

Ciudadanía americana: la búsqueda de la inclusión*

American Citizenship: The quest for inclusion

Judith Shklar

Cita recomendada:

Shklar, J. (2021). Ciudadanía americana: la búsqueda de la inclusión. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 21, pp. 357-391.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6354>

Recibido / received: 01/07/2021
Aceptado / accepted: 08/09/2021

Judith Shklar¹ es Doctora por la Universidad de Harvard, donde ocupa actualmente la cátedra John Cowles de Ciencias Políticas, y en la que enseña teoría política moderna europea y americana desde 1957. Ha sido profesora en la Cátedra Pitt de Historia e Instituciones estadounidenses en Cambridge; ha impartido las conferencias Carlyle en Oxford y las Conferencias Storrs en la Facultad de Derecho de Yale. Asimismo, ha sido MacArthur Fellow, profesora visitante en el All Soul's College de Oxford. Es autora de *After Utopia* (1957); *Legalism* (1964); *Men and Citizens*, sobre Rousseau (1972); *Freedom and Independence*, sobre Hegel (1979); *Ordinary Vices* (1985); *Montesquieu* (1987); y *The Faces of Injustice* (de próxima publicación).

* Traducción de Paloma de la Nuez. Agradezco a Paula de la Nuez la revisión de esta traducción.

Este texto corresponde a las Conferencias Tanner sobre valores humanos, celebradas en la Universidad de Utah el 1 y 2 de mayo de 1989. Una versión corregida y ligeramente aumentada de esta conferencia fue publicada en Harvard University Press. Sin embargo, el texto que presentamos aquí es el de la conferencia original que J. Shklar pronunció en la Universidad de Utah, institución que, amablemente, nos ha permitido reproducirla y traducirla al español.

Este trabajo se ha realizado en el marco del "Programa Interuniversitario en Cultura de la Legalidad (ON TRUST-CM)" "H2019/HUM-5699, financiado por la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo" y del proyecto "Teorías de la Justicia y Derecho global de los derechos humanos [JUSGLOBAL]" (PID2019-107172RB-I00 / AEI / 10.13039/501100011033), financiado por la Agencia Estatal de Investigación..

¹ Nota de la traductora: Judith Shklar nació en Riga en 1928 y murió en Boston en 1992. Evidentemente, este texto de presentación fue el que se preparó con motivo de su conferencia en 1989. Por otro lado, como indicamos en la introducción al presente texto, algunas de las obras de Shklar citadas aquí están ya traducidas al español. Véase la bibliografía final.



I. Votar

(Me gustaría agradecer a mis colegas Michael Sandel y Sidney Verba su ayuda con estas conferencias).

No existe una noción más fundamental en política que la noción de ciudadanía y ninguna más variable en la historia o más rebatida en la teoría. En América, en principio ha sido siempre democrática, pero solo en principio. Las primeras y más radicales exigencias de libertad e igualdad política se plantearon en contraposición a la esclavitud, la forma más extrema de servidumbre, cuyas consecuencias siguen acosándonos. La igualdad de derechos políticos, que es la primera marca de la ciudadanía americana, fue proclamada en la presencia aceptada de su absoluta negación. Su segunda característica, el abierto rechazo de los privilegios hereditarios, no fue más fácil de conseguir en la práctica y por la misma razón. La esclavitud es una condición heredada.

Desde la época colonial, la dignidad del trabajo y de los logros personales, así como el desprecio por la ociosidad aristocrática, se hallaban en el centro mismo de la autoidentificación cívica americana. La oportunidad de trabajar y de cobrar una merecida gratificación por la labor desempeñada era un derecho social porque era una fuente primordial de respeto público. No obstante, se consideraba así no solo porque suponía una desafiante desviación cultural y moral respecto del corrupto pasado europeo, sino también porque el trabajo remunerado separaba al hombre libre del esclavo.

En estas condiciones, la ciudadanía en América nunca ha sido solo una cuestión de acción y empoderamiento; también ha sido siempre una cuestión de posición social. Evito la palabra *estatus* porque ha adquirido un significado peyorativo, así que en su lugar hablaré de la *posición* de los ciudadanos². Sin duda, *posición* es un concepto vago, que implica una sensación sobre el lugar que ocupa uno en una sociedad jerárquica; pero la mayoría de los americanos parece tener una idea lo suficientemente clara de lo que significa, y su relativa posición social, definida por los ingresos, la profesión y la educación, tiene para ellos cierta importancia. También saben que la preocupación por su posición social no es del todo compatible con su reconocido credo democrático. A menudo tienden a resolver el conflicto entre conducta e ideología convenciéndose a sí mismos de que en realidad hay menos exclusividad y consciencia del estatus de la que solía haber en el pasado (Coleman y Rainwater, 1978). No obstante, no es fácil de reconciliar la exigencia igualitaria de «respeto» con la posición en los estratos sociales más altos o más bajos. La afirmación de que los ciudadanos de una democracia tienen derecho al «respeto» salvo que lo pierdan debido a sus propios actos inaceptables, no es ninguna trivialidad. Por el contrario, se trata de una creencia muy preciada y para comprender lo importante que ha sido siempre, se debe escuchar a aquellos americanos que se han visto privados de ese respeto.

La importancia de los dos grandes emblemas de la posición pública, el voto y la oportunidad de ganarse el sustento, parece más clara para estos hombres y mujeres excluidos; ellos han considerado el voto y el ganarse el sustento no solo como la capacidad de promover sus intereses y hacer dinero; lo han entendido como los

² Nota de la traductora: Efectivamente –como señala la autora– «posición» es un concepto vago también en español, de modo que, en ocasiones y según el contexto, hemos optado por añadir el adjetivo «pública» o «política» para referirse al estado o la posición que una persona ocupa en la sociedad y/o en la comunidad política.

atributos de una ciudadanía americana. Y las personas a las que no se les conceden estos signos de dignidad cívica se sienten no solo impotentes y pobres, sino deshonradas. Sufren también el desprecio de sus conciudadanos. Así, la lucha por la ciudadanía en América ha sido, de forma abrumadora, una exigencia de inclusión en la política, un esfuerzo por derribar barreras excluyentes al reconocimiento, más que una aspiración a la participación cívica entendida como una actividad profundamente envolvente.

En estas conferencias, trataré de dar cuenta de la ciudadanía desde la perspectiva de hombres y mujeres dependientes y privados del derecho al voto y, al tener en cuenta sus aspiraciones, espero desarrollar una explicación históricamente más realista de la ciudadanía americana y su significado que las versiones idealizadas que se han ofrecido, sobre todo por parte de los teóricos de la democracia participativa. Sin embargo, al hacer hincapié en el carácter único de la ciudadanía americana, no tengo la intención de incidir en lo que a menudo se denomina «excepcionalísimo americano». Más bien, pretendo reflexionar sobre la peculiaridad de una democracia que no ha tenido que luchar simplemente con un pasado europeo distante y no igualitario, sino también con sus propias creencias e instituciones infinitamente más despóticas.

