

Libertad y propiedad en los debates de Putney*

Camila Arbuet Osuna†

Fecha de envío: 20/08/15

Fecha de aprobación: 03/11/15

Resumen

Surgidos en el marco de la revolución civil inglesa, cuando el frente revolucionario liderado por Cromwell se comenzaba a quebrar, por una feroz interna sobre el carácter social y la finalidad política del levantamiento, los Debates de Putney (1647) son un fértil registro de la radicalidad que encarnó el siglo XVII en Inglaterra. No solo los audaces programas políticos (liberales, comunitaristas y pseudoanarquistas) que pudieron ser y no fueron quedaron allí plasmados, sino también una nueva idea de libertad nació en su seno. Una idea de libertad que estaría indisolublemente anexada a la moderna noción de propiedad del cuerpo y de la tierra, de la que Locke se haría eco. El presente trabajo pretende recoger y analizar las aristas de esta idea de propiedad como garante de la libertad en el marco de los debates, para mostrar finalmente cómo la misma se re significó en la obra de John Locke. Idea que sería, entre otras cosas, parte central del programa político de la Restauración y pieza vital de la estructura teórico política de los programas republicanos revolucionarios posteriores.

Palabras clave: Propiedad - Revolución - Debates de Putney.

Abstract

Putney debates arose in the moment -in the English Civil revolution- that the front led by Cromwell began to break; through a fierce internal about the social and political character in the purpose of confrontation. The Putney debates are a fertile register

*El presente artículo se inscribe en mi investigación posdoctoral en curso -llevada adelante mediante una beca posdoctoral del CONICET- que lleva por título "La semiosis social de la propiedad en las revoluciones burguesas" y que tiene como corpus a analizar: los debates de Putney, el Federalista y los debates de la convención jacobina.

†Doctora en Ciencia Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Docente en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER) y la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER. Email: camila_arbuet@hotmail.com

of radicality embodied in England. Not only stayed there the bold political programs (liberals, communitarians and pseudo-anarchists) that could be and were not reflected, but also a new idea of freedom was born in its interior. A concept of freedom that would be inextricably attached to the modern notion of ownership of the body and the earth. This paper aims to collect and analyze the edges of this idea of ownership as a guarantor of freedom in the context of discussions, to finally show how it was resignified in the work of John Locke. An idea that would, among other things, central part of the political program of the Restoration and vital part of the theoretical political structure to republican revolutionaries subsequent programs.

Keywords: Property - Revolution - Putney debates.

1 Introducción

Cuando se desató la revolución civil, que daría término a la ficción política de los dos cuerpos del rey abriendo paso a la idea de la soberanía popular (Morgan, 2006), la propiedad era esencialmente entendida de dos maneras, basadas en las recepciones del derecho romano en el *Common law*: primeramente, como la propiedad soberana que el monarca tiene sobre sus súbditos, la propiedad que posee orgánicamente la cabeza política sobre su cuerpo (Kantorowicz, 1985), el padre sobre sus hijos; en segundo lugar, la propiedad era entendida como el dominio legítimo de la tierra, como el *nomos* sostenido sobre la ficción de una posesión originaria (mítica) y reconocido por el derecho consuetudinario de la *propietas*¹ (Pippes, 1999). Sin embargo, cuando Pocock (2008) señala que en la Inglaterra revolucionaria no había ciudadanos sino individuos, que había toda una cultura cívica que debía inventarse y para inocularse en la tradición fingirse inmemorial, encontramos que allí es únicamente el carácter de “propietarios” lo que sirve de eslabón entre estas dos figuras de sujeto y posibilita dicha invención.

Un ciudadano, un miembro activo de la comunidad política, es dentro de la tradición republicana, esencialmente un propietario de sus palabras o –en la versión reformada– un intérprete de *la* palabra (recordemos la definición de “persona” de Hobbes²). Lo que explicitará

¹El individuo adquiere ser positivo fundamentalmente a partir de ser titular de derechos de posesión: derecho a la posesión de la tierra y acceso a un sistema judicial que le garantizaba esta posesión convirtiéndola en *propiedad*.

²“Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como

la revolución civil inglesa es que esta autorización a apropiarse de la palabra (Pitkin, 1985) para pasar de súbdito a ciudadano, a la que había fomentado tanto la tradición republicana italiana como ciertas ramas radicales de la Reforma, está políticamente regulada por la posesión o no de la propiedad de la tierra. Este hecho, que dará lugar a los distintos modos de voto censitario y que incentivará el estudio de Macpherson sobre cuáles eran los verdaderos sujetos de las comunidades políticas hobbesiana y lockeana, fue puesto en cuestión (desnaturalizado) en el marco de los Debates de Putney. Y será esa discusión materialista sobre la condición ciudadana, que estaba también aconteciendo en el partido de los santos (Walzer, 2008), la que inaugurará dentro de la tradición inglesa el potente lazo argumental entre propiedad (*property*) y propiedad de sí (*self-ownership*), que escindirán el frente revolucionario y servirá para consolidar la idea ilustrada por la cual el ejercicio de la libertad –no hay derecho si no se lo ejecuta– supone una cierta autonomía económica.

2 La puesta en escena de los Debates

La revolución civil inglesa puede dividirse analíticamente en tres grandes etapas, en las que muta el centro de la disputa. La primera, en donde la antinomia central se da entre el Oeste feudal y monárquico, liderado por la vieja aristocracia, versus el Este mercantil y parlamentarista, conducido por la *gentry*³ con sus nuevos escaños en la Cámara de los Comunes (1642-1645). Una segunda etapa, en la cual se crea el Ejército de la Cámara de los Comunes (*The New Model Army*) y se quiebra la alianza entre los opulentos; quedando enfrentados así los sectores más ricos de la aristocracia monopólica, que desean la restitución del rey, y a la *gentry* unida con la burguesía urbana, quienes desean una recomposición de la monarquía pero limitada y dirigida por el Parlamento (1646-1647). Por último, una tercera etapa (1647-1649), en la que el Ejército atraviesa una división

representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción" (Hobbes, 2004:155)

³La *gentry* es una clase social que emerge en Inglaterra moderna que estaba compuesta por terratenientes, descendientes muchos de ellos de viejos caballeros (Coss, 2003). Vivían mayoritariamente de las rentas, aunque que también comerciaban, tenían puestos en las dos cámaras, en el Estado y poseían una importante influencia local en los Juzgado de Paz (órganos en parte analogables a las intendencias francesas), pero carecían de los privilegios legales de los que gozaban los pares. Entre los *pares* y la *gentry* formaban las dos Cámaras del Parlamento.

interna producto de una puja de clases entre sus bases y algunos de sus dirigentes (dentro de los que Cromwell es la cabeza visible), es decir, entre la *gentry* y la burguesía contra los trabajadores asalariados, entre monárquicos versus *levellers* (niveladores), *diggers* (cavadores) y *ranters* (molestos).

Sin embargo, como ha señalado Lawrence Stone (1984), esta división analítica que sirve para organizar el desarrollo de la crisis nobiliaria debe ser matizada: existió también una *gentry* conservadora y realista; no todo lo promonárquico era feudal ni todo lo puritano era progresista; y, como veremos, los asalariados y campesinos tuvieron una incidencia bastante acotada en el proceso revolucionario. El movimiento por el cual la *gentry* obtiene tan importante poder político tiene poco que ver con la pronunciada escalada económica que le asigna la historiografía en general y bastante más con una consolidación de su posición política, que se vincula con la crisis nobiliaria y con una política (económica y teológico política⁴) del Estado Tudor. La *gentry* había sido la herramienta de los primeros Tudor para recortar el poder local de la nobleza provinciana pero, una vez que este cometido se llevó a cabo, advino la Reforma a Inglaterra, y cuando el rey tuvo que pedir ayuda al Parlamento quedó en claro que había creado un nuevo poder en su interior. A medio camino de una burocracia, demasiado escasa y excesivamente comprometida con sus propios intereses, la *gentry* se terminó por convertir en el contrapeso del poder real.

