleja, sino que también introduce un elemento de moralidad en la cultura democrática. Las obligaciones jurídicas de los ciudadanos democráticos no son suficientes para establecer una sociedad fuerte. Tocqueville es consciente de ello. Si los ciudadanos se limitan únicamente a cumplir con sus obligaciones jurídicas—esto es, a votar cuando hay elecciones, a ejercer de jurado cuando se les convoca—dejando los asuntos políticos de lado el resto del tiempo para centrarse sólo en sus intereses privados, entonces no se supera realmente la atomización social.

Tocqueville insiste, sobre todo al final de su obra, en que votar no hace al ciudadano. Los hombres que dejan todas las decisiones políticas en manos de otros, que no se preocupan por los asuntos públicos más que cuando llega el momento de votar, «salen un momento de la dependencia para señalar a su amo y vuelven a

entrar en ella.» (DA EN:1156) Si dejan de lado los asuntos públicos, si no muestran interés por la comunidad en la que viven, votar no les convierte repentinamente en ciudadanos libres. Más bien, afirma Tocqueville:

«Si los hombres no aprenden en la obediencia más que el arte de obedecer y no el arte de ser libres, no sé qué privilegios tendrían sobre los animales, sino que el pastor sería elegido entre ellos.» (DA EN:865)²⁸⁴

Elegir al gobernante y restringirse únicamente a obedecer sus obligaciones legales, por tanto, no hace del individuo democrático un buen ciudadano. Ser un buen ciudadano requiere algo más, requiere una actitud moral: atención y cuidado hacia el otro.

La fraternidad es una virtud que, además de afirmar la igualdad de los ciudadanos democráticos entre sí—la ausencia de jerarquías fijas o de diferencias en cuanto a la dignidad de la persona—subraya el valor de cada vida individual. Es decir, es un principio que establece la igualdad sin erradicar las diferencias individuales de cada persona: convierte en iguales a los sujetos

²⁸⁴ Indica Tocqueville que los individuos democráticos, al reducir su actividad política únicamente al voto, más que en ciudadanos, se convierten en «máquinas de votar». Recientemente el autor coreano Han ha tratado esta pasividad política, que se relaciona con la búsqueda de la riqueza. «El votante, en cuando consumidor, no tiene un interés real por la política, por la configuración activa de la comunidad. No está dispuesto ni capacitado para la acción política común. Sólo reacciona de forma pasiva a la política, refunfuñando y quejándose, igual que el consumidor ante las mercancías y los servicios que le desagradan.» (2014:23)

democráticos—orientándoles sobre cómo tienen que tratarse unos a otros—sin anularlos como individuos, más allá de sus diferencias personales. Tocqueville, que admiraba la posibilidad que abría la democracia de desarrollar la individualidad, y que deseaba establecer la cohesión entre esos individuos diferenciados, sin duda, habría de valorar una virtud como la fraternidad.

Si bien la Revolución Francesa se había edificado sobre los principios políticos de igualdad, libertad y fraternidad, es evidente, que estos principios no llegaban a establecerse para las mujeres. El principio político de la fraternidad, sin duda, proviene de una analogía con el lenguaje familiar—la vida política tiende a utilizar una y otra vez este tipo de analogías²⁸⁵—: el monarca absoluto francés se identificaba con la figura de un padre que gobierna sobre todos sus hijos. Como hemos visto, en el modelo de familia aristocrática, el padre tiene una autoridad máxima incuestionable: el padre sabe mejor que nadie qué conviene a la familia y puede gobernar sobre los miembros de la misma en todas las dimensiones de la vida. La caída del antiguo régimen requiere dejar atrás este tipo de autoridad y establecer una cierta igualación entre el gobernante y los súbditos. El gobernante ya no puede identificarse con el padre, sino que debe convertirse en un igual: en todo caso, si ha de mantenerse la metáfora familiar, todos los hombres han de hermanarse. Los hermanos, en el modelo familiar democrático, son iguales entre sí: tienen la misma posición en la estructura familiar. Si bien unos pueden ser mayores y otros menores, ninguno de ellos

²⁸⁵ Esta idea está muy trabajada por Janara en *Democracy Growing Up*. (2002)

puede considerarse inferior o superior al otro. El hermanamiento, por tanto, es una de las bases de la democracia, puesto que deja a los hombres en una relación de horizontalidad. La fraternidad es el tipo de trato que se debe a todos los individuos democráticos²⁸⁶ no porque sean idénticos entre sí, sino porque son iguales más allá de sus diferencias.

La democratización pone en valor la vida de cada individuo y subraya la importancia de la autonomía; esto, como hemos visto, trae consigo ciertas consecuencias imprevistas y problemáticas que pueden expresarse en un conflicto fundamental: la tendencia al individualismo. Si se incorpora la fraternidad a la tríada de principios políticos de la revolución es, en realidad, con la intención de paliar esta tendencia. Este principio ayudaría a establecer la cohesión y el afecto entre los miembros de la sociedad sin caer en la asimilación, sin convertir a los ciudadanos en una masa. Al ser un concepto que establecerla igualdad de individuos diversos, podría ser una buena base para establecer una sociedad de verdadera igualdad, en la que los diferentes sexos comencen a verse democráticamente.²⁸⁷

A falta de vínculos políticos—o de los vínculos pre-establecidos de la aristocracia—, la fraternidad trata de establecer una nueva forma de relación: una especie de familiaridad, de vínculo

²⁸⁶ «[L]a fraternidad, sin embargo, no depende de una elección y no tiene nada que ver con el reconocimiento de unas cualidades especiales en la persona a la que se la brindamos». (Horowitz, 2013:30)