La moderna ciudadanía democrática era en sí misma, como mostraré en breve, un nuevo punto de partida del pensamiento político, pero la igualdad política tan íntimamente entrelazada con la esclavitud ha sido doblemente complicada. Quizá tampoco esta combinación haya sido enteramente conocida o reconocida. Sin duda, el más famoso de todos los relatos sobre la ciudadanía, el de Aristóteles, se creó para una sociedad esclavista, pero apenas era democrático ni en su naturaleza ni en su propósito. Tras desestimar el mero nacimiento y residencia por inadecuados, definió la ciudadanía como el hecho de gobernar y ser gobernado. Puede decirse que solo unos pocos ciudadanos están capacitados para tales actividades, o para la perfecta educación que es el fin verdadero de la política. Esta es una definición sumamente excluyente, puesto que idealmente solo los hombres que cuenten con los medios materiales y que hayan sido educados para dedicarse al ocio pueden alcanzar tal ciudadanía. Las mujeres y los esclavos existen exclusivamente para servirlos en el ámbito doméstico. Aún más, como la mayor parte de los trabajos son degradantes, nadie que trabaje puede ser apto para la libertad. Solo los libres y de buena cuna pueden ser auténticos ciudadanos, aunque en realidad todos los demás no estén esclavizados.

Esta es una ciudadanía para miembros de una clase de amos que sienten verdadera afinidad entre sí y que pueden dedicar su tiempo a discutir entre ellos sobre los grandes asuntos de la política, especialmente la guerra, la paz y las alianzas, así como sobre los gastos internos para estas y otras grandes empresas públicas. La ciudadanía aristotélica es una mezcla de formación del carácter y actividad pública entre caballeros bien educados con mucho tiempo libre (Aristóteles, libros 1 y 7). Es un ideal que ha cautivado a los admiradores de Atenas a través de los tiempos y, no en menor medida, a aquellos americanos que nos proponen una democracia participativa directa, olvidando precisamente lo excluyente que la ciudadanía educativa ha de ser según el modelo aristotélico, que premia la cohesión entre los ciudadanos plenamente activos (Arendt, 1958). Por mucho que haya estimulado la imaginación intelectual, el ciudadano aristotélico como gobernante no ha repercutido mucho en los americanos, puesto que hasta los dueños de esclavos profesaban unos valores mucho más individualistas e igualitarios.

El perdurable atractivo de la visión aristotélica de la democracia participativa reside en su relato de la práctica de la ciudadanía y la importancia de la actividad



política en la vida diaria de los ciudadanos. No se alega que la distribución de la ciudadanía fuera democrática, pues la inmensa mayoría de las personas así gobernada se hallaba excluida de toda actividad pública, o estaba esclavizada, sino que los privilegiados disfrutaban de una forma perfecta de actividad democrática. Los americanos privados del derecho al voto no han exigido esta clase de ciudadanía; han reclamado algo bastante diferente, que la ciudadanía se distribuya equitativamente de modo que su posición pueda ser también reconocida y sus intereses defendidos y promovidos. Por consiguiente, el llamamiento a una democracia participativa podría distar mucho de ser democrático, puesto que no se corresponde con las aspiraciones de la mayoría de los americanos en la actualidad, como tampoco nunca lo ha hecho en el pasado.

Bastante diferente y de mucha mayor relevancia para América es el ciudadano en cuanto soldado. Maquiavelo ha sido justamente reconocido como el más perfecto defensor moderno de este ideal. Su ciudadano ideal es un modelo de virtud patriótica, dotado de todas las cualidades militares de disposición para la lucha y para el sacrificio de sus intereses personales en aras de la gloria militar de su tierra natal. La avaricia y aquellos rasgos de personalidad más amables, ridiculizados como característicamente femeninos, son execrados por considerarse corruptos, precisamente porque interfieren con la verdadera vocación del ciudadano, la preparación militar y la devoción a la gloria. A tal fin, debe haber buenas leyes, así como buenas armas, y de los ciudadanos virtuosos puede esperarse que apoyen ambas, a diferencia de las clases privilegiadas, que tienden de forma natural a la corrupción en favor de sus intereses (Skinner, 1981).

En todas las guerras, los jóvenes americanos llegaron a albergar algunos de estos sentimientos, y preguntaban si hombres lo suficientemente buenos para servir a su país en la guerra no estaban igualmente capacitados para ser ciudadanos de pleno derecho. De hecho, ¿no estaban ellos en mejores condiciones para desempeñar los deberes de la ciudadanía que aquellos que no habían desplegado un valor militar comparable? Para muchos americanos, el soldado virtuoso era el hombre más adecuado para ser ciudadano de un orden genuinamente republicano. No obstante, esta no era una noción de virtud cívica universalmente compartida, y de hecho muchos americanos han rechazado siempre la premisa de que los ciudadanos debían probar su virtud para poder votar. Los derechos no dependen de eso.

Nada podría estar más alejado de estas formas de ciudadanía fundamentalmente activas que el ciudadano como súbdito leal. Jean Bodin y Thomas Hobbes no solo fueron apologistas del absolutismo monárquico sino diseñadores de un orden político que se proponía satisfacer las necesidades más inmediatas de la gente corriente: mínima seguridad frente a la conquista, la guerra civil, la anarquía, y la violencia privada. El súbdito renuncia a todas las pretensiones de autoridad legislativa y recibe a cambio seguridad e incluso prosperidad. Según Hobbes, este estado de cosas fue contractualmente establecido por hombres racionales y debe ser aquello que las personas desean siempre por encima de todo y pueden lograr si entienden las causas y las consecuencias de la ausencia de leyes. Los monarcas absolutos no son una amenaza para ellos, hasta un Nerón acabó solo con los cortesanos que lo rodeaban. La soberanía consiste en hacer leyes y ejecutarlas, y la ciudadanía alcanza su apogeo cuando los súbditos entienden por qué deberían obedecer, y así lo hacen invariablemente, salvo que sus vidas se vean amenazadas, momento en el cual dejan de ser súbditos. Hasta ese momento extremo, los súbditos-ciudadanos son en un sentido parecidos e iguales, todos son súbditos de un soberano (Hobbes, 1949, pp. 86, 114-115 y 119-120).

El consentimiento no necesita jugar un papel significativo en el ejercicio de la soberanía. Desde el punto de vista más convencional de Bodin, ser súbdito es algo natural y puede ser muy inclusivo. Les sucede a los hijos de los nativos nacidos en un Estado dado y puede adquirirse por «naturalización» e imitación de la naturaleza, presumiblemente, en cuyo caso el consentimiento sustituye al azar del nacimiento. El ciudadano de Bodin es «un súbdito libre que está sujeto a la soberanía de otro». No obstante, la ciudadanía no es solamente un atributo de residencia.

Lo que cuenta es estar «bajo el poder de mando de otro». En opinión de Bodin, la definición de Aristóteles era «pobre y defectuosa» porque gobernar es una función de príncipes, mientras que los ciudadanos se caracterizan por el disfrute de los derechos y privilegios legalmente otorgados. Se insinúa que un juicio justo es uno de esos derechos, pero la libertad para dejar el país no lo es. El ciudadano-súbdito natural debe obediencia al soberano; este, a su vez, le debe «instrucción, justicia y defensa». El ciudadano es un súbdito protegido. El hombre y el ciudadano son idénticos; ninguna cualidad especial distingue a este último. Es un contribuyente. No se requiere de ninguna cualidad moral, ya sea natural o aprendida. Eso hace de la exclusión y la inclusión un asunto legal.