La Corona no estaba, pues, en situación de pasar a la siguiente etapa en la creación de una monarquía poderosa, a saber, reemplazar la gentry local por sus propios funcionarios a sueldo. El resultado fue un acuerdo tácito de dividir la responsabilidad; y la carga principal de la administración local fue dejada a fortiori en manos de la gentry y de los notables de la ciudad, cuya lealtad y eficacia dependían de que se respetasen cuidadosamente sus intereses, privilegios y prejuicios, ya que desempeñaban sus funciones gratis. (Stone 1984, 83).

⁴Las políticas de exilio, junto con el desenlace del *casus belli* que significó la sucesión del trono a Elizabeth I, contribuyeron a que corrientes milenaristas –muchas de ellas vinculadas a la *gentry*– interpretaran a Inglaterra como la Nación Elegida y obraran autónomamente en consecuencia.

Por tanto, debe de quedar claro, desde el inicio, que la *gentry* como clase excepcionalmente –y solo en el plano discursivo– luchó por la consecución de derechos; más propiamente, se movilizó por el acceso a privilegios que hasta entonces le habían sido vedados. Prerrogativas que conforme se acentuaba la crisis aristocrática se iban remarcando como signos diferenciales, hasta lo bizarro: Stone recoge la historia de un barón, en tiempos de los Estuardo, que cuenta orgulloso en sus memorias que el barco en el que iba se estaba hundiendo, y solo a él le correspondió subir al bote de emergencia y salvarse.

Los debates realizados en Putney son fruto del pedido de revisión, por parte de un sector del Ejército (compuesto principalmente por sus bases: los soldados) de la *Petición de derechos* (1628, 1641⁵) conquistada por el Parlamento dos décadas antes, y de la necesidad de aprobar una carta de derechos más radical que excediera el plan de negociación entre el Parlamento y el rey, y pensara ya en el legado de la revolución: el *Acuerdo del pueblo* (1648). Dicho pedido de revisión se basaba en el carácter conservador y en el condescendiente silencio que la Petición guardaba en los ítems correspondientes al voto popular, la representación diferencial de los condados, el derecho a veto de ambos poderes, el pago del diezmo, la tolerancia religiosa, la pena capital y el encarcelamiento por deudas; y en la necesidad de regular ahora el alistamiento obligatorio y la condonación de las acciones delictivas que hayan tenido lugar en la revolución. Es decir, había que volver a discutir sobre el ‘carácter democrático’ de la revolución en marcha. La cúpula del Consejo General del Ejército que esgrimía la defensa de la antigua proclama debió prestarse al debate dado que el peligro del motín era inminente. En estas tensas condiciones se lleva a cabo el histórico encuentro en la ciudad de paso de Putney, en la que los llamados “agitadores”, que luego serán identificados como “niveladores”, intimaron a sus jerarcas militares, liderados por Cromwell, a responder a su monarcómaca pregunta: *¿Por qué obedecer un pacto injusto?* Así, el interrogante central de la teoría política, qué es la justicia, dormido durante siglos, volvía al ruedo trayendo aparejado

⁵La *Petition of Rights* (1628) fue un texto originalmente redactado en su mayoría por Edward Coke, en el marco de los tironeos políticos entre el Rey Carlos I y el parlamento (encargado de la recaudación impositiva) que se negaba a habilitar una partida presupuestaria para solventar la Guerra de los Treinta Años. La petición suponía un pacto entre las dos partes que restringía las arbitrariedades (del poder de policía) del soberano y le daba ciertas garantías de funcionamiento al parlamento. En 1641 la petición se hace ley.

–iniciado el proceso de secularización– una pregunta por *¿quién puede decidir qué es justo e injusto?* Es decir: una interpelación por la soberanía.

El diagnóstico de los niveladores era que el Ejército se estaba moviendo en un coqueteo permanente entre el rey y el Parlamento, perdiendo toda autonomía, que sus banderas se definían por los resultados de la última negociación, y los negociadores (Cromwell e Ireton, principalmente) estaban respondiendo a sus intereses privados con los cuellos de sus tropas. En otras palabras, que la *gentry* solo estaba defendiendo y asegurando su acceso a los privilegios nobiliarios –y estaban en lo cierto. Por lo que aquellos puntos generales que habían sido esbozados en la *Petición de derechos* y que convenientemente habían sido materia de interpretación de las lecturas más conservadoras, ya habían cumplido su función de aglutinar las voluntades del Ejército; ahora era necesario un punteo más específico con objetivos menos susceptibles de ambigüedades. El lenguaje se estira hasta que la necesidad lo destroza, con lo cual una redefinición política es obligatoria. Los debates de Putney fueron una discusión política que se libró centralmente en el terreno del lenguaje (atravesado íntegramente por la teología) y la estrategia de los niveladores fue volver a atar ideológicamente las palabras y las cosas, interpretando el mensaje divino acorde a las nuevas condiciones materiales. Mientras que la táctica de Cromwell consistió en dilatar las palabras y el protocolo hasta que la forma perdiese el sentido, y la decodificación de toda voluntad –divina, popular, legal– dependiese del Gran Hermeneuta (tenga este el nombre que tenga)... y para eso también se sirvió sistemáticamente de la porosidad del discurso teológico. Podemos observar en este punto cómo en medio de la revolución hay tantas teologías como proyectos políticos, y también cómo la tragedia del intento de radicalización de estos frentes puritanos llega cuando los mismos hacen valer una forma de apropiación política de las Escrituras en contra de la repartición dada de la propiedad de la tierra. Eso que Pocock lee, como la clave del fracaso revolucionario, en la contraposición entre un proyecto radical y la resistencia a abandonar la reforma de las estructuras tradicionales, debe poder traducirse –tal y como lo hicieron los niveladores en Putney– en dos modos de pensar a las personas en relación a la propiedad: *“free people or slaves”*.

En 1642, el Parlamento cierra los teatros y Thomas Hobbes escribe *Del ciudadano*, donde se lee: “siempre que decimos que el pueblo o la multitud misma quiere, manda o hace algo, se entiende que es el Estado el que manda, quiere o actúa” (Hobbes 2010, 184-5). A mediados de esa década empieza la demolición de los mismos y tienen lugar los Debates de Putney. La dramaturgia, que había provisto a la política de una exposición pormenorizada de las grietas sensibles para minar el orden existente⁶ y de un público capaz de aplaudir la explosión, es castigada por los frutos de su incontinencia interpretativa. Sin embargo, la teatralización subsiste en la política y los Debates son un buen ejemplo de ello. La fantasía del consenso absoluto se transformó en una directriz, donde la iluminación divina por medio del mejor argumento era perseguida vivamente esperando que encarne la Voluntad. Esto inaugura una nueva puesta en escena de la política profesional (Walzer, 2008): los hombres de los Debates conocen a quién tienen en frente, han compartido el campo de batalla con él, saben que su decisión no depende del poder de un argumento y sin embargo, no pueden dejar de actuar *como si* esto no fuese así. La ejecución interpretativa es parte fundamental del litigio. Llegó a ser tan importante la forma que los *levellers* imaginan la institución del pacto, físicamente, como un documento gigante al cual todo el pueblo debía adherir materialmente por medio de su firma. La representación de un espacio libre de total parcialidad suponía, paradójicamente, una puesta en escena donde la propia representación (en tanto presentación de una ausencia) era negada: todo estaba allí, dado. Como una característica típica de las tradiciones republicana y puritana, cualquier mediación era tenida engaño, una reminiscencia del orden anterior: a la política cortesana, al catolicismo, a Roma.