²⁸⁷ Aunque por las connotaciones exclusivistas que tiene el término «fraternidad»—así como el término «sororidad»—tal vez sería más conveniente acudir en este caso al término de «hermandad».

emocional, entre los individuos iguales y libres. El afecto, es cierto, no puede imponerse por derecho; no obstante, no deja de ser necesario en este tipo de sociedades. La fraternidad, por tanto, no sólo establece una vinculación legal con el otro—una responsabilidad política de tratar al otro como igual, respetando su individualidad—sino que también invita a una forma de vida ética. Esta actitud ética hacia el otro sólo se puede llevar a cabo desde la libertad, depende de la buena voluntad de los individuos. Compartir este modo de vida ética—esta disposición hacia la vida y hacia los demás—, este modo de comprender y valorar a los individuos, es lo que realmente hace que la sociedad civil sea algo más que una sociedad de interés o una asociación comercial.

Para formar una sociedad democrática, bien lo sabía Tocqueville, se requiere algo más que un conjunto de individuos desclasificados que compartan espacio. Para pasar de la aristocracia a la democracia no basta, simplemente, con abolir las instituciones aristocráticas; ni siquiera basta con establecer nuevas instituciones políticas y sociales democráticas ni nuevas obligaciones legales en sintonía con los principios igualitarios: lo que se necesita es una cultura común, un ethos compartido, que afirme el valor de la libertad y de la igualdad, ambos en equilibrio. Sin hermandad, sin una fraternidad que además incluya a las mujeres, la sociedad democrática no deja de ser un conjunto de hombres que cooperan porque comparten momentáneamente un interés privado.

Y esto, sabía Tocqueville, no era vida social, sino un conjunto de individuos que se tocarían pero no llegarían a entremezclarse: «Sus cuerpos se tocan constantemente, sus almas no se mezclan» (DA EN:959)

CONCLUSIONES

«La gran enfermedad del alma es el frío.»(OCC XIII, 2:325)

Si se deja a los hombres democráticos vagar sin guía, sin educarlos, probablemente caerán en el individualismo: se verán tan absorbidos por sus intereses privados que acabarán por aislarse los demás. Si bien al principio puede que se preocupen por sus más allegados—por sus familiares y amigos—poco a poco perderán el sentido de pertenencia a ninguna comunidad: paulatinamente irá separándose de todos, primero de sus compatriotas, luego de sus vecinos, y en último término llegarán a abandonar por completo la sociedad. Esta tendencia al aislamiento, percibe Tocqueville, no sólo destruirá al cuerpo social, sino que en último término, acabará impidiendo el desarrollo de la individualidad y provocará que los hombres pierdan todas sus libertades. Si estas tendencias no se corrigen pronto, teme el autor, el hombre democrático sucumbirá a este destino sin apenas darse cuenta. Tal vez sólo se dé cuenta demasiado tarde, cuando ya no tenga medios para recuperar su libertad.

Lo que los hombres democráticos olvidan es que la individualidad sólo puede afirmarse en relación con los otros. Convivir en una sociedad democrática requiere diferenciarse de los

demás—esto es, verse uno a sí mismo como un yo diferente *en relación a* los otros—pero también requiere ver a los otros como sujetos con una personalidad propia: requiere, por tanto, entender que se está *en relación con* otros. No es suficiente con ver al otro como un objeto, hay que verle como un sujeto.²⁸⁸ La doctrina del interés bien entendido no llega a ser totalmente satisfactoria en este sentido—el propio Tocqueville reconoce que no es una doctrina demasiado elevada—pues lleva a los hombres a colaborar y a unirse, pero únicamente con vistas a la utilidad, únicamente con vistas a lo que los otros pueden hacer por mí, pensando en cómo los otros pueden ayudarme a lograr mis intereses. Es una relación, por tanto, en la que el individuo acaba viendo a los demás no como sujetos sino como instrumentos que pueden acercarle a lograr sus fines privados. Tocqueville sabe que esta doctrina es una especie de atajo para conseguir el comportamiento deseado por parte de los ciudadanos—la asociación—pero que no llega a corregir verdaderamente su sensibilidad, pues siguen juzgándolo todo por referencia a sus propios intereses. Esta doctrina lleva a los individuos a ver a los demás como útiles, pero no les lleva a mirarse entre sí como sujetos, con afectividad, con verdadera simpatía.²⁸⁹

Tocqueville sabía que la doctrina del interés bien entendido no era suficiente para conseguir la cohesión social. Admitía que era

²⁸⁸ Para alcanzar una individuación adecuada, no sólo tenemos que darnos cuenta de que hay separación entre yo y el otro, sino que también tenemos que reconocer que el otro es un sujeto con un yo propio, con su propia identidad. «No relacionarse con el otro experimentándolo solamente en términos de las propias necesidades y los propios deseos». (Chodorow, 1989:103)

²⁸⁹ No logra que se supere la *money-loving sensibility*. (Janara, 2002:113)

una forma institucional que aludía a lo útil en lugar de aludir a lo justo o lo moral únicamente para conseguir efectividad: se les habla a los hombres de lo útil porque es lo único que su sensibilidad parece entender. El interés puede animar a los individuos a asociarse momentáneamente, pero no es suficiente para construir sociedades duraderas: el carácter de este tipo de sociedades es tal que sólo se mantienen mientras se da ese interés: una vez se satisface el deseo, se disuelven. El propio autor admitía que la utilidad era en un recurso más bien burdo para justificar las asociaciones y que, en realidad, lo que era necesario era la moralización de la sociedad democrática.²⁹⁰