Menos filosófico que Hobbes, Bodin puede presumir de ser el verdadero inventor del Estado moderno y de su limitada, pero en esencia equitativa e inclusiva noción de ciudadanía (Bodin, 1962, pp. 46-63). Sin duda, en el temprano Estado moderno los súbditos eran iguales solo ante el soberano y prevalecían enormes desigualdades de casta, posición política, poder y riqueza. Con el declive de la soberanía monárquica, no obstante, las implicaciones igualitarias de la doctrina de Hobbes y Bodin se hicieron evidentes y se desarrollaron especialmente en Francia.

Por mucho que los vituperara, Rousseau, el más coherente de los teóricos de la ciudadanía democrática, debía mucho a Hobbes y Bodin. Su ciudadano no es, desde luego, uno que gobierne. Los magistrados lo gobiernan a él, pero él sí legisla, y de ese modo es tanto soberano como súbdito. Al celebrar un contrato moralmente transformador, queda capacitado para hacer y mantener las normas que establecen las condiciones de ciudadanía y que lo liberan de la dependencia personal respecto de otras personas. No todo el mundo puede satisfacer estos requisitos tan estrictos para la ciudadanía. Por supuesto, las mujeres deben ser excluidas, porque psicológicamente son muy poderosas y demasiado dominantes para que se les permita compartir la autoridad política. Sin embargo, su retrato de un ciudadano perfecto es el de una mujer, una madre de Esparta que se apresura a dar las gracias por la victoria en una batalla en la que todos sus hijos han muerto. Llegar a forjar ese carácter claramente requiere de una educación y un refuerzo incesantes y eso es justamente lo que Rousseau contemplaba.

Cuando los hombres se convierten en ciudadanos, adquieren no solo una propiedad legalmente protegida, sino también una conciencia pública, una voluntad general que a menudo debe estar en desacuerdo con la voluntad parcial, personal. Y dado que la ciudadanía republicana es tan enteramente dependiente de los estados de ánimo, debe condicionar tanto las creencias de los ciudadanos como rechazar a los hombres que profesan opiniones religiosas incívicas. La xenofobia es útil, al tiempo que han de evitarse todas las manifestaciones de intelectualismo en una sociedad de campesinos-patriotas. Las diferencias excesivas en la riqueza invitan a la dependencia de los ricos respecto de los servicios de los pobres y a la dependencia de los pobres respecto de los favores de los ricos. Este ciudadano, a diferencia del súbdito de Hobbes y Bodin, espera algo más que la mera tranquilidad; exige una independencia legalmente asegurada e igualdad de derechos políticos. Como uno «que comparte el poder soberano», no puede estar representado sino que debe

actuar por sí mismo legislando. Y cuando no acata las leyes que se ha dado a sí mismo, solo se le «obliga a ser libre», incluso recibiendo la pena capital, puesto que no es más que un requisito legal que él mismo acordó imponer por igual a todos los ciudadanos. El ciudadano que infringe la ley es realmente un traidor.

En una república, el ciudadano puede participar en la elección de magistrados, pero Rousseau supo ver enseguida que este derecho se hallaba diluido, al igual que lo había estado en Roma, por la votación a viva voz en asambleas tribales. En una democracia perfecta, bastaría con el voto de todos. Estas previsiones son enteramente compatibles con exclusiones por motivos de deficiencia moral y falta de vigor cívico. En su plan para Córcega, solo los terratenientes, hombres maduros que hubieran tenido dos hijos, cumplían los requisitos para poder votar (Rousseau, 1969, p. 249; 1969a, libro 1: capítulos 6, 7 y 8; libro 2: capítulos 4, 5 y 11; libro 3: capítulos 9, 14 y 15; libro 4: capítulos 2 y 3; 1969b, p. 919). Esta es sin duda una ciudadanía para los virtuosos y en la retórica de los antifederalistas encontró un lugar en la política americana del siglo XVIII, en la que sigue teniendo sus admiradores entre los defensores de la democracia participativa³. Además, como legislador con derecho al voto, el ciudadano soberano de Rousseau ocupa claramente su lugar en cualquier teoría de la democracia, incluso si los americanos no han estado nunca preparados para emprender el plan radical de educación constante que se requiere para mantener al ciudadano tan virtuoso como Rousseau pensaba que debía ser, si la voluntad general y la igualdad cívica debían prevalecer.

Un punto de vista sobre la ciudadanía mucho menos estricto y más adaptado a la era moderna es la noción de «ciudadano-propietario», tal como lo denominó Turgot (cit. Baker, 1975, p. 208). Llegó a América en la versión anterior de Locke. De este ciudadano se espera en general que posea bienes externos, pero esto no es lógicamente necesario. Lo que debe ser capaz de reclamar es la propiedad sobre sí mismo; no debe ser un esclavo. Su vida y las posesiones que la sostienen no están seguras salvo que se encuentren legalmente protegidas, y para asegurarse de que este sea el caso, el ciudadano-propietario debe estar representado en los órganos legislativos. De lo contrario, puede verse arruinado por los impuestos u otras medidas confiscatorias.

El ciudadano es un elector y un contribuyente. El acceso a la ciudadanía podría estar abierto a tan solo unos pocos hombres, pero tales limitaciones no eran inherentes a la idea misma del ciudadano-propietario, aunque inicialmente sí imponía un acceso limitado a la ciudadanía. La mayoría de los americanos del siglo XVIII estaban de acuerdo con Blackstone en que el requisito de tener propiedades para poder votar era razonable para «excluir a aquellas personas de condición tan miserable que podría considerarse que no tienen voluntad propia» (cit. Williamson, 1960, p. 11). No obstante, la Declaración de Independencia habla solo de los derechos a «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad» de todos los hombres, y del consentimiento de los gobernados, y había de ser el fundamento sobre el que se apoyarían todos los americanos contrarios a la exclusión de la ciudadanía. La estabilidad moral que se obtenía de la propiedad era la argumentación más sólida de sus adversarios. Ambas partes, sin embargo, aceptaban la importancia de la «independencia» para la ciudadanía.

Gobernar, el valor militar, el ser súbdito por nacimiento o consentimiento, el legislar directamente o a través de representantes, poseer propiedad: estos son simplemente los requisitos más celebrados para la ciudadanía, y no la suma de

³ En la única mención directa de Rousseau en la literatura panfletaria de 1787, se cita con aprobación y de forma significativa su argumentación en contra de la representación (Storing, 1981, pp. 250-254).

aquellos que conocen los estudiantes de la teoría política. Los he mencionado en parte como trasfondo del pensamiento americano sobre la ciudadanía, pero sobre todo para resaltar lo distintiva que ha sido. Ninguna teoría históricamente significativa sobre la ciudadanía es, en principio, incompatible con la exclusión de grandes grupos de personas, pero la teoría de los derechos naturales hace muy difícil encontrar buenas razones para excluir a nadie de la plena pertenencia política en una república moderna. El racismo y el sexismo han tenido que hacer casi todo ese trabajo de rechazo y a medida que cedían el paso a la realidad, las barreras debían venirse abajo poco a poco.