De tal modo el *como si* funcionaba en este espacio, que sus participantes rara vez se aludían entre sí por los nombres, hablando de “el hombre que tuvo la palabra antes de mí”, “el señor que está sentado frente a mí”, “en relación a lo que acaba de decir ahora mismo este señor”, o directamente despersonalizando las posiciones: “el principal argumento que se ha objetado ha sido...”, “el punto antes tratado”, “la postura de los Agitadores con respecto a...”. La

⁶El punto cumbre de este aprovisionamiento fue sin lugar a dudas *La partida de ajedrez* de Thomas Middleton.



Figura 1: Grabado de los debates de Putney: a la derecha, los “agitadores”; a la izquierda, los miembros del Consejo General; presidiendo la reunión, Oliver Cromwell.

despersonalización y el corrimiento de los vínculos privados estaban al servicio de la ficción de la imparcialidad –la palabra “partido” ya funcionaba, aunque señalando peyorativamente el comportamiento faccioso–: todo lo personal no solo ya no era político sino que era anti político. Este fue el síntoma reactivo de la *gentry* a la manera en la que la monarquía planteaba los términos de la política. Sin embargo, esta pretendida borrada del personalismo, a la que juega la representación del debate democrático, donde “cualquiera” puede tomar la palabra en pie de igualdad, será prontamente barrida por los restos de la vieja política, que aprenderá a conjugarse con el uso estratégico de la nueva justicia ascética para sobrevivir un lapso más de tiempo. Cromwell será el resultado exitoso de este híbrido: una república ascética que debe rendir culto a su persona, como si se tratase de la voluntad del pueblo encarnada.

Las condiciones generales de *New Model Army* eran muy particulares. Según Marco Revelli, “el Ejército contaba entre sus filas con un número extremadamente alto de soldados alfabetizados (cuatro de

cinco era seguramente la más alta medida porcentual hasta el momento conocida)” (D. de P. 2010, 15-16), y entre ellos había varios hombres con una formación universitaria, muchas veces en Derecho, lo que también explica la precisión de las intervenciones. Estos hombres eran los hijos de la revolución científica que había democratizado el conocimiento al destronar los grandes ejes de sentido medievales, y que podría definirse en palabras de Christopher Hill del siguiente modo:

La teoría de Copérnico había “democratizado el universo” al romper la estructura jerárquica de los cielos; Harvey “democratizó” el cuerpo al destronar al corazón. En la esfera de lo social, el método de Bacon llegó “lejos en la nivelación de los talentos dejando poco campo para desarrollar el individuo”. [...] La nueva filosofía experimental, tanto de Robert como de Bacon, volvió a todos los hombres iguales, como proclamaría poco después Hobbes. [...] Todo hombre podía ser su propio experto. De la misma manera, los radicales utilizaron la doctrina protestante del sacerdocio de los creyentes para justificar la predicación por legos, y no meramente por especialistas en formación universitaria. (Hill 1980, 115).

3 La propiedad en el programa democrático

Este profundo cambio de cosmovisión es el que puede explicar que un noble coronel, con las condecoraciones de grandes batallas y el respeto reverencial de sus tropas, como lo era Thomas Rainsborough, avalado por los juristas John Wildman y Maximilian Petty, exprese:

Pienso que el ser más pobre de Inglaterra tiene el mismo derecho a vivir que el más rico y por ello, señores, creo que está claro que cada hombre que tenga que vivir bajo un gobierno tiene primero que aceptar con su consentimiento a ese gobierno. Y mantengo que el hombre más pobre de Inglaterra no tiene la obligación de obedecer a un gobierno en el cual no ha participado de su construcción. (D. de P. 2010, 156).

Rainsborough, que pertenecía al ala más radical que existía en el momento, los *ranters*, apoyaba la moción de los *levellers* en el contexto de los debates, quienes basaban su embestida contra los monárquicos y “falsos parlamentaristas” en la defensa del voto universal masculino. El argumento, heredado por el contractualismo republicano, era sencillo: todo hombre que esté sometido a un gobierno debe dar su consentimiento explícito al mismo; de lo contrario, no está obligado a obedecerlo y el pacto es injusto porque no obliga a “todos”. De este modo, el modernizante y reaccionario “todos pactan” del iusnaturalismo hobbesiano invertía su signo y pasaba de ser una garantía de sumisión (un derecho del soberano) a un instrumento de presión popular (una obligación de la soberanía). La tesis era explosiva, más aún en el contexto de un general hablando con sus tropas. El contra-argumento no se hizo esperar: cuarenta años antes de que John Locke escribiese *El segundo tratado del gobierno civil*, la propiedad se erigió como el fundamento de todo contrato y el voto universal masculino pasó a verse como su ruina. Pero, a diferencia de lo que luego planteará Locke, el problema se traducía discursivamente al lugar que se le otorgaba a la ley y al derecho natural frente a la propiedad. Según Ireton (la mano derecha de Cromwell), el “derecho a todo” (derecho natural) era el que justificaba la ampliación –universal masculina– del derecho al voto, y por su carácter anárquico atentaba contra la propiedad, que era una convención artificial. Se trataba entonces de defender una propiedad (estática, ancestral, legal pero a la vez convenida y artificial) que se pretendía disociada del imperioso deseo de apropiación que digitaba el derecho natural. Para Ireton, el interés del Estado era la suma de los intereses particulares, y solo había interés particular relevante cuando el propietario tenía un ingreso superior a los cuarenta chelines, límite puesto para incluir claramente al estamento inferior pegado a la *gentry*: los *yeomen*⁷ (cuyo acceso a la tierra durante los Tudor, según James Harrington, había propiciado la crisis monárquica del ciclo siguiente⁸). Traducido en términos materiales: la innovación del brazo conservador permitía a lo sumo la incorporación política de los arrendatarios acaudalados,

⁷Los *yeomen* eran labradores acomodados, pequeños propietarios, que cultivaban su propia tierra y que provenían en sus orígenes de los ejércitos feudales.

⁸Harrington, James, *Oceana* (1656)

ingresando explícitamente un nuevo tipo de capital al juego político que ampliaba la vieja relación entre tierra y *nomos*, pero se negarían a abandonar el voto censitario bajo la idea ilustrada de que únicamente aquel sujeto que no dependiera de nadie más (económicamente) podía ser un ciudadano autónomo –idea que Rousseau reivindicará un siglo después. Ante esta contestación, los *levellers*, con Rainsborough como principal vocero, redoblaron la apuesta:

En lo que respecta a las tierras y ese tipo de haberes y otras cosas que pertenecen a los hombres, quisiera saber cómo se instituye que estas se establezcan como propiedad. Pero lo que niego es que pertenezcan más a un lord, a un señor o a otro hombre que a cualquier otro hombre del reino de Inglaterra. Si les pertenecen como propiedad, es gracias a una ley –también pienso que el derecho electoral viene dado por la ley del país– que es, bajo mi punto de vista, la más tiránica de la tierra. (D de P. 2010, 169).

Si la propiedad era una condición para votar, la propiedad debía sociabilizarse. Si la ley iba en contra de esto, la ley debía cambiarse. El eje del problema se adhirió rápidamente a una discusión subrepticia sobre la desaparición progresiva de las tierras comunales, y su impacto en la condición de hombres libres de las personas que eran expropiadas de sus medios de subsistencia. Estos sujetos, librados a su suerte, fueron asimilados por los agitadores a “esclavos” –no era la primera vez ni sería la última que esta unión semántica se prodigase. La propiedad no solo era una condición para votar entonces, era una condición de humanidad. Los no propietarios eran reclutados a la fuerza, al igual que los inmigrantes, los pobres de las parroquias y de los distintos espacios a donde la *Ley de pobres* (1572) los confinaba. A nadie se le ocurría reclutar así a los propietarios, “reclutan a los pobres plebeyos insignificantes para que vayan a matarse [unos a otros] para defenderlos a ellos” (D. de P. 2010, 155). La *Ley de pobres* reza:

[...] y si dicha persona es condenada por su estilo de vida como pícaro o vagabundo, luego de haber inquirido sobre su oficio, o por el testimonio de dos testigos honestos y creíbles, la misma será inmediatamente azotada y quemada a través del

cartilago de la oreja derecha con un hierro caliente, para que quede evidencia de su tipo de vida, y sea manifiesto castigo que se recibe por ella, con el juicio también se podrá proceder a la ejecución, salvo que alguna persona honesta en su caridad manifieste la voluntad de tomar al delincuente en su servicio por el siguiente año. (Arundell 1912, 39).