En una sociedad como la francesa, que había eliminado la religiosidad, Tocqueville confiaba en que la familia pudiera llevar a cabo esa misión moralizadora. Tocqueville creía que si se mantenía a la mujer en la esfera doméstica—a salvo de las influencias de la vida industrial—ésta se mantendría también ajena a las tendencias individualistas y mantendría los valores morales que antes había enseñado la religión: el afecto a los demás, la caridad, la generosidad, el sacrificio. Si la mujer preservaba estos valores y los transmitía al resto de miembros de la familia, Tocqueville pensaba, quedaban esperanzas para la sociedad democrática. La misión de la madre era ir más allá de la doctrina del interés bien entendido—enseñar a los hombres algo más que la utilidad—: enseñarles a sentir afecto y simpatía por los demás. Lo paradójico es que la mujer debía enseñar a sus hijos a mirar a los otros como sujetos, y no como meros

²⁹⁰ «Sólo hay una vía de salvación [...]moralizar la democracia». (DA EN:532)

objetos o instrumentos para sus fines, sin recibir ella ese reconocimiento: convirtiéndose ella misma en un instrumento para la sociedad.

La situación de la mujer hace caer a Tocqueville en sus peores contradicciones. En efecto, en este tipo de esquema familiar a la mujer no se le mira como un sujeto: se le mira como un instrumento que puede servir para el bien de otros—de la sociedad en general, según Tocqueville—y de los hombres de su familia en particular. Es irónico que Tocqueville se apoye en la utilidad de esta institución para enseñar a los hombres a mirar algo más que la utilidad. Defender la existencia de esta institución aristocrática y antidemocrática simplemente por su utilidad hace que Tocqueville caiga en el mismo comportamiento que observaba y despreciaba en los revolucionarios franceses:

«Como las nociones ordinarias de la equidad y la moral no bastan ya para explicar y justificar todas las novedades a las que cada día da nacimiento la revolución, uno se apega al principio de la utilidad social, se crea el dogma de la necesidad política y se acostumbra uno gustosamente a sacrificar sin escrúpulo los intereses particulares y a pisotear los derechos individuales a fin de alcanzar más rápidamente el objetivo general que se propone.»
(DA EN:1170)

Sin duda, al defender la reclusión de la mujer en el ámbito doméstico, lleva a Tocqueville a hacer lo mismo: a justificar por la utilidad algo que no es justificable moralmente o según los principios democráticos; a sacrificar los intereses personales de las mujeres y a ignorar sus derechos individuales para alcanzar más rápidamente el objetivo general que se propone. Tocqueville sabía que esta institución debía desaparecer en algún momento, pues la sensibilidad democrática no podía tolerar una estructura así. Como

hemos visto, afirmaba, de hecho, que la igualdad debía llegar a las mujeres. Sin embargo, como hace cuando trata el problema de la esclavitud, parece afirmar que la sensibilidad todavía no está lista para un cambio así.

A la luz de cómo se han desarrollado nuestras sociedades democráticas a lo largo de estos años puede que Tocqueville estuviera en lo cierto y la sensibilidad todavía no estuviera preparada, en su momento, para dar el paso definitivo hacia la igualdad. Al fin y al cabo, han pasado más de 180 años desde la primera publicación de *La democracia en América* y la mayor parte de sus lectores siguen asumiendo que Tocqueville no trabaja las cuestiones de género—aunque dedica una parte importante y específica de su obra a trabajar este tema—. Puede que sea cierto que la sensibilidad todavía no estaba afinada para entender dónde hay una desigualdad de género y, además, entender que ésta es una injusticia. Hoy en día parece que tenemos una mayor capacidad para entender este problema y para no conformarnos con la respuesta “siempre ha sido así”—respuesta, que decía Martineau en 1833 era la más peligrosa de todas—sino para buscar soluciones imaginativas creando nuevas instituciones.

La duración de una institución no debe confundirse con su justicia. «No hay que confundir la estabilidad con la fuerza, la grandeza de las cosas con su duración.» (DA EN:465) Para Tocqueville, el instinto de conservar por conservar, por estar acomodado en lo ya conocido es un defecto:

«Se cree que las nuevas sociedades van a cambiar de aspecto diariamente, y yo temo que acaben invariablemente demasiado fijas en las mismas instituciones, los mismos prejuicios y las mismas costumbres, de tal manera que el género humano se detenga y se limite, que la mente se pliegue y se repliegue eternamente sobre sí misma sin producir nuevas ideas; que el hombre se agote en pequeños movimientos solitarios y estériles y que, moviéndose sin cesar, la humanidad deje de avanzar.» (DA EN:1069)

Conservar esta institución porque resulta útil o cómoda, a pesar de que sabemos que es anti-democrática e injusta, es caer justamente en este error. La sociedad democrática, para salir de su instinto servil, tiene que dejar la comodidad a un lado y buscar lo que es justo. Tocqueville pretendía que los hombres aprendieran a amar la virtud y la justicia en el ámbito familiar, en el regazo de la madre. ¿Cómo van a adquirirse estos valores en una estructura que está justificada por su utilidad a pesar de que es injusta? ¿Cómo se pone en valor la libertad en una estructura que no permite el desarrollo de la individualidad de todos sus miembros? Si Tocqueville tenía razón y no se aprende a valorar lo que no se ve en casa, entonces esta institución no resulta tan útil como él parecía creer.