La inherente lógica política de la democracia representativa americana, basada desde el principio en la igualdad política, ha hecho extremadamente intensa la lucha por el voto. Toda la retórica de la Revolución proclamaba que el único gobierno legítimo era el que se basaba en la elección por las mayorías numéricas de «Nosotros, el Pueblo» y en el rechazo de cualquier otra forma de representación. Los que exigían el voto no se enfrentaban a los principios aristocráticos o monárquicos de gobierno sino a una democracia representativa que falsamente les atribuía deficiencias personales, con el fin de tratarlos como a seres inferiores a «Nosotros, el Pueblo».

Eso no es todo. La fácil aceptación en época temprana del voto como expresión de intereses y preferencias personales hizo a la ciudadanía independiente de la virtud. Se trataba más de un acto de autopromoción que de autosacrificio, como Alexander Hamilton ciertamente reconoció en su famoso relato sobre cómo funcionaban las elecciones y cómo se esperaba que lo hicieran en una sociedad libre (1961, núm. 35). Gobernar, combatir y hacer leyes son todas ellas actividades cívicas, y así también lo es votar para proteger los intereses de uno, pero el voto solo puede ser ejercido por todos y cada uno porque todos los hombres tienen intereses, y no existe ninguna razón obvia para excluir a nadie de la ciudadanía, puesto que no se espera de nadie que demuestre ser virtuoso para poder cumplir con los requisitos electorales. En realidad, el súbdito-ciudadano no necesita ser tampoco particularmente patriótico, pero no hace absolutamente nada excepto obedecer. Encuentra su lugar en la sociedad civil, no en la esfera pública, aunque no es un esclavo, como Hobbes se apresuró a señalar (Hobbes, 1949, p. 110). Sin embargo, cuando se dice que toda persona tiene derechos que proteger e intereses que promover como ciudadano, entonces la exclusión de la vida pública es una negación de su personalidad cívica y de su dignidad social. De hecho, la Revolución americana se combatió en gran medida como protesta contra tales condiciones políticas.

A menudo se ha señalado que en los años previos a la Revolución se quejaban enseguida los americanos de ser poco menos que esclavos si el gobierno británico no satisfacía sus exigencias. En parte, esta retórica se tomaba prestada de fuentes inglesas, pero tal como señalaron muchos contemporáneos, el significado de la palabra *esclavo* en América no era una simple metáfora de una independencia política mermada. Significa algo mucho más concreto, la situación real de la mayoría de los negros americanos. Y que esto era una pesadilla, aunque no una probabilidad, para los blancos de América, se debía al menos en parte a la situación de los sirvientes contratados⁴, que, si bien en condiciones mucho mejores que las de los esclavos negros, se hallaban lo bastante cercanos a ellos para grabar en la mente de muchos el terror de la esclavitud (Bailyn, 1967 y Morgan, 1975). Bien podría colmar de desprecio el Dr. Johnson a la ideología liberal y las pretensiones de los dueños de

⁴ Nota de la traductora: «*Indentured servants*», en el original. Se refiere a las personas que se comprometían a trabajar para otros durante un tiempo determinado a cambio del pago de los gastos del viaje, mantenimiento y alojamiento.

esclavos, pero como Edmund Burke observó, ambas se hallaban íntimamente relacionadas.

En su famoso discurso sobre el conflicto americano, Burke dirigió su atención hacia las peculiaridades de la cultura local: En «Virginia y las Carolinas –observó–, tienen una multitud de esclavos. En cualquier parte del mundo donde este es el caso, aquellos que son libres son, con mucho, los más orgullosos y celosos de su libertad. La libertad es para ellos no solo un disfrute, sino un tipo de rango o privilegio. En gente así, la altanería del dominio se combina con el espíritu de libertad, la fortalece y la vuelve invencible» (Burke, 1881, pp. 123-124). O como lo expresa Edmund Morgan, un historiador contemporáneo: «Los virginianos pueden haber sentido un especial aprecio por la libertad tan estimada por los republicanos porque veían a diario cómo era la vida sin ella» (Morgan, 1975, p. 376). Y así los americanos veían esclavitud por todas partes, en cualquier disminución de lo que consideraban sus derechos.

Sin duda, la mezcla sureña de extremos tiene un perfecto sentido psicológico. Pero desde un punto de vista moral y político, es incoherente y así lo vieron los panfletistas de Nueva Inglaterra, especialmente el más famoso de ellos, James Otis. Los colonos «serían hombres, ciudadanos y súbditos británicos al fin y al cabo. Ningún acto del Parlamento (...) puede hacer esclavos; ni a uno ni a dos millones de la comunidad política. [Los] colonos, blancos y negros nacidos aquí, son súbditos británicos nacidos libres, y con todos los derechos civiles de estos» (Otis, 1967, pp. 20-40). Aquí, la lógica de la libertad es entendida de una manera única. Quizá fuera su aislamiento intelectual la causa de que Otis terminara sus días en un manicomio. Ciertamente, adoptó la común retórica republicana de esclavitud o libertad, pero al invocar a los hombres negros y su destino, dejó claro que él, al menos, sabía exactamente lo que significaba la esclavitud.

Precisamente porque Otis no usaba la palabra *esclavitud* a la ligera sino en su exacto significado, la identificación que hace de su propia situación con aquella parece una exageración particularmente disparatada. Al fin y al cabo, él no corría ningún peligro de ser comprado o vendido. No obstante, puesto que se quejaba no solo de tener menos poder político e influencia que otros ingleses sino también de una pérdida de posición social, de ser degradado, su uso de la palabra *esclavo* producía un buen efecto retórico. Pues hay dos elementos bastante diferenciados en su ataque al Parlamento. Él quería que los angloamericanos estuvieran representados en el Parlamento en los mismos términos «virtuales» que los ingleses europeos, porque de lo contrario sus intereses no se hallarían adecuadamente protegidos y se les podría controlar y cobrar impuestos de un modo inaceptable. Esta es la representación, es decir, la plena ciudadanía en el Imperio británico, como un medio para conseguir un fin, para perseguir los propios intereses como una forma de actividad política continuada. El segundo elemento se refería a que tener voz en el Parlamento era una cuestión de prestigio, de reconocimiento público.

Otis no exigía una representación igualitaria o un sufragio más amplio; parecía estar satisfecho con el imperante sistema inglés de representación sumamente desigual. Pero sí se sintió humillado por ser excluido completamente, como americano, de un modo en que en Inglaterra hombres como él no lo eran. Tenían representantes por los que no podrían haber votado personalmente, pero que eran elegidos por miembros de su clase y de su localidad. Además, eventualmente podrían convertirse en electores. Como americano, él no tendría nunca voz y por tanto contaba menos que otros ingleses.