Rápidamente la responsabilidad cayó en las manos de la caridad eclesiástica con sus consabidos bemoles. La idea del cuerpo del pobre como el cuerpo de Cristo, que había tenido su apogeo en algunos periodos de la Edad Media, estaba en desuso, en su lugar la lógica del mercado marcaba a fuego el nuevo universo simbólico. Lo sorprendente de la rapidez de este cambio, que solo se puede explicar por la previa transformación de la aristocracia, por la pronta hegemonización de la opinión pública por la nueva clase de mercaderes terratenientes y, principalmente, por la Reforma, es la capacidad de adaptación de las mentalidades al espíritu del Capital invirtiendo, por ejemplo, el signo moral de la “propiedad” que había reinado por siglos en menos de cincuenta años. Christopher Hill nos dice:

A mediados del siglo XVI la idea de que los hombres pudiesen “disponer de sus posesiones a su antojo” era equivalente al ateísmo a juicio de Crowley; pero el individualismo (doctrina de la City, la llamó Dekker en 1612) pronto se hizo respetable a medida que los mercaderes de Londres iban insertando más y más partes del país en un mercado único. (Hill 1980b, 29).

En menos de un siglo se pasa de la propiedad omnimoda del rey a la propiedad privada y es la Reforma, aliada a las necesidades económico políticas, la que posibilita este radical viraje en la cosmovisión. En el Renacimiento tanto el humanismo como ciertas ramas hegemónicas del protestantismo fogonearon este cambio en la connotación moral de la propiedad, pasando esta a ser ella el estigma del éxito, un aporte a esta nueva patria construida atomísticamente por la suma de individuos, un fin que aseguraba el control político de ese súbdito⁹. A su vez, si

⁹Como sabemos desde Hobbes, al menos, los elementos más peligrosos para una comunidad organizada son, junto con los falsos profetas, los individuos a los que llama “fools” que se caracterizan por carecer de temores terrenales y que en muchos casos son personas que desprecian la propiedad privada.

el fundamento del Estado pasaba a estar en la familia propietaria “La autoridad del soberano se detiene en el umbral de la casa: *imperium* o *potestas* no deben confundirse con *dominium* o *propietas*” (Pippes 1999, 51). Esta diferenciación entre un tipo de poder y un tipo de propiedad políticos y otros privados, que cobró nuevos bríos a fines de siglo XVI, podría suponer en primera instancia el inicio de un límite ‘liberal’ al poder del soberano, o podría dar pie –esta distinción entre soberanía y propiedad privada– exactamente lo contrario, a la generación de sistemas autónomos e inconexos, así fue como lo leyó Carlos I cuando dijo que: “Su libertad (*liberty*) y sus libertades (*freedom*) consisten en tener como forma de gobierno aquellas leyes por las cuales su vida y sus propiedades sean fundamentalmente de ellos mismos. No consiste en que participen en la dirección política. Señores, eso es algo que no les compete.” (Guizot 1947, 198).

La propiedad, complementariamente, que durante toda la Edad media había sido representada casi exclusivamente por tierras y hombres, desde principio de siglo en los polos comerciales europeos significaba ‘capital’ y era tratado como un “activo personal” (Pippes 1999, 49). Así fue como, hacia 1580, se acuñó el sustantivo abstracto *ownership* para designar el carácter de propietario, con el sufijo *ship* quedaba señalado el estado del propietario del capital; con esto quedaba dicho que así como la autoría modificaba el carácter del individuo una vez que ha creado y su creación ha sido reconocida, del mismo modo la propiedad (*property*) modificaba el carácter del individuo una vez que se ha apropiado de algo –que pasa a ser propio– y esta ‘posesión’ es reconocida. Ambas acciones, con ingerencia del derecho y la ley natural, definían en sí a la persona, pasando a ser inherentes a ella. De tal modo, podríamos si quisiéramos, hacer una genealogía filológica, semejante a la que traza Skinner (2003) con la palabra estado, desde el momento en que dentro de *lo propio del estado* de una persona ingresa –junto con las características personales, físicas y emotivas, la libertad y la igualdad– la propiedad privada.

La revivificación de las discusiones en torno a ley natural (con su nueva faceta que sostenía la inviolabilidad de la propiedad privada) y al derecho natural (derecho a todo), en el marco revolucionario supusieron el golpe de gracia sobre la potestad del soberano. Cuando Guizot intenta explicar en su crónica las condiciones de posibilidad de

la revolución inglesa habla de dos reformas que se cruzan, la primera es, obviamente, la Reforma protestante y la segunda una reforma en el vínculo entre el rey y el pueblo, que empieza a trazar una irreversible distancia. El historiador francés escribe, muy acertadamente: “Las creencias religiosas necesitaban de los derechos políticos, y se empezó a investigar por qué se disfrutaban éstos, quién los usurpaba, *con qué título*, y qué medios deberían emplearse para recobrarlos.” (Guizot 1947, 32) Y agrega: “El que averigua los límites de los derechos de *un dueño* no tardará en investigar también su origen.” (Guizot 1947, 33)¹⁰.

La estructura económica y social de Inglaterra era diferente a la del resto de Europa, y estas diferencias se subrayaron por el intento de absolutización del poder monárquico, sin el cual buena parte de las transformaciones más radicales en la distribución de las tierras sería inexplicable. El monarca que apostó primero por un gobierno sin negociaciones parlamentarias fue Enrique XVII, quien para dar fin a las pujas internas no convocó al Parlamento los doce últimos años de su reinado (1497-1509). Esta decisión soberana le trajo aparejadas grandes consecuencias en la consecución de subsidios para sus estériles empresas militares, para poder hacerles frente comenzó la carrera en escalada de la venta de tierras, contrariando las leyes feudales e iniciando el proceso de cercamiento y privatización de la campiña inglesa, que tan afligidamente relata Thomas Moro en su *Utopía* (1515)¹¹. Este avance sobre las tierras comunales y vagamente delimitadas se eyectó cuando su sucesor, Enrique VIII, decidió librar su batalla contra el papado y auspició la venta de tierras eclesiásticas, que será –junto con la venta de cargos– el gran ingreso por fuera del Parlamento que los monarcas tendrán. Pero esta estrategia de financiamiento rápido supuso un desequilibrio de fuerzas interno muy grande a mediano plazo, ya que quienes compraban esas tierras no eran sino los propios nobles que poblaban un Parlamento cada vez más poderoso económicamente. La mayor compradora dentro de la estratificada nobleza fue la *gentry*, que copaba la Cámara de los

¹⁰La cursiva es mía.

¹¹ “Las ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dice, tan voraces y famélicas que devoran hasta los mismos hombres [...] Vemos, en efecto, a los nobles, los ricos y hasta los mismos abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se obtiene la lana más fina y más cara. No contentos con los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común no dejan ahora nada para cultivos. Lo cercan todo y, para ello, si es necesario derriban casas y destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de las ovejas.” (Moro 2010, 31)

Comunes. Según Guizot: “en 1628, al abrirse el Parlamento, la Cámara de los Comunes era tres veces más rica que la de los pares.” (Guizot 1947, 30).