Por otro lado, hemos visto que la reclusión de la mujer en la esfera doméstica no la mantenía a salvo del individualismo: en todo caso hacia que su individualismo adquiriera otra forma—se convertía en un individualismo colectivo.

Lo que seguramente causaría perplejidad y preocupación a Tocqueville hoy día es el hecho de que la familia ya no constituya una parte integral de una ecología moral más amplia que vincule al individuo con la comunidad, la iglesia y la nación. La familia es el núcleo del ámbito privado, cuyo objetivo no es el de enlazar a los individuos con el mundo público, sino el de evitarlo tanto como sea posible. [...] «Cuidar de uno mismo» es algo admirable. Pero cuando se combina con el recelo y la retirada del mundo público, se convierte en una de las condiciones del despotismo que Tocqueville tanto temía. (Bellah, 1985:151)

La estructura familiar, a la larga, tampoco resulta ser tan útil para frenar el avance del individualismo. Dado que sólo se sostenía por su utilidad, aquí pierde totalmente su sentido. Habría que buscar una nueva forma de entender la relación entre los sexos que realmente fuera justa y beneficiosa para todos: tanto para la sociedad en general como para los sujetos.

En este punto, hay que reconocer que el pensamiento de Tocqueville no sólo abre las puertas para una crítica feminista, sino que también sienta las bases para pensar en una futura sociedad democrática más justa.

Si Tocqueville presenta al comienzo de *La Democracia en América* a la democracia como un niño que ha de madurar y crecer para convertirse en un adulto, su visión del buen adulto—de la buena democracia—se muestra como una síntesis de rasgos típicamente asignados a la masculinidad y rasgos típicamente asignados a la feminidad. El adulto maduro debe tener espíritu de independencia, tiene que ser proactivo, tener gusto por el ejercicio político; tiene que tener ambición...pero también tiene que ser

bondadoso, afectuoso, generoso y sacrificado.²⁹¹ Debe ver a sus conciudadanos como sujetos y cuidarlos. Tocqueville nunca considera que estos rasgos sean naturalmente, biológicamente, femeninos o masculinos: observa que son rasgos fomentados por la educación. Si lo que es deseable es que los individuos democráticos muestren esa síntesis de rasgos tal vez hay que optar por otra forma de educación, que no divida esos rasgos según sexos, sino que sea unitaria. Como indica De Miguel: «El tema no es preguntarse una vez más qué es producto de la naturaleza y de la cultura, sino qué valores de los considerados masculinos y cuáles de los llamados femeninos merece la pena preservar y fomentar, universalizar.» (2015:82)

La obra de Tocqueville sugiere que el utilitarismo y la ambición industrial no son suficientes para formar un cuerpo social; que la sociedad civil debe ser algo más que una asociación de corte industrial con vistas al beneficio económico. Si Tocqueville se apoya en la doctrina del interés bien entendido es porque observa que ya no hay muchas más maneras de llegar a convencer a los hombres de que se unan entre sí para conseguir propósitos comunes. Tocqueville sabe que no es el mejor medio, pero confía en que, a la larga, a fuerza de unirse para cuestiones comerciales, acaben encontrando el gusto para unirse simplemente porque disfruten de la compañía y el apoyo mutuo. No obstante, hoy en día parece evidente que esta técnica sólo contribuye a reforzar la ambición industrial todavía más. Asociarnos por interés comercial no va a hacer que lleguemos a vernos como sujetos unos a otros, cada uno

²⁹¹ El problema es que en la estructura que propone Tocqueville lo masculino y lo femenino se combinan en lugar de integrarse. (Janara, 2002:95)

con sus necesidades y su mundo propio. No va hacer que sintamos el impulso de cuidarnos y ayudarnos unos a otros—a no ser que veamos algún tipo de ganancia comercial en hacerlo.

El sostenimiento de la sociedad civil, sin embargo, no puede depender de las ambiciones industriales. Si nos acostumbramos a valorar las cosas únicamente por el beneficio económico que pueden reportarnos dejaremos muchos problemas sin resolver y dejaremos también a muchas personas de lado. Esto se hace evidente en nuestras sociedades actuales. Por ejemplo, respecto a la cuestión del cuidado de los ancianos: las personas de la tercera edad, que ya no trabajan ni generan beneficios económicos, no dejan de ser miembros del cuerpo social ni dejan de necesitar cuidados. Debemos ocuparnos de ellos no por el beneficio económico que nos reporta—que parece ser ninguno—, ni por el beneficio económico que nos hayan reportado en algún momento, sino, simplemente, porque siguen siendo miembros de nuestra sociedad a los que no deberíamos abandonar. Si juzgáramos la situación únicamente desde una perspectiva industrial, probablemente no seguiríamos cuidándolos ni ocupándonos de ellos. O bien, encontraríamos la manera de obtener grandes beneficios económicos de su cuidado.²⁹²

La mentalidad industrial, como bien observara Tocqueville en su obra, nos lleva a mirar y juzgar las cosas con frialdad: como si

²⁹² De este modo, se observa la tendencia a privatizar los bienes sociales y a capitalizar los cuidados, como observa Hochschild en *La mercantilización de la vida íntima*. (2009)

se tratara todo de un negocio. Sin embargo, la vida social no puede resistir a ese frío; se necesita el afecto para mantener unidos a los hombres y mujeres entre sí en cuerpo social. Se necesita algo más que el interés bien entendido, se necesita un ethos común: el amor a la virtud y el afecto a los conciudadanos.