La generación de la Revolución pronto rechazaría la representación virtual en favor del sistema electoral local, mucho más popular, y al hacerlo, se hicieron oír las

mismas dos notas. Los colonos debían ser escuchados y atendidos. Si los colonos han de obedecer al Parlamento, entonces deben asegurarse de que tales leyes se hagan a favor de sus intereses y por hombres que entiendan y estén bien informados sobre ellos. «Con respecto al Parlamento, es posible que puedan haber sido malinformados y engañados». Con representación local, «ambos países [tendrían] un conocimiento exhaustivo de los intereses de cada uno» (Dulany, 1967, pp. 95-107). Y en este contexto, el conocimiento significaba peso político.

Si bien existían requisitos de propiedad para poder votar, en las colonias americanas la representación era real y no virtual. La mayoría de los hombres tenía derecho al voto y ser representado significaba tener a alguien que hablara por ellos, pero también se trataba de estar allí, de ser escuchado, de contar, de tener la sensación de «ser realmente alguien» como diría un votante negro muchos años después (Lawson, 1976, p. 286). Desde luego, la representación virtual por parte de los europeos no podía lograr esto para los americanos. Tanto cultural como políticamente, los ingleses se encontraban muy alejados de ellos como para poder hablar en su nombre. En cualquier caso, para entonces habían rechazado el viejo sistema en nombre de los derechos del hombre. No querían estar simplemente representados sino también ser electores.

En retrospectiva, parece claro que sus líderes habían prometido el sufragio universal para hombres blancos a todos los ciudadanos americanos desde el comienzo del conflicto con Gran Bretaña, pero llevó más de medio siglo cumplir esa promesa. En los debates sobre el sufragio universal ningún nombre se invocó tanto como el de Jefferson, lo que no tiene nada de sorprendente, puesto que la Declaración de la Independencia constituía el mejor argumento posible para la reforma democrática. De hecho, fue en el transcurso de esa segunda era de democratización de la política americana, la llamada Era Jackson, cuando Jefferson se convirtió en el «Santo de Monticello». Sin embargo, las ideas presentadas en las convenciones constitucionales estatales que se convocaron para abordar las exigencias de democratización política eran en realidad mucho más viejas que la misma república americana. Como tantas otras cosas en el pensamiento político americano, tenían sus orígenes en la Inglaterra puritana, y especialmente en los Debates de Putney de 1647, en los que Cromwell y su yerno, Henry Ireton, tuvieron que enfrentarse a los oficiales radicales de su ejército (Wootton, 1986, pp. 285-317)⁵.

«Juzgamos –dijo uno de los oficiales– que todos los habitantes que no hayan perdido su derecho de nacimiento debieran tener una voz igual en las elecciones». Además, ellos «[sí] pensaban que el hombre más pobre de Inglaterra no quedaba en absoluto sometido, en sentido estricto, a un gobierno sobre el que no había tenido voz alguna para decidir someterse o no». «Les encantaría saber por lo que hemos luchado», puesto que las leyes que esclavizaban al pueblo de Inglaterra seguían estando en vigor, y «sabían que debían someterse a leyes en las que no tenían voz alguna». Se sentían no solo excluidos, sino traicionados. «Me pregunto –exclamó un oficial– cómo estábamos tan engañados. Si no teníamos derecho al reino, no éramos más que simples soldados mercenarios». Realmente, habían creído en la promesa de un nuevo orden, «todos los que aquí estamos, grandes y pequeños, pensamos que luchamos por algo».

Frente a estas reclamaciones de un «derecho de nacimiento» del ciudadano, Ireton esgrimió un poderoso argumento a favor de la primacía de los derechos de propiedad y de un sufragio limitado a los hombres que tuvieran la plena propiedad.

⁵ Nota de la traductora: También existen otras obras en español que contienen estos debates: Hurtado Mirón (2010) y Cueva Fernández (2011, pp. 91-108).

Solo ellos tenían «un interés establecido y permanente, en este reino». Además, si «admites a cualquier hombre que viva y respire (...) se acabará con la propiedad». De hecho, ¿cómo se podría tener ley alguna si esta pudiese impugnarse en el nombre del derecho de nacimiento de cualquiera? Especialmente, la propiedad de la tierra es fundamental. Los hombres que poseían la tierra poseían Inglaterra, y sin duda tenían en ella sus intereses. La causa de Ireton no era, desde luego, trivial, pero tampoco lo era la queja de los soldados, sobre todo ante el insulto de ser considerados simples mercenarios contratados en lugar de ciudadanos-soldados que habían luchado por una causa justa.

Aparte de por su intrínseco interés dramático, estos debates tienen una importancia permanente, especialmente para el pensamiento político americano. No solo afirmaban los soldados que votar era un derecho de nacimiento, sino que proclamaban que votar era el acto político más básico y característico del ciudadano-soldado. La ciudadanía y el voto se habían vuelto inseparables.

En el curso de estos intercambios, nació el futuro ciudadano americano. Y eso no es todo. Los que se oponían a estas opiniones iban a tener la misma importancia en los Estados Unidos. Todos sus argumentos volvían a repetirse una y otra vez cuando otro grupo de americanos exigía el derecho al voto. Es como si Ireton hubiese dotado de una estructura permanente a los argumentos de todos los que se oponían al sufragio universal, y a todos los que veían en él una amenaza a la propiedad y que temían a los hombres que no tenían una posición sólida en su país.

Después de la Guerra Civil, la raza y el género sustituyeron a la propiedad, lo que permitió únicamente a los hombres blancos, y solo a ellos, votar en las elecciones. Y el miedo es tan impermeable a las contradicciones empíricamente fundamentadas como lo es a la reprobación moral. Se alimenta a sí mismo. Hasta muy recientemente –cuando se eliminaron las últimas barreras al sufragio adulto y universal– no cayeron todos estos argumentos en desuso, para sumirse en el olvido.

Una de las razones por las que la ideología de los soldados rebeldes del ejército de Cromwell atrajo tan rápidamente a los americanos radicaba en que su situación no era en absoluto diferente. Solo Vermont tenía sufragio masculino en 1780, cuando muchos veteranos anunciaron en vano: «hemos luchado por el derecho al voto y ahora lo ejerceremos» (Williamson, 1960, p. 133). El radicalismo jacksoniano recibió un poderoso estímulo por parte de los veteranos de la Guerra de 1812. La campaña por la abolición de los requisitos de propiedad para poder votar y a favor de una representación igualitaria de acuerdo con la población dio comienzo poco después de que finalizara la guerra, aunque solo se completó unos veintitantos años más tarde, cuando las convenciones constitucionales estatales no pudieran demorarlo ante el abrumador clamor popular a favor de la reforma.