Un escalón por debajo de los *pares* (la más alta nobleza, en la que habían recalado los antiguos barones) estaba la *gentry*. Junto con la *gentry*, la mayoría de los que ocupaban lugares en la Cámara de los Comunes eran los hijos menores de los *pares*, que quedaron fuera de la ley de herencia por primogenitura, o los hijos mayores que todavía no habían heredado su título. En tanto que la Cámara de los Lores, conformada por estos ex barones, ahora *pares*, en gran medida empobrecidos por las frustradas expediciones militares, coincidía prácticamente la corte del rey, siendo la resultante de la metamorfosis de los barones en cortesanos que había comenzado con Enrique VIII y se completó en el reinado de Isabel I. Estos hombres de la más alta aristocracia se habían convertido en los mayores garantes del poder monárquico, a diferencia del caso francés, ayudando a reforzar su carácter absoluto, a conseguir fondos y encargándose de moderar los cada vez más crispados humores de la Cámara de los Comunes; hasta que, producto de la impericia monárquica de los Estuardo y de la crítica (teo)política interna, esto no fue posible.

En la Inglaterra del siglo XVII según C. B. Macpherson “casi la mitad de los hombres eran trabajadores asalariados de tiempo completo; si se cuenta como asalariados a tiempo parcial a los labradores de aldea, la porción se aproxima a dos terceras partes” (Macpherson 2005, 68); según el milenarista Nathaniel Rich, que interviene en los debates: “en este país, una de cada cinco personas no poseen ningún interés permanente”. (D. de. P. 2010, 173) Por lo tanto, la pregunta directriz de los Debates se contextualiza arrojando como resultado la siguiente: ¿Qué era la justicia en una nación de esclavos?

En la misma tónica que Utopía de Thomas Moro, los diggers escribían: Esta libertad de poder plantar en los terrenos comunales tendrá el efecto de prevenir el robo, el hurto y el asesinato, y las cárceles no estarán tan llenas de presos; y así nos evitaremos ese espectáculo duro e impactante de ver tantos ahorcados como hay cada temporada. [...] ¿Qué necesidad tenemos de las leyes que habían de encarcelar,

azotar y ahorcar, para llevarlos los unos a los otros a la esclavitud? Y sabemos que ninguno de aquellos que están sometidos a esta ley justa se atreve a arrestar o esclavizar a su hermano a causa de objetos de la Tierra, porque la tierra fue hecha por nuestro Creador para ser un tesoro común. (D. de P. 2010, 140).

El espíritu democrático (de un humanismo aferrado al sufrimiento terrenal) que alentaba esta marcha abolicionista y socializante, que demandaba el derecho de que la nueva generación pueda rever las leyes que la rigen, sin necesidad de inventarse un pasado (Rainsborough era uno de los hombres que descreían del origen democrático de la *common law*¹², antes de la invasión normanda), encontraba su defensa en una lectura comunitarista de las Escrituras. La misma se basaba en una antropología social positiva que confiaba en el dictamen de la ley natural como garante de la regulación social, solo las condiciones inhumanas de existencia explicaban la maldad y la anarquía; por ende, propiedad y derecho podían convivir, si la propiedad era comunal:

Señor, afirmar que porque un hombre invoque el derecho natural de toda persona al voto, con el mismo argumento está participando de la destrucción del concepto de propiedad, supone olvidarse de la ley de Dios. La ley de Dios dice que existe la propiedad: ¿por qué entonces si no, habría dicho la ley “no robaréis”? (D. de. P. 2010, 165).

Ireton intentó rebatir en los mismos términos, reavivando la evidente determinación patriarcal de la Biblia, que tiene como cimiento la naturaleza corrompida de los sujetos. De allí que afirmara: “Pero la misma ley dice: ‘Honrarás a tu padre y a tu madre’, y esa misma ley afirma de forma paralela que el mismo mandamiento vale para todos aquellos que (en el país en el que vivimos) son nuestros gobernantes” (D. de. P. 2010, 168). Rainsborough contestó: “Yo tengo que saber quiénes son mis padres y necesito alguna distinción, de alguna característica, por la que Dios me insta a honrarlos” (D. de. P. 2010, 169). Este nuevo imperativo, que sutilmente desplaza la forma de la

¹²Es preciso tener en cuenta que “todo el derecho inglés era *common law*; el *common law* era la costumbre, y la costumbre descansaba en la presunción de inmemorialidad, la propiedad, la estructura social y el gobierno existían en tanto y en cuanto se encontraban definidos por el derecho y se presumía por ello que eran inmemoriales” (Pocock 2008, 421)

revelación como legitimación de la dominación tradicional, poniendo el foco en la posibilidad de interpretar y decidir los signos de la “paternidad” civil, como si se tratase de una meritocracia, es el síntoma cardinal del momento más álgido toda revolución: la liberadora y, a su vez, sobrecogedora sensación de orfandad. Sentimiento que tendrá en este caso un fin tiránico en la autoconsagración de Cromwell como Lord Protector, padre de una atrofiada república, y un fin conservador en la Restauración de la Gloriosa Revolución, de la mano de Guillermo de Orange. La disputa que tendrá lugar unas décadas después del *El segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689) de Locke contra *Patriarca* (escrito una década antes de los Debates, 1630, y publicado en 1680), de Robert Filmer, elaborará teórico-políticamente el cierre de esta sensación de orfandad revolucionaria: el padre civil es aquel que asegura la propiedad, único sentido de su existencia, y es removible si no cumple con esta función vital. Este será el último zarpazo que tanto la ficción moribunda del derecho divino de los reyes como las posibilidades radicales de la revolución recibirán.

4 Resonancias lockeanas y propiedad de sí

Eduardo Rinesi (2009) sostiene que Locke tuvo un sensible corrimiento desde cierto conservadurismo (que se puede observar en sus primeros textos sobre la tolerancia) al radicalismo republicano. Si bien esto es cierto, también lo es que cuando Locke vira su postura el pico de radicalización de la revolución civil había tocado su fin hacia ya un par de décadas, y que frente a las posiciones esgrimidas por lo que hoy llamaríamos “la izquierda” en los Debates de Putney Locke sería un moderado, y a veces un conservador. Estamos acostumbrados al Locke revolucionario como contestación al paternalismo del Antiguo Régimen, y esto efectivamente guarda cierta justicia histórica (la inherencia de propiedad del propio cuerpo y la extensión de la misma a las cosas mediante el trabajo, junto con la re verificación de distinción aristotélica entre el poder del padre y el del político, suponen argumentalmente un corte político determinante con el paternalismo estatal), pero esa tradición de discurso ha olvidado a los subversivos contemporáneos del joven Locke, bastante más corrosivos para el viejo orden, que ya estaban muertos cuando el filósofo se exilia. Rinesi,