Necesitamos, por tanto, una educación que nos lleve a mirarnos unos a otros como sujetos iguales, que nos lleve a comprender que todos merecemos cuidados simplemente porque somos personas. Los principios democráticos, al fin y al cabo, afirman el valor de cada ser humano simplemente por ser eso: un ser humano. Necesitamos, entonces, una educación que desarrolle nuestra capacidad para resolver problemas y nuestra ambición personal, pero que también desarrolle nuestra capacidad para sentir simpatía y afecto por nuestros vecinos: mantener viva a la sociedad requiere no sólo una educación intelectual, también requiere una educación emocional para ambos sexos.

Tocqueville, al defender la división del trabajo social entre hombres y mujeres, entiende que estos rasgos de ambición e independencia—los considerados tradicionalmente como masculinos—son tan necesarios para el desarrollo de una sociedad de individuos libres e iguales como los rasgos tradicionalmente considerados como femeninos—los rasgos de generosidad y afecto hacia los demás. Estos rasgos son igualmente necesarios, pero dividirlos entre hombres y mujeres hace que unos y otros estén limitados y que ninguno de ellos pueda alcanzar lo mejor de sí. Tocqueville confiaba en que mantener esta división nos mantendría—paradójicamente—unidos, pues al no tener ninguno de ellos la posibilidad de desarrollar todos los rasgos, habrían de buscarse entre sí para poder llegar a la excelencia juntos. La idea puede parecer hermosa; sin embargo, en realidad, el hecho de que

hombres y mujeres reciban educaciones tan diferentes y vivan desde perspectivas tan distintas hace que, de hecho, no sientan cercanía entre sí: los incomunica.

Si queremos desarrollar estos rasgos en nuestras sociedades—como está claro que Tocqueville deseaba—no debemos dar una educación al sexo masculino y otra educación diferente al sexo femenino: debemos dar a los dos sexos la misma educación para que todos los individuos de la sociedad puedan desarrollarse tanto laboral como personalmente. Si se mantienen unidos será porque comprendan—tanto a nivel intelectual como a nivel afectivo—que la unión es necesaria y hermosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Albistur, M., & Armogathe, D. (1977). *Histoire du féminisme français du moyen âge à nos jours*. París: Editions des femmes.
- Alonso, L., García, D., & Romero, K. (2006). Una experiencia de pedagogía hospitalaria con niños en edad preescolar. *Revista Educere*, 10(34), 455-462.
- Antoine, A. (2003). *L'impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. París: Fayard.
- Antoine, A. (2007). Democracy and Religion. En R. Geenens, & A. De Dijn (Edits.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Aron, R. (1976). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Balot, R. K. (2016). Transforming "Manliness" into Courage: Two Democratic Perspectives. En N. L. Geoffrey C. Kellow, *On Civic Republicanism*. University of Toronto Press.

- Barton Perry, R. (1944). *Puritanism and Democracy*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Bauman, Z. (2003). Introducción. En U. Beck, & E. Beck, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Beard, M. (Ed.). (1934). *America Through Women's Eyes*. Nueva York: The Macmillan Company.
- Beck, U., & Beck, E. (2003). *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Beckstrand, L. (2009). *Deviant Women of the French Revolution and the Rise of Feminism*. Farleigh Dickinson University Press.
- Béjar, H. (1995). *El ámbito íntimo: Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza.
- Bellah, R. N. (1985). *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.
- Bergues, H. (1960). *La prévention de naissances dans la famille*. Presses Universitaires de France.
- Berkin, C. (2006). *Revolutionary Mothers: Women in the Struggle for America's Independence*. Vintage Books.

- Blackstone, W. (1765). *Commentaries on the Laws of England, Vol. I.*
- Booth, S. S. (1974). *The Women of '76.* Hastings House Pub.
- Botting, E. H. (2008). A Family Resemblance: Tocqueville and Wollstonecraftian Protofeminism. En J. Locke, & E. Hunt Botting (Edits.), *Feminist Interpretations of Alexis de Tocqueville.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Boudon, R. (2005). *Tocqueville aujourd'hui.* París: Odile Jacob.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto.* Madrid: Taurus.
- Branland, M. (2011). Les représentations du corps féminin dans les gravures de la Grand Guerre en France. En A. Bellavitis, & N. E. (dir.), *Genre, femmes, histoire en Europe* (págs. 197-208). Paris: Presses universitaires Paris Ouest.
- Brown, R. D. (2000). *The Strength of a People: The Idea of an Informed Citizenry in America, 1650-1870.* The University of North Carolina Press.
- Burke, E. (2003). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia.* Madrid: Alianza Editorial.

- Calvo García, M. (1989). *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*. Zaragoza: Universidad.
- Camps, V. (1993). *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica.
- Canetti, E. (2000). *Masa y poder*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Cerezo Galán, P. (Ed.). (2005). *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Chodorow, N. J. (1989). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press.
- Constant, B. (1989). *Escritos Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Cottret, M. (2011). Mme de Staël et Marie-Antoinette : deux femme en politique. En A. Bellavitis, & N. E. (dir), *Genre, femmes, histoire en Europe* (págs. 341-348). Paris: Presses universitaires de Paris Ouest.
- Craiutu, A., & Jennings, J. (Edits.). (2009). *Tocqueville on America after 1840: Letters and other Writings*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Cumming, I. P. (1954). The Edenton Ladies' Tea-Party. *The Georgia Review*, 8 (4), 389-395.