La popularidad de la reforma democrática, el hecho de que los nuevos Estados del oeste tuvieran todos sufragio universal masculino sin efectos adversos, unido al legado de Jefferson, todo ello constituía una gran diferencia entre la América Jacksoniana e Inglaterra, que avanzaba dando tumbos hacia la Ley de Reforma y la Europa postnapoleónica. Pero la mayor de todas las diferencias entre los dos continentes era la esclavitud americana. El mismo vocabulario de la política estaba moldeado por ella, y lo distinguía de los argumentos europeos. Durante siglos, los ingleses radicales se habían quejado en alguna que otra ocasión de estar «esclavizados», pero su verdadero problema era la clase, no la raza ni la esclavitud. Su clamor lo recogían las inmortales palabras del Coronel Rainborough: «El hombre más pobre de Inglaterra tiene, como el más grande, una vida que vivir» (Wootton, 1986, p. 286).

Mientras tanto, en cada Estado americano la esclavitud, no la simple pobreza, se cernía como una nube sobre cada debate, incluso en los Estados en los que no existía la «peculiar institución». Así, en Massachusetts, los oradores que hablaban a favor de la abolición de los requisitos de propiedad para poder votar empezaron por señalar que las consecuencias de tener el voto eran insignificantes, pero que este se «deseaba fervientemente» porque sin el voto «a los hombres sin propiedades se los deja en la misma situación que a los esclavos de Virginia; se les debería ahorrar esa humillación» (Peterson, 1966, p. 61). Sin duda, se trataba de un poderoso argumento.

Sin embargo, para apreciar plenamente hasta qué punto la esclavitud dominaba estos debates, debemos dirigir la atención hacia la Convención de Virginia de 1829-30. Al igual que sus antepasados ingleses, los reformadores hablaban de manera elocuente de los servicios militares que habían prestado a su país. «Si los ciudadanos sin tierras se han visto excluidos de las urnas de forma ignominiosa en tiempos de paz, al menos en tiempos de guerra se los ha convocado generosamente para ir al campo de batalla. No han desobedecido las órdenes ni vertido su sangre menos profusamente que otros en defensa de su país» (Peterson, 1966, p. 383). Sin embargo, hasta la súplica de este ciudadano-soldado se hallaba condicionada por la esclavitud. Como recordaba a sus conciudadanos virginianos otro reformador: «los Estados esclavistas se encaminan a paso veloz hacia una crisis (...) un tiempo en que todo hombre libre será necesario –un tiempo en el que cada hombre habrá de permanecer en su puesto. (...) No demos a nadie razón alguna para apartarse, o rehusar servir a la causa de su país» (Peterson, 1966, pp. 408-409). Se pidieron con urgencia buenas armas y buenas leyes en defensa de la esclavitud unos treinta años antes del estallido de la Guerra Civil.

Sin embargo, la queja más sincera y frecuente de los habitantes privados del derecho al voto del oeste de Virginia era que, sin el voto, ellos eran esclavos. La minoría de los habitantes del este, dueña de esclavos, se iría haciendo cada vez más pequeña y, a medida que se fuera haciendo más débil, más despótico se volvería su gobierno sobre la mayoría del oeste que poseía pocos esclavos. «Buscan nuestra perpetua esclavitud» se quejaban los del oeste. Con el tiempo, compradores de plantaciones de esclavos de fuera del Estado se encontrarían con el siguiente panorama: contemplarían «a cien desdichados expuestos a la venta, solos o en familia, ligados a la tierra de su amo» y si lo compraban todo, «se convertirían al instante en soberanos de esta tierra libre y el actual poseedor se convertiría en su esclavo. Tu doctrina me convierte a mí en esclavo. Mientras tengas dominio político sobre mí, yo soy un esclavo» (Peterson, 1966, pp. 335-336). Este hombre sabía exactamente lo que era la esclavitud. Para él no se trataba de una metáfora; suponía la mayor amenaza para su posición, y tenía miedo.

Para estos hombres el voto era importante porque significaba que eran ciudadanos, a diferencia de las mujeres y de los esclavos, como no dejaban de repetir una y otra vez. Su misma identidad como hombres libres se hallaba en juego. Sus adversarios se habían burlado de ellos al recordarles que, si el voto era un derecho natural, las mujeres y los negros debían votar. Las mujeres eran tan buenas, si no mejores, que los hombres, y los negros, aunque ciertamente inferiores, eran hombres por naturaleza. Además, juntos constituían una parte mayoritaria de la población. Sin duda, eran argumentos muy amenazadores y las respuestas fueron acordes con lo que cabría esperar: que la naturaleza había hecho a las mujeres tan débiles que necesitaban de la protección masculina y a los negros tan retrasados que la esclavitud era su verdadera condición. La posición civil que estas criaturas *no* podían tener definía su importancia para el hombre blanco, porque lo distinguía de la mayoría de sus envilecidos inferiores.

Teniendo esto en cuenta, ser votante se convirtió en la ambición de todos los virginianos privados del derecho al voto, y a algunos los volvió elocuentes. El derecho al sufragio, argumentaban, no debía entenderse en «su sentido técnico y limitado, el derecho al voto solo para funcionarios públicos (...). En un sentido más amplio, es el derecho mediante el cual un hombre indica su voluntad de convertirse en miembro del gobierno, del pacto social». En suma, es lo que le convierte en ciudadano. «El sufragio -proseguía este orador- es el sustrato, el derecho primordial» sobre el que descansan todos los demás derechos: a la vida, la libertad, la propiedad, y la búsqueda de la felicidad (Peterson, 1966, pp. 399-400).

Los que se oponían al sufragio universal masculino no hicieron nada por menoscabar su importancia social. Muy al contrario, lo consideraban demasiado valioso para compartirlo con hombres que no tenían ni propiedades ni posición consolidada en su país. Ninguno supo expresar mejor sus temores que el canciller Kent de Nueva York:

El sufragio universal tiende a poner en peligro los derechos de propiedad y los principios de libertad... los pobres tienden a codiciar y a compartir el botín de los ricos... los hombres ambiciosos y malvados tienden a inflamar estos materiales combustibles. La idea de que cualquier hombre que trabaje un día en la carretera o sirva una hora ociosa en la milicia está autorizado por derecho a una participación igual en todo el poder del gobierno (...) no tiene fundamento en la justicia. (...) La sociedad es una asociación para la protección de la propiedad así como de la vida y la persona que contribuye con solo un centavo al bien común no debería tener el mismo poder e influencia (...) que el que contribuye con mil (Peterson, 1966, pp. 194-196).

Son varios los argumentos implicados en la causa conservadora. Desde este punto de vista, el voto no era uno de los privilegios e inmunidades de la ciudadanía americana; era una concesión especial que debía otorgar una ley estatal como un asunto de política pública. Además, había de concederse únicamente a los dueños de propiedades, quienes de manera automática adquirirían prudencia y probidad a través de las posesiones. Por último, ellos no veían América como una asociación de ciudadanos sino como una sociedad por acciones en la que cada socio recibía beneficios en proporción a sus inversiones.

No resultó muy difícil refutar estos temores. En los Estados que ya contaban con sufragio universal masculino no se había producido ninguna amenaza a la propiedad. Además, la virtud no venía con la propiedad; al contrario, la riqueza corrompía a los hombres, según la ideología republicana tradicional. Si se quería formar ciudadanos honestos, se debía apoyar la educación pública, una verdadera instrucción para la ciudadanía, en vez de reducir a los pobres a un régimen de semiesclavitud. La república era una asociación de personas unidas por un contrato, no una sociedad mercantil, y los ciudadanos podían reclamar sus derechos por igual.