deshilvanando la tradición de lectura de Locke como el padre del liberalismo, señala acertadamente que el filósofo inglés es, en ciertos puntos, más y, en otros puntos, menos que un liberal: más porque está a favor de la desobediencia civil, cosa que un liberal jamás aceptaría, y menos porque su fundamento nunca deja de ser la matriz teológica. Si bien es cierto, también, que el trasfondo teológico es tan inherente a la política de ese tiempo como la ética lo era en los tiempos de la *polis*, debemos reparar en los usos extremadamente diferenciales del lenguaje teológico –como ya hemos dicho–, admitiendo que el uso de Locke no es el más radical de sus contemporáneos exactamente sino el que mejor se acompañaba con el desarrollo del capital y con la idiosincrasia de la economía política inglesa. De hecho, Locke es el primer pensador que le impone a las trabas morales puritanas de consumo los dos puentes que el capitalismo necesitaba para legitimar moralmente su avance: la moneda, que asegura la acumulación de la propiedad sin que esta se eche a perder, y la laboriosidad, como habilitación a que los hombres “mas trabajadores” se queden con las tierras de “vagos y pependieros” (Locke 2002, 31). Con respecto a esto último, debemos decir que el carácter de propietario para Locke no solo define la situación subjetiva de libertad sino también supone una connotación diferencial estamentaria sobre el deber de los distintos individuos de educar al deseo subsumiéndolo a la fuerza moral de la racionalidad innata (ley natural). Es que Locke sostiene, en sus *Pensamientos sobre la educación* (1693), que la ley natural debe ser apoyada por la instrucción, a la vez que en sus términos afirma taxativamente “que un príncipe, un noble y el hijo de un caballero común debieran tener diferentes modos de crianza” (Locke 1986, 110), modos que respondan a los distintos tipos de herencias; por ende la ‘adquisición originaria’ de la propiedad define el nivel de obligación civil, “la propiedad es un fuerte vínculo para la obediencia del hombre” (Locke 1986, 111), y el carácter político del sujeto. Así la universalidad meritocrática del liberalismo se topa con la justificación de la predestinación del capital, y el espíritu educativo reformista de la ilustración inglesa reclama como condición de ‘salvación’ el milagro burgués. La posibilidad de acceder a la propiedad de sí para quienes solo forman parte de la comunidad política de forma tácita estaba determinada por el enriquecimiento.

Locke embiste contra la herencia del poder político, pero no contra la centralidad de la herencia de la propiedad privada en la conformación de un ciudadano, y si el deber moral (el vínculo cívico) de un caballero es distinto al de un noble ¿cómo podría un ‘juez imparcial’ hacer caso omiso de esos diferentes ‘valores’ aportados a la república? En este punto el argumento lockeano no distaba demasiado del de Ireton.

Cuando Locke escribe el último capítulo de *El segundo tratado* viene en el barco con Guillermo de Orange, los restos de la revolución ya han encontrado un “verdadero” padre –con las “distinciones” necesarias que pedía Rainsborough¹³. La revolución inglesa comenzó como una revolución de los santos y finalizó como una revolución burguesa, y solo eventualmente tuvo apoyo popular. Esto no quiere decir que el interés de los sectores insurrectos haya cambiado rotundamente –aunque, en efecto, hubo muchos corrimientos– sino que enunciativamente la revolución comenzó por autoproclamarse como parte del designio divino que buscaba la refundación de una comunidad corrompida, y se consolidó pregonando la primacía de los derechos ciudadanos de los propietarios (es decir, privilegios burgueses) por encima de los privilegios monárquicos. Este proceso fue más que un desplazamiento un acoplamiento, entre teología y capitalismo¹⁴, donde la primera queda sometida al segundo. Al comienzo del proceso se sostenía que una vez que se hubiese erigido un nuevo “padre civil” –como llamaban al gobernante los participantes del debate– acorde a la nueva Comunidad, la progenitura divina se expondría alcalina como el fin último de toda existencia. Como dijo el insurrecto capitán Merriman, “yo creo que cuando se resuelva este dilema edípico y se haya desatado este nudo gordiano, desenmascarando a los enemigos, se descubrirá que los dictámenes y principios del Espíritu divino son los mismos” (D. de P. 2010, 140). La búsqueda de la bienaventuranza eterna se planteaba, entonces, como el telón de fondo de toda la crisis, y la situación política como la herramienta de realización del misterioso plan divino.

¹³La sensación de orfandad queda superada cuando el poder revolucionario se reconoce a sí mismo y es reconocido como sistema dominante. Cuando la identidad de una de las partes se atribuye la características del todo. Entonces, deja de buscar instituirse para lograr expandirse relacionamente, es decir, a costa de los otros que componen su afuera. A la sazón, el único límite que le pone el capital a esta nueva entidad es la propiedad. Convertir a esta en el fundamento de su poder es la apuesta republicana, mucho antes que la apuesta liberal.

¹⁴De un modo mucho más contradictorio del relatado por Max Weber.

Una vez que la protección y el libre disfrute de la propiedad privada se explicitó como principio en la elección de este padre civil (que parecía entonces encarnarse en el Parlamento), en el exacto momento en el que peligraba su carácter privativo, el plan divino volvió a esgrimirse pero esta vez como un misterio aterrador y congelante, que odiaba la anarquía. Así como antes había que luchar por amor a dios, ahora había que bajar las armas por temor a su ira. El motivo del viraje: la consolidación de un poder político que coincidía con el poder económico de la clase dominante, el final soberano de la discusión sobre la propiedad.

Este temor, que es el principal argumento de dilatación que Cromwell utiliza en los debates, aparece también retóricamente expuesto como la resignación a la voluntad divina por Ireton: “confieso que para mí lo único que tiene importancia es esto [la voluntad de Dios]. Que haya o no un rey en Inglaterra, que haya o no igualdad en Inglaterra, para mí tiene la misma importancia que tendría la cosa más vana y fútil que podáis imaginar” (D. de P. 2010, 150). A esto Rainsborough contesta:

Recuerdo que este señor dijo, dirigiéndose a esta asamblea, que en ciertos casos no le habría importado que hubiera, o no, rey, igualdad o propiedad. Yo disiento de esto. A mí me importa mucho que haya o no rey, igualdad y propiedad: y pienso que, si no tenemos cuidado, muy pronto no tendremos ninguna de estas cosas. (D. de P. 2010, 160).

Cuando el ala radical se da cuenta de este nuevo viraje que pretende la desestimación teológica de la política llama a la rebelión, pero esta no pasa de las revueltas focalizadas. El campesinado no se alza, a pesar de que están en juego los restos de sus tierras comunales, y la llama revolucionaria nace y muere en la parte insurrecta del ejército.

En el marco de los Debates propiciados por dicho fragmento insurrecto, la discusión sobre la ‘naturalidad’, divina, de la propiedad tuvo también su lugar y dividió las aguas en dos. Por un lado, si la propiedad era por naturaleza divina –un don– era claramente inalienable, y correspondía: o rastrear (inventar) las largas líneas sucesorias de las Escrituras en las que se heredaba junto con el poder patriarcal la jurisdicción legítima del mismo (Filmer), o reclamar

la socialización de la tierra por derecho divino (Rainsborough). Por otro lado, si en cambio se reconocía que la propiedad era producto de un conjunto de convenciones contractuales: o dependía de la venia soberana (Hobbes), o estaba avalada por las costumbres era susceptible de ser re adjudicada o eliminada junto con la revisión contemporánea del pacto soberano de sujeción (Thomas Edwars). En realidad lo que se estaba discutiendo, en términos de justificación originaria, era lo que los juristas de fin de ese siglo traducirían esquemáticamente como la diferencia entre posesión y propiedad: el derecho al reconocimiento político del acto de apropiación (de todos o de algunos, de una vez y para siempre o sujeto a reasignaciones por las nuevas generaciones). Cuando Locke elabora su teoría de la apropiación, une una versión de la naturalidad divina de la propiedad –comunal– con la idea de que la misma solo puede ser asegurada mediante la administración contractual, una vez que se ha convertido en propiedad privada (gracias a la laboriosidad). Pero al hacer esta síntesis la propiedad ya no es natural sino cultural y lo que es inherente al hombre no es la propiedad sino el deseo de dominio que ha motivado al trabajo una vez que se ha saciado la necesidad.

Les he dicho que los niños aman la libertad, y consecuentemente, que deberían ser conducidos a hacer cosas apropiadas para ellos sin sentir impedimento alguno. Ahora les digo, ellos aman algo más y eso es el dominio: entre los hábitos más viciosos este es el primero y originario entre los que son comunes y naturales. (Locke 1986, 143).