- D'Aelders, E. P. (1790). *Gallica BNF*. Obtenido de Gallica BNF:
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86050m.r=etta%20palm%20d%27aelders?rk=21459;2>
- Davidson, I. (2016). *The French Revolution: From Enlightenment to Tyranny*. London: Profile Books.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual*. Madrid: Cátedra.
- Díez del Corral, L. (1989). *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza.
- Dinnerstein, D. (1977). *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. Harper Colophon Books.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Crítica.
- Drescher, S. (2006). Tocqueville's Comparative Perspectives. En C. B. Welch (Ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duhet, P.-M. (1974). *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*. Barcelona: Península.
- Duprat, A. (2011). Marie-Antoinette, une icône française ? En A. Bellavitis, & N. E. (dir), *Genre, femmes, histoire en Europe* (págs. 71-93). Paris: Presses universitaires de Paris Ouest.

- Edelman, N. (2003/06). Discours médical et construction des catégories homme/femme, masculin/féminin. *Sens Public*.
- Ellet, E. F. (2015). *The Women of the American Revolution*. The Perfect Library.
- Elster, J. (2009). *Alexis de Tocqueville: The First Social Scientist*. Cambridge University Press.
- Fauré, C. (2010). *Enciclopedia histórica y política de las mujeres: Europa y América*. Madrid: Akal.
- Fayolle, C. (2014). Former la « femme nouvelle ». Les débats à la Convention sur l'éducation publique des filles. *La Révolution française*, 6.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Godineau, D. (2004). *Citoyennes Tricoteuses*. Perrin.
- Godineau, D. (2004 II). De la guerrière à la citoyenne. Porter les armes pendant l'Ancien Régime et la Révolution française. *Clio*, 20.
- Godineau, D. (2011). Le genre de la citoyenneté, ou femmes pendant la Révolution française ? En A. Bellevitis, & N.

- Edelman, *Genre, femmes, histoire en Europe* (págs. 315-339). Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Godineau, D. (2018). Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias. En VVAA, *Historia de las mujeres. Vol. IV: El siglo XIX*. Barcelona: Taurus.
- Goldman, E. (s.f.). *Anarchism and Other Essays* (Kindle ed.).
- Goodman, D. (1996). *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gouges, O. d. (2014). *Femme, réveille-toi ! Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*. Gallimard.
- Guilhaumou, J., & Lapied, M. (2010). La participación política de las mujeres en la Revolución francesa. En C. Fauré, *Enciclopedia histórica y política de las mujeres: Europa y América*. Madrid: Akal.
- Guillon, C. (2006). Pauline Léon, une républicaine révolutionnaire. *Annales historiques de la Révolution française*, 147-159.
- Gutwirth, M. (1992). *The Twilight of the Goddesses: Women and Representation in the French Revolutionary Era*. Rutgers University Press.

- Gutwirth, M. (1992). *Twilight of the Goddesses: Women and Representation in the French Revolutionary Era*. Rutgers University Press.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Polity Press.
- Hall, C. (1992). Sweet Home. En C. Perrot (Ed.), *Historia de la vida privada* (Vol. VII). Madrid: Taurus.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Hirsrt, P. (1994). *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Horowitz, S. (2013). *Friendship and Politics in Post-Revolutionary France*. Penn State University Press.
- Hughes. (2010). La participación de las mujeres en las revoluciones inglesas. En C. Fauré (Ed.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres*. Madrid: Akal.
- Hume, D. (2002). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.

- Hunt, L. A. (1992). La vida privada durante la Revolución francesa. En C. Perrot (Ed.), *Historia de la vida privada* (Vol. VII). Taurus.
- Hymowitz, C. & Weissman, M. (1978) *A History of Women in America*. Bantam Books. Ed. Kindle.
- Janara, L. (2002). *Democracy Growing Up: Authority, Autonomy, and Passion in Tocqueville's Democracy in America*. State University of New York Press.
- Janara, L. (2009). Democracy's Family Values. En J. Locke, & H. B. (Edits.), *Feminist interpretations of Alexis de Tocqueville*. Pennsylvania State University Press.
- Jardin, A. (1984). *Alexis de Tocqueville : 1805-1859*. Hachette.
- Keane, J. (1992). *Democracia y sociedad civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kerber, L. (1986). *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*. W. W. Norton & Company.
- Kerber, L. (1997). *Toward an Intellectual History of Women*. The University of North Carolina Press.
- Kerber, L. (1998). *No Constitutional Right to be Ladies: Women and the Obligations of Citizenship*. Nueva York : Hill and Wang.

- Kerber, L. (2010). La participación de las mujeres en la revolución estadounidense. En C. Fauré, *Enciclopedia histórica y política de las mujeres: Europa y América*. Akal.
- Kerber, L. (Junio 1988). Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History. *The Journal of American History*, Vol. 75, No. 1, 9-39.
- Kidd, F. (2018). *Breaking Out of the Historical Private Sphere: Women's Involvement in the American Revolution* Obtenido de Ohio State University Knowledge Bank: <https://kb.osu.edu/handle/1811/84881>
- Lamberti, J.-C. (1970). *La notion d'individualisme chez Tocqueville*. París: P. U. F. .
- Lamberti, J.-C. (1976). *Libertad en la sociedad democrática*. Pamplona: Eunsa.
- Lamberti, J.-C. (1983). *Tocqueville et les deux démocraties*. París: Presses Universitaires de France.
- Landes, J. B. (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Cornell University Press.