Estos argumentos prevalecieron dentro de unos límites, pues aunque los victoriosos demócratas rechazaban la riqueza como un signo de virtud, la sustituyeron de inmediato por el color. El ciudadano-soldado de Nueva York se quejaba de que los negros no servían en la milicia y, por lo tanto, no eran aptos para votar. Se les recordó que esto no era culpa de los negros sino de la milicia, pero este argumento resultó inútil. Los radicales que acababan de votar por el sufragio universal masculino privaron de inmediato de derecho al voto a los negros libres del Estado, que hasta entonces habían disfrutado de él. Su argumento era el del simple racismo, que imputaba una falta de virtud a todos los negros en cuanto tales, aunque se declarara capacitado para votar al peor canalla de raza blanca (como señalaron los conservadores que se oponían a esta medida). Corría el año 1821 cuando se

establecieron los rígidos usos políticos de racismo democrático, que hoy en día nos siguen acompañando.

Sin embargo, pese a que el demócrata jacksoniano era infiel a sus propios principios, sus argumentos les vinieron muy bien a los negros americanos tras la Guerra Civil, cuando América se transformó. Los libertos veían el voto como un signo de posición social, quizá incluso más que sus predecesores; al fin y al cabo, era *la* señal pública de que sus años de esclavitud habían terminado y de que por fin eran ciudadanos. De hecho, es extraordinario lo muy americanos que se habían vuelto estos exesclavos. Lo único que deseaban era ser ciudadanos como todo el mundo y eso significaba poder votar.

No hay más que escuchar a Frederick Douglass para captar la intensidad del sentimiento de los negros respecto a esta cuestión. «La esclavitud no estará abolida hasta que el hombre negro tenga el voto» (Douglass, 1955, p. 167). Además, ahora el hombre negro podía afirmar ser un auténtico ciudadano-soldado, tras los servicios prestados en la Guerra Civil. «Es peligroso negar el derecho al voto a cualquier clase de personas. Pero el hombre negro merece el derecho al voto por lo que ha hecho: ayudar a suprimir la rebelión, tanto combatiendo como ayudando al soldado de la Unión dondequiera que se encontrara. Merece el voto porque quizá vuelvan a necesitarse sus servicios», apuntó Douglass (1955, p. 27). «Si sabe lo suficiente para cargar al hombro un mosquete y luchar por la bandera, luchar por el gobierno, sabe lo suficiente para votar». Y, por último, «¿seremos ciudadanos en la guerra y extraños en la paz?» (Douglass, 1955, pp. 162-163). Nada podría estar más cerca del clamor «¿somos mercenarios?» proferido en los Debates de Putney. Aquí, como allí, el ciudadano-soldado se democratizó. Ya no era un héroe marcial virtuoso, sino un votante, titular de derechos, sin necesidad de poseer un carácter social extraordinario. Douglass tampoco estaba solo. «El lógico resultado del servicio militar –insistió un senador republicano– es que el hombre negro asumirá, de aquí en adelante, una nueva posición entre nosotros» (Foner, 1988, pp. 8-9).

Para los republicanos del norte parecía tratarse de una cuestión de simple equidad. Era su deber «ver que ningún hombre que hubiera votado por la bandera estuviera bajo los pies del que la hubiera insultado», en palabras de un senador. Sin duda, también había intereses partidistas en el apoyo republicano a la Decimoquinta Enmienda ya que esperaban hacerse con el voto negro en el norte (Gillette, 1965, p. 40).

A pesar de estas expectativas, el ciudadano-soldado negro no consiguió realmente una paridad de estatus y en la Segunda Guerra Mundial tuvieron que volver a recordarles a los americanos blancos que ellos habían respondido a la llamada de Douglas, «¡Hombres de color: a las armas!». Habían luchado por las cuatro libertades y contra el fascismo extranjero, y ahora estos veteranos volvían a reclamar lo mismo en casa (Logan, 1944 y Lawson, 1976, p. 65). Es un tributo a su fe en el ideal del ciudadano-soldado que tras tantos años de decepción hubieran vuelto a plantear esta reclamación. Se trataba de una reivindicación de la posición pública que les correspondía en una república y no solo una deuda que se les debía por sus servicios en una guerra terrible.

La posición pública no era todo lo que Douglass y los republicanos radicales esperaban del voto. Douglass rechazaba los requisitos educativos para poder votar tanto para los libertos como para cualquier otro ciudadano, porque el voto tendría en sí mismo un impacto moral sobre el votante al que se le acabara de conceder ese derecho; era un camino hacia su madurez. «La educación es muy importante, pero ser hombre lo es aún más. Una es el principio, otra el accidente. No se hizo al hombre

como atributo de la educación, sino la educación como atributo del hombre. (...) Qúitate el voto al negro y le privarás de los medios y la motivación que conducen a una educación» (Douglass, 1955, p. 509). Y en su famoso ensayo *What the Black Man Wants*, resumió todos los argumentos a favor del sufragio negro y su importancia primordial para los libertos como un instrumento de progreso social. «Sin [la concesión del derecho al voto], su libertad es una burla; sin esto es como si prácticamente siguiera aplicándosele el viejo nombre de esclavitud a su situación; porque en realidad si no es esclavo de un amo particular, es esclavo de la sociedad y conserva su libertad como un privilegio, no como un derecho. Está a merced de la multitud y no tiene medios para protegerse a sí mismo» (Douglass, 1955, p. 158).

En este pasaje, Douglass está pensando en el voto como medio de autoprotección, como una forma de acción política que empoderaría al hombre negro y le permitiría promover sus intereses. En esta opinión común, «el voto era una herramienta; de su uso dependería su auténtico valor» (cit. Gillette, 1965, p. 162; McPherson, 1964, p. 240) Incluso el veterano abolicionista Wendell Phillips consideraba que «un hombre con una papeleta en la mano es dueño de la situación. (...) El voto es oportunidad, educación, juego limpio, derecho al cargo y margen de maniobra».

La población negra podría ahora ocuparse de sus propios intereses (Gillette, 1965, pp. 87-88). El votar, como acción política eficaz, demostró ser algo poco práctico. En verdad, era una suposición muy peligrosa. Abolicionistas como el senador Richard Yates creían sinceramente que «el voto acabará con el problema de los negros; lo resolverá todo. (...) el voto es el Moisés del liberto» (Foner, 1988, pp. 278-279). Lo que la victoria del derecho al voto le permitió a él y a muchos otros abolicionistas cansados de la guerra fue olvidarse del hombre negro, puesto que ahora estaba en condiciones de ocuparse de sí mismo por sí mismo, con la papeleta en la mano. Efectivamente, puede que la concesión del derecho al voto a los negros tocara cada fibra de la tela social sureña, pero no por mucho tiempo. El voto no podía proteger a los negros del sur contra los grotescos requisitos para registrarse: pruebas de alfabetización, impuestos al sufragio, las cláusulas de abuelo, primarias blancas y más artimañas de las que posiblemente ellos podrían sortear.