Por ende, la disputa sobre la propiedad se desplazaba hacia la posibilidad cultural de encausar el deseo de dominio –avalado por ese derecho natural a todo– para legitimarlo políticamente, desnaturalizando lo que para Filmer era el origen de todo régimen político: la propiedad o dominio paternal¹⁵. En palabras foucaultianas: Locke introducía la idea del gobierno de sí para acceder al gobierno de los otros, dentro de una lógica que antes presentaba al derecho

¹⁵[...] la importancia que la propiedad revestía para Filmer era capital, como reconocía en sus *Observations upon Aristotle's Politics*: "los fundamentos del dominio y de la propiedad constituyen los principales principios del gobierno". La unidad de poder y la propiedad era un atributo esencial dentro de su sistema ya que la dependencia del súbdito del gobernante no era solo vista en términos de subordinación del hijo respecto al padre, sino del sometimiento del objeto de propiedad en relación a ella. (Lasalle Ruiz 2001, 183).

político de apropiación simplemente como un derecho inmemorial, y explicitaba lo que éste derecho a la propiedad suponía realmente: vida, libertad y bienes.

Locke escribe entre 1681 y 1689:

[...] cada hombre tiene la propiedad de su persona; y nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre esa propiedad. Podemos decir también que el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son auténticamente suyos. Cualquier cosa que saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, poniendo en esa cosa algo de su esfuerzo y agregando algo que es de sí mismo la convierte, por ello, en propiedad suya. (Locke 2002, 28).

No era la primera vez que el trabajo determinaba teóricamente la posesión (ya vimos el argumento de la izquierda de los Debate), pero sí era la primera vez que la primera oración cobraría bríos en el escenario inglés. Ahora bien, dentro de las preguntas al respecto que podríamos hacernos sobre este proceso de transformación de la naturaleza, al que Marx ha llamado trabajo y al que Locke ha llamado apropiación, nos quedaremos solo con una ¿en qué radicaba esa *propiedad de sí* si no era, como vimos antes, en la apropiación de algún tipo de capital, en la vehiculización legitimada del deseo de posesión? Es decir ¿qué lugar deja la propiedad, planteada como lo hace Locke y –como hemos visto– también su época, de pensar la propiedad de sí sin plantear como contrapartida el dominio de los otros (de esos otros, en particular, que escapan al borde de la ciudadanía plena)? Al respecto, por ejemplo, la teórica política feminista Carole Pateman, mostrando que el contractualismo no solo no escapa a este movimiento sino que lo eficientiza (al cambiar el poder paterno por un poder patriarcal regulado), ha declarado que:

Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto de intercambio. El contrato (sexual) es el vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho patriarcal. Pero si

las mujeres no toman parte del contrato original, si no pueden tomar parte, ¿por qué los teóricos clásicos del contrato (nuevamente a excepción de Hobbes) hacen del matrimonio y del contrato matrimonial parte de la condición natural? ¿Cómo puede suponerse, sin embargo, que seres que carecen de capacidad para realizar contratos siempre lleven a cabo este contrato? (Pateman 1995, 16).

5 Contexto y fin de la experiencia radical

El mismo año de los debates de Putney, Nápoles arde: durante diez días la ciudad queda sitiada por comerciantes, campesinos, esclavos y mujeres. La chispa la enciende un pescador, Masarniello, que se queja de los exuberantes impuestos, tras la implementación del virrey de una nueva gabela al comercio del limón. La protesta se expande por la ciudad. El descontento de la bolsa era un buen factor común para la leva, pero los reclamos se vigorizaron y politizaron: se quemaron palacios, registros fiscales y se abrieron las prisiones. La opresión de esclavos y mujeres se hizo sentir. Estas, encabezadas por la esposa y la hija de Masarniello, salen a protestar diciendo que se niegan a parir porque no quieren tener hijos que sean “esclavos” de las otras clases.

T.B. comparó a estas mujeres con Úrsula, el símbolo del desorden en Bartholomew Fair, de Ben Jonson. Una anciana que observaba a su hija negra sugería que esta y la hija blanca dejarán de mirarse escrutadoramente la una a la otra y, en vez de eso, mirarán a otro sitio, para ver qué sucede con todo el dinero y todas las tierras. (Linebaugh y Rediker 2010, 137).

Otro tipo de vínculo entre los géneros pareció, durante unos días, posible: esta era una nueva materialidad para la inasible propiedad de sí (*self-ownership*) de tantos hombres y mujeres. La misma posibilidad se avizoró entre los ranters, a los que pertenecía el coronel Rainsborough, quienes siguiendo la tradición animista, creían que dios estaba en todos los seres vivos, que había dado la naturaleza para el libre usufructo y que cualquier monopolio sobre la misma era un pecado contra él. Junto con la socialización de la propiedad y

la dilución del estado, esta secta planteaba que las mujeres tenían otro lugar, que los vínculos familiares y los roles de género eran variables, llegándole por ello el mote de libertinos. El ataque a la moralidad de las diferentes ramas del protestantismo como parte de la campaña política fue furibundo durante toda la revolución. La forma de descrédito en clave sexual, de la cual Middleton se recuesta en casi todas sus obras, cobra nuevos bríos y significados. Dicho descrédito, acompañado de la demonización de este otro libertino, “habilitaba”, entre otras atrocidades, la violación de las mujeres cuando se armaban las azoladas contra sus comunidades.

La diferencia entre privilegio y derecho fue explicitada tanto en la rebelión de Nápoles como en los debates de Putney; el lema era que no había derecho que no hubiese sido una usurpación de un privilegio de los gobernantes. A Inglaterra llegará de esta revuelta, dos años después (1649), una tragedia que resume muy bien la recepción reaccionaria del suceso político. La obra, de un autor del que solo quedan las iniciales (T.B.), se llama *La rebelión de Nápoles o la tragedia de Marssenello*, y desde el título se puede seguir el pedagógico juego que hilvana la trama de obra entre rebelión y tragedia. El pescador aparece ridiculizado, deseoso de liberarse de las gabelas para enriquecerse. Y el drama se termina por circunscribir a un conflicto privado que tiene a la hija mora del comerciante como objeto de deseo del virrey. Tanto la mujer de Marssenello como su hija acaban, convenientemente, muertas, mientras que el protagonista es despedazado por la “buena gente” que él mismo había llevado y que ahora lo mutila. La moraleja es simple y burda: la turba es mala e inconstante, al igual que las mujeres. La tragedia vuelve, como en el Medioevo, a ser solo el canto de la instructiva resignación providencial. Igualmente pedagógicas son las dos muertes que cierran en el ciclo revolucionario, en el año en el que se estrena la obra: la del rey Carlos I, cuyo cuerpo natural es asesinado por su cuerpo político, y la de Robert Lockyer, fusilado por orden de Cromwell, por exigir la paga de los soldados (como él) y el fin del reclutamiento obligatorio (los pobres, apenas vestidos y mal armados, eran enviados a su masacre en Irlanda). Sin embargo, ni este último asesinato ni el del coronel Rainsborough, que asumieron durante un tiempo el carácter de martirios, movilizaron a la población más que a sus multitudinarios funerales. La revolución inglesa, por

tanto, no fue en rigor una guerra de clases; se trató, en esencia, de un quiebre en el seno de una nobleza muy disímil entre sí y ese fue el motivo por el cual la discusión sobre la propiedad de la tierra y de sí tuvo una vida tan breve. El campesinado no se movilizó para que eso fuera distinto:

La revolución no fue ciertamente una guerra de los pobres contra los ricos, puesto que una de sus características más acentuadas fue la pasividad casi total de las masas rurales, de los arrendatarios y de los trabajadores agrícolas. En contraste con los levantamientos campesinos de las revoluciones francesa o rusa, o en la Francia y la Rusia del siglo XVII, los pobres del campo se mantuvieron en Inglaterra casi pasivos por completo a lo largo de las décadas de 1640 y 1650. (Stone 1984, 10).