- Landes, J. B. (1992). Representing the Body Politic. En S. Melzer, & L. Rabine, *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Landes, J. B. (2003). *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France*. Cornell University Press.
- Larrère, C. (2010). ¿Sexo o rango? La condición de las mujeres en la filosofía de la Ilustración. En C. Fauré (Ed.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres: Europa y América*. Madrid: Akal.
- Le Sueur, S. (s.f.). *Open Every Door: Mary Mottley—Mme. Marie de Tocqueville* (Kindle ed.).
- Leroy, M. (1946: 1). *Histoire des idées sociales en France* (Vol. I). París: Gallimard.
- Leroy, M. (1946: 2). *Histoire des idées sociales en France* (Vol. II). París: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Beacon Press.
- Levy, D. G., & Appelwhite, H. B. (1992). Women and Militant Citizenship in Revolutionary Paris. En S. E. Melzer, & L. W.

Rabine, *Rebel Daughters*: . New York: Oxford University Press.

Lipovetsky, G. (2015). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Locke, J., & Botting, E. H. (2009). To Tocqueville and Beyond. En E. H. Jill Locke (Ed.), *Feminist Interpretations of Alexis de Tocqueville*. The Pennsylvania State University Press.

Manent, P. (1996). *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Manent, P. (2003). *Curso de filosofía política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Martin, K. (2015). *The Ideal Citoyenne: Women, Class, & the French Revolution in Philibert Louis Debucourt's Fine-Art Prints*.
Obtenido de http://digitalrepository.unm.edu/arth_etds/30

Martineau, H. (1837). *Society in America* (Vol. I). Nueva York: Saunders and Otley.

Martineau, H. (1837: 2). *Society in America* (Kindle ed., Vol. II).

Martineau, H. (1838). *How to Observe Morals and Manners* (Kindle ed.).

- McAlpin, M. (2016). *Female Sexuality and Cultural Degradation in Enlightenment France*. New York: Routledge.
- Mélonio, F. (1993). *Tocqueville et les français*. París: Aubier.
- Melzer, S. E., & Rabine, L. W. (1992). *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Michaud, S. (2018). Idolatrías: representaciones artísticas y literarias. En VVAA, *Historia de las mujeres. Vol. IV: El siglo XIX*. Barcelona: Taurus.
- Michelet, J. (1898). *Les femmes de la Révolution*. Calmann Lévy Éditeur.
- Mill, J. S. (2005). *El sometimiento de las mujeres*. Edaf.
- Mill, J. S., & Mill, H. T. (1973). *La igualdad de los sexos*. Madrid: Guadarrama.
- Monnier, R. (1979). L'évolution de l'industrie et le travail des femmes sous l'Empire. *Bulletin d'histoire économique et sociale de la Révolution Française*.
- Montesquieu. (2002). *El espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Morgan, E. S., & Morgan, H. M. (1995). *The Stamp Act Crisis: Prologue to Revolution*. University of North Carolina Press.

- Morton, F. L. (junio 1984). Sexual Equality and the Family in Tocqueville's "Democracy in America". *Canadian Journal of Political Science Vol. 17, No. 2*, 309-324.
- Múgica, F. (2010). *John Stuart Mill, lector de Tocqueville*. Eunsa.
- Negro, D. (1992). Virtue and Politics in Tocqueville. En E. Nolla (Ed.), *Liberty, Equality, Democracy*. Nueva York: New York Univeristy Press.
- Norberg, K. (1992). "Love and Patriotism": Gender and Politics in the Life and Work of Louvet de Couvrai. En S. E. Melzer, & L. W. Rabine, *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Norton, M. B. (1980). *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*. Boston: Little, Brown and Company.
- Nussbaum, M. (2001). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press.

- Offe, C. (2006). *Autorretrato a distancia: Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*. Buenos Aires: Katz.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Basic Books.
- Osorio de Rebellón, A. (2003). *Garantías para la libertad de la sociedad democrática: un estudio a partir de Alexis de Tocqueville*. Pamplona: Eunsa.
- Ossewaarde. (2007). Democratic Threats and Threats to Democracy. En R. Geenens, & A. De Dijn (Edits.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Pace Vetter. (2009). Sympathy, Equality, and Consent: Tocqueville and Harriet Martineau on Women and Democracy in America. En J. Locke, & E. Hunt Botting (Edits.), *Feminist Interpretations of Alexis de Tocqueville*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Polity Press.
- Pekacz, J. T. (abril 1999). The Salonnières and the Philosophes in Old Régime France: The Authority of Aesthetic Judgement. *Journal of the History of Ideas Vol. 60, No. 2, 277-297*.

- Perrot, M. (Ed.). (1992). *Historia de la vida privada: La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa* (Vol. VII). Madrid: Taurus.
- Pitts. (2007). Liberalism, Democracy and Empire. En R. Geenens, & A. De Dijn (Edits.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Puyol, A. (2017). *El derecho a la fraternidad*. Catarata.
- Riesman, D. (1961). Tocqueville as Ethnographer. *The American Scholar*, Vol. 30, No. 2, 174-187.
- Riesman, D. (1964). *La muchedumbre solitaria: Un estudio sobre la transformación del carácter norteamericano*. Buenos Aires: Paidós.
- Rigal, M. (1789). *Gallica BNF*. Obtenido de Gallica BNF: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42473k>
- Robespierre, M. (2005). *Por la felicidad y por la libertad: discursos*. El Viejo Topo.
- Rogers, A. (1984). Women and the Law. En VVAA, *French Women and the Age of Enlightenment*. Indiana University Press.
- Ronsavallon, P. (2011). *La société des égaux*. París: Seuil.