No se moviliza porque es un campesinado reformado y porque nadie lo convoca abiertamente. Las facciones radicales del ejército tienen ideas políticas muy novedosas y progresistas pero no avizoran los instrumentos políticos necesarios para llevarlas adelante; son demócratas, no tienen una gran organización, ya que sus intereses muchas veces son muy disímiles y, principalmente, frágiles dado que su “enemigo” siempre es una pregunta abierta. No saben si oponerse o no a Cromwell, no saben si oponerse o no al Parlamento, y en esa indecisión son aniquilados. Una vez derrotada la rebelión interna y conseguida la correspondencia entre poder económico y privilegios políticos, estaba abierto el paso para conquistar Irlanda, para hacer la guerra contra los holandeses y españoles, para consolidar la conquista en Barbados, para ir por Jamaica y para abocarse abiertamente al rentable comercio de esclavos, uniendo África occidental con el Caribe.

6 Cierre

En un artículo de Perry Anderson se señalaba lo siguiente:

La monarquía inglesa fue restaurada en 1660 y, transcurridos otros cincuenta años, estaba debidamente instalada en su lugar una estable oligarquía aristocrática que duró hasta la

época de la Revolución Industrial. En ese desarrollo, la memoria del fomento radical de la república inglesa estaba completamente disipada. Ni la propia comunidad cromwelliana, ni los niveladores que habían luchado para democratizar el Estado revolucionario dejaron ningún vestigio duradero en la vida política británica. Los debates de Putney sólo fueron redescubiertos a fines del siglo XIX, y los programas niveladores fueron estudiados seriamente sólo en el presente siglo. Así como la revolución inglesa no dejó importantes instituciones, tampoco transmitió una herencia continua de ideas, perdurando como influencia activa en generaciones ulteriores. La razón de ello está no tanto en su derrota política sino en el cambio intelectual que ocurrió después de que ella terminó (Anderson 2013).

Esto explica, por ejemplo, que Karl Marx no citase los Debates como una fuente, a pesar de ser éstos una invaluable cantera para pensar las condiciones de la revolución. La ilustración inglesa, de la que Locke es quizás el exponente máximo, borró la experiencia radical y se abocó a la institucionalización de la Restauración, y en dicho proceso la propia simiente republicana del autor fue dejada de lado para la consagración del Padre del Liberalismo. Sin embargo, es necesario relativizar el hiato marcado por Anderson, dado que si bien es cierto que los debates como tales no se retomaron como ‘legado’ –junto con las propuestas más democratizantes de la propiedad– en el continente, no es menos cierto que cierta versión de la experiencia democrática niveladora tuvo su receptividad en la revolución norteamericana –así como en la propia conformación de las colonias, pensemos solo en el modelo de administración de la tierra de los *farmers*– y especialmente en la posterior disputa por el fin de la esclavitud.

La revolución de la noción de propiedad, mediante la pregunta por ¿qué es la libertad sin propiedad? –subida al proceso de resemantización del individuo poseedor/propietario en pleno tránsito hacia la Modernidad–, cristalizada en los debates de Putney, legó a la teoría política y al derecho constitucional del siglo XX un nuevo origen para pensar los límites de la ciudadanía moderna. En dicho origen, que se parece bastante a lo que Walter Benjamin indica como un origen

estallado –o a lo que Jacques Rancière considera como ‘la política’: una escena donde el reparto y la cuenta de las partes interactuantes son puestas en discusión–, el cuerpo se erigió como el bastión desde el cual pensar el litigio acerca de los derechos naturales y políticos sobre el mundo, acerca de lo que engloba, como presupuestos, el carácter mismo de ‘persona’. Es en ese punto que, como sostenían los *ranters* y los *levellers*, todo derecho suponía la confiscación de un privilegio, dado que ambas matrices (la de los derechos y la de los privilegios) se escinden entre sí –a menos que se travistan bajo un sistema de premios y castigos, como luego lo mostrará el utilitarismo. Es solo a partir de entonces que la propiedad de sí, explícitamente, contempla el derecho al usufructo del *nomos* de la tierra; es decir, no solo a los productos de la tierra como lo planteaban las diversas sectas comunitaristas, sino también al reconocimiento social de ese derecho a la tierra, que pasa a tener un valor en sí, dado que codifica un nuevo tipo de humanidad (un ser que puede asegurar, bajo un sistema de relativas certezas políticas, su vida, su libertad y sus bienes): la ciudadanía. Debemos también tener presente que este sistema de ciudadanía se construía en el mismo siglo en el que Hugo Grocio y Thomas Hobbes ubicaban a la relación entre Estados como una situación de guerra potencial permanente, por ende la extranjería –como antítesis de la ciudadanía– pasaba a ser una posición sumamente inestable, bajo ella solo se podía encontrar la del habitante sin propiedad, la del des-poseído.

La derrota del ala radical que llevó adelante los debates de Putney supuso el éxito de una idea de propiedad de sí que iba implícitamente anexada –como condición de posibilidad– a la del gobierno de los otros, una idea de propiedad que determinaba una libertad natural y civil negativa, un espacio de acción solo en el silencio de la ley propietaria y patriarcal, lo que suponía para la gran mayoría (asalariados, extranjeros, mujeres, etc.) una dificultosa libertad en los bordes de las parcelas y de las fronteras, en un mundo planteado como escaso, cercado y bélico.

Referencias

- AA. VV. (2010). Los debates de Putney, con prólogo de Revelli, Marco, Madrid: Capitán Swing.
- Anderson, Perry. (2013). "Las figuras del espejo", disponible on-line en: <https://kmarx.wordpress.com/2013/09/20/las-figuras-del-espejo-perry-anderson/> [visitado el 15/05/2015].
- Coss, Peter. (2003). *The origins of the English Gentry*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Gerald. A. (2001). *Self-ownership, freedom and equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Esdaille, Arundell. (1912). *The age of Elizabeth (1547-1603)*, Londres: G. Bell.
- Guizot, Françoise. (1947). *La revolución inglesa*, Buenos Aires: Aticus.
- Hill, Christopher. (1980). *De la reforma a la revolución industrial 1530-1780*, Barcelona: Ariel.
- Hill, Christopher. (1980b). *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, Barcelona, Crítica.
- Hobbes, Thomas. (2004). *Leviatán*, Buenos Aires: Losada.
- Hobbes, Thomas (2010), *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires: Hydra.
- Kantorowicz, Ernst. (1985). *Los dos cuerpos del rey*, Madrid: Alianza.
- Lasalle Ruiz, José María. (2001). *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Dykinson: Madrid.
- Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus. (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona: Crítica.
- Locke, John. (1986). *Pensamientos sobre la educación*, Madrid: Akal.
- Locke, John. (2002). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires: Ladosur.
- Macpherson, Crawford. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid: Trotta.
- Morgan, Edmund. (2006). *La invención del pueblo*, Siglo XXI: Buenos Aires.

- Moro, Thomas. (2010). *Utopía*, Buenos Aires: Aguilar.
- Munzer, Stephen. (1990). *A theory of property*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pateman, Carole. (1995). *El contrato sexual*, Barcelona: Anthropos.
- Pitkin, Hannah (1985), *El concepto de representación*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Pippes, Richard. (1999). *Libertad y propiedad*, Madrid: FCE.
- Pocock, John. G. A. (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos.
- Rinesi, Eduardo (ed.). (2009). *En el nombre de dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires: Gorla.
- Skinner, Quentin. (2003). *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires: Gorla.
- Stone, Lawrence (1984), "La Revolución Inglesa", en Roland Mousnier, John H. Elliott, J.W. Smit y Lawrence Stone (eds), *Revoluciones y rebeliones de la Europa Moderna*, Madrid: Alianza.
- Walzer, Michel (2008), *La revolución de los santos*, Buenos Aires: Katz.