- Ros, J. M. (2001). *Sociedad civil y democracia en Tocqueville: los dilemas de la democracia liberal*. Crítica.
- Rosanvallon, P. (1992). *Le sacre du citoyen*. Gallimard.
- Rossiter. (1961). *The Federalist Papers*. Mentor.
- Roudinesco, É. (2010). Théroigne de Méricourt : une femme mélancolique sous la Révolution.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Emilio o De la educación*. Alianza.
- Rousseau, J.-J. (2001). *El contrato social*. Espasa.
- Rowbotham, S. (1978). *Feminismo y revolución*. Madrid: Debate.
- Sanctis, F. D. (1992). The Question of Fraternity in Democracy in America. En E. Nolla (Ed.), *Liberty, Equality, Democracy*. Nueva York: New York University Press.
- Schochet. (2010). De la idea de la sujeción natural a la indiferenciación por convención. En C. Fauré (Ed.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres*. Madrid: Akal.
- Scott, J. W. (1992). "A Woman Who Has Only Paradoxes to Offer": Olympe de Gouges Claims Rights for Women. En S. E.

- Melzer, & L. W. Rabine, *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Scott, J. W. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Simmel, G. (1934). *Cultura femenina y otros ensayos*. Revista de Occidente.
- Sledziewski, E. G. (2018). Revolución Francesa. El giro. En VVAA, *Historia de las mujeres. Vol IV: El siglo XIX*. Barcelona: Taurus.
- Smart, A. (2011). *Citoyennes: Women and the Ideal of Citizenship in Eighteenth-Century France*. University of Delaware Press.
- Smith, A. (2016). *La riqueza de las naciones*. Goldeen Deer Classics.
- Stanton, E. C., Anthony, S. B., & Gage, M. J. (Edits.). (1881: 1). *History of Women Suffrage* (Kindle ed., Vol. I). Nueva York: Fowler & Wells.

- Stanton, E. C., Anthony, S. B., & Gage, M. J. (Edits.). (1881:2). *History of Women Suffrage* (Kindle ed., Vol. II). Nueva York: Fowler & Wells.
- Subirats, M. (2013). *Forjar un hombre, moldear una mujer*. Aresta.
- Taine, H. (2011). *Les origines de la France contemporaine*. Robert Laffont.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, W. (1970). *Appeal to the One Half of the Human Race, Women Against the Pretensions of the Other Half, Men to Retain Them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery*. Source Book Press.
- Tocqueville, A. d. (2003). *Democracia y pobreza: Memorias sobre el pauperismo*. (A. Hermosa, Ed.) Madrid: Trotta.
- Tocqueville, A. d. (2004). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tocqueville, A. d. (2010). *La democracia en América* (Edición Crítica de Eduardo Nolla ed.). (E. Nolla, Ed.) Madrid: Trotta.
- Tocqueville, A. d. (s.f.). *Oeuvres Complètes*. París: Gallimard.

- Tugendhat. (1992). Liberalismo, libertad y la cuestión de los derechos económicos. En C. Leiva (Ed.), *El liberalismo como problema*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Ulrich, L. T. (1991). *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England 1650-1750*. New York: Vintage Books, Random House.
- Valcárcel, A. (2000). Las filosofías políticas en presencia del feminismo. En VVAA, *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Valcárcel, A. (2005). Libertad e igualdad. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Velásquez, C. d. (2014). *Aportaciones del feminismo liberal al desarrollo de los derechos políticos de las mujeres*. Congreso de los diputados.
- Verjus, A., & Heuer, J. (2006). Les mères de la patrie révolutionnaire: entre représentation et incarnation du politique (1792-1801). En L. Fournier-Finocchiaro, *Les Mères de la Patrie. Représentations et constructions d'une figure nationale* (págs. 101-135). Cahiers de la MRSB n°45.
- VVAA. (1984). *French Women and the Age of Enlightenment*. Indiana University Press.

- VVAA. (1989). *1789-1793 La voz de las mujeres en la revolución francesa : cuadernos de quejas y otros textos*. Barcelona: LaSal.
- Welch, C. B. (2007). Creating concitoyens: Tocqueville on the legacy of slavery. En *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*. Basingtoke; Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Welch, C. B. (2007). Tocqueville in the Twenty-First Century. En C. B. Welch (Ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Boston: Cambridge University Press.
- Welch, C. B. (2009). Beyond the Bon Ménage: Tocqueville and the Paradox of Liberal Citoyennes. En J. Locke, & E. H. Botting (Edits.), *Feminist Interpretations of Alexis de Tocqueville*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Wike, S. D. (2018). *Women in the American Revolution*. Jefferson: McFarland & Company.
- Wike, S. D. (2018). *Women in the American Revolution*. McFarland & Company Inc. .
- Winthrop, D. (2009). Tocqueville's American Woman and "The True Conception of Democratic Progress". En J. Locke, & E. Hunt Botting (Edits.), *Feminist Interpretations of Alexis de*

Tocqueville. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Winthrop, D. (mayo 1986). 'Tocqueville's American Woman and "The True Conception of Democratic Progress"'. *Political Theory*, Vol. 14 No. 2, 239-261.

Wolin, S. (2001). *Tocqueville Between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Wollstonecraft, M. (1994). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Cátedra.

Wollstonecraft, M. (s.f.). *The Complete Works of Mary Wollstonecraft* (Kindle ed.).

Worley, S. (2009). *Women's Literary Salons and Political Propaganda During the Napoleonic Era: The Cradle of Patriotic Nationalism*. Lewiston, N.Y. : Edwin Mellen Press.

Yalom, M. (1993). *Blood Sisters: The French Revolution in Women's Memory*. New York: BasicBooks.