Cuando finalmente estos impedimentos al voto y la representación se eliminaron, uno a uno, a raíz de decisiones judiciales, no legislativas y, por pura necesidad, la discusión quedó limitada a los derechos constitucionales de los ciudadanos. El voto era «el requisito adecuado para preservar otros derechos civiles y políticos básicos», demasiado fundamental para verse limitado por circunstancias personales o anomalías históricas⁶. Sin embargo, en la práctica, la razón de que el derecho sea fundamental no es que garantice muchos beneficios u otros derechos. Prometer esto es asegurarse la decepción de los votantes que acaban de adquirir ese derecho y convertir la votación en un gesto fútil y frustrante para ellos. Sus circunstancias sociales y su vida diaria no se verán alteradas al votar. La votación en sí misma no basta, requiere formas adicionales de acción política y social para promover y proteger los intereses y derechos de los ciudadanos corrientes (Verba y Nie, 1972, pp. 106-114 y 341-342). El impulso más hondo para demandarlo surge del reconocimiento de que es rasgo característico e identificativo de la ciudadanía democrática en América. Basta con decir con W. E. B. Du Bois que «votar es necesario para la virilidad moderna» (Lawson, 1976, pp. 16-17). Prometer más abocará sin duda a la desilusión y a la sensación de que, a la postre, votar es inútil.

⁶ *Harper v. Virginia Board of Elections*, 383 US 663, 1966, y *Reynolds v. Sims*, 377 US 533, 1964. La cita es de la opinión del Juez Douglas, que fue la de la mayoría, en el primer caso.

«Nosotros queremos (el voto)» –escribió Douglass– porque, ante todo, es nuestro *derecho*. No hay hombre de ninguna clase que pueda, sin insultar a su propia naturaleza, conformarse con ninguna privación de sus derechos. Lo queremos de nuevo, como medio de educar a nuestra raza. Los hombres están constituidos de tal manera que la confianza respecto a sus propias posibilidades la obtienen en gran medida de la opinión que los demás se forman sobre ellos. Si no se espera nada de ciertas personas, para esas personas será difícil contradecir tal expectativa. Al privarnos del sufragio, afirmas nuestra incapacidad para formar juicios inteligentes respecto de medidas públicas. En una monarquía no importa si yo, al igual que todos los demás, no tengo el voto, pero nuestro gobierno descansa en la idea del sufragio universal; descartarnos (...) es marcarnos con el estigma de la inferioridad» (Douglass, 1955, p. 159). No podría imaginarse una idea más clara y fecunda de ciudadanía como posición pública. Lo que no debe sorprendernos puesto que el temor a la esclavitud había estado siempre en el centro mismo de esta particular concepción de la ciudadanía. ¿Quién podría expresarlo mejor que un exesclavo americano?

Si la Enmienda Decimoquinta no hizo lo suficiente por el votante negro, nada hizo en absoluto por las mujeres. Y el resultado fue un amargo resentimiento. El movimiento sufragista femenino había surgido directamente del abolicionismo, pero cuando las mujeres privadas de voto vieron a los hombres negros conseguir un derecho del que ellas aún carecían, su profundo racismo se reafirmó con rapidez y empeoró en cuanto empezaron a buscar el apoyo de las mujeres del sur. Este capítulo deshonoroso y repulsivo en el movimiento sufragista femenino es particularmente relevante para mi historia, pues ilumina el lado más oscuro de la ciudadanía como posición.

No hay nada igualitario acerca de la posición social en general. No hay nada que esté más desigualmente distribuido que el respeto y el prestigio social. Solo la ciudadanía percibida como un derecho natural conlleva una promesa de posición política igualitaria en una democracia. No obstante, siempre es posible reclamar el voto apelando a una posición social superior, no igualitaria, como habían hecho en el pasado los defensores de la propiedad como requisito para votar. Las mujeres que exigían el sufragio vieron que su causa podría ser mejor atendida tratando el voto como un privilegio para las personas educadas y respetables, como la clase media a la que ellas pertenecían. No sirvió de nada que Douglass, su defensor, señalara las necesidades más acuciantes de los libertos en comparación con las muchas ventajas de las que estas mujeres disfrutaban. Ellas no veían la diferencia entre alguien que puede ejercer todos los privilegios de la ciudadanía legal excepto el voto, y alguien que carece de cualquier derecho que el hombre blanco se vea obligado a respetar, en los términos de la célebre frase de la decisión del caso *Dred Scott*.

Cuando Wendell Phillips dijo: «Cada asunto a su debido tiempo. Esta hora le pertenece al hombre negro», las sufragistas le abandonaron (cit. Du Bois, 1978, p. 59). Consideraban su posición por encima de la del hombre negro y actuaban en consecuencia. Fue un movimiento con poca visión de futuro. Ellas mismas habían hablado tantas veces del voto como un privilegio, cuando se comparaban con los libertos y los nuevos inmigrantes, que no debieron haberse sorprendido mucho cuando en 1875 los tribunales les dijeron que no se trataba de un derecho y que podrían pasarse sin él puesto que ya poseían todos los derechos civiles⁷.

Para el movimiento sufragista femenino, la posición pública era un asunto tan importante como lo fue para sus predecesores en la historia de la batalla por el voto; pero en la última de estas campañas para la concesión legal del derecho al voto había

⁷ *Minor v. Happersett*, 21 Wall. 162, 1874.

muchos rasgos bastante novedosos. En primer lugar, tras la Declaración de Emancipación, la esclavitud se vio por fin reducida a una figura retórica. Sin embargo, la desigualdad política sí sobrevivió y resultaba particularmente mortificante para las mujeres de un país en el que ahora todos los hombres tenían el voto, y en el que carecer de él le situaba a uno por debajo de las leyes humanas. Si no esclavas exactamente, estaban degradadas desde un punto de vista político, como había ocurrido con los esclavos hacía tiempo. Tal como lo expresó Elizabeth Cady Stanton: «Negar la igualdad política es robarles a los excluidos el respeto por sí mismos; el crédito en el mercado; la recompensa en el mundo; la voz en [la elección] de los que hacen y administran la ley, en el jurado ante el que se les juzga y ante el juez que decide su castigo» (cit. Kraditor, 1971, pp. 40-41). No ser escuchado es no existir, no tener visibilidad ni espacio político alguno.

No obstante, había algunas alegaciones que realmente las mujeres no podían presentar. No eran ni querían ser ciudadanos-soldados como pueden serlo ahora. En su lugar, hicieron hincapié en la contribución que habían hecho al esfuerzo bélico en el norte (Cady Stanton, 1922, pp. 193-203). No era una sustitución totalmente satisfactoria. Respecto a la antigua reivindicación de que eran las madres de héroes republicanos, esto solo había servido para confinar a las mujeres al hogar, tanto en la teoría como en la práctica. No era una propuesta útil para las mujeres radicales y no se recuperó. De hecho, los argumentos sobre la virtud, asunto principal de los conservadores durante largo tiempo, resultaban especialmente problemáticos para las mujeres. Si ellas eran superiores sin el voto, ¿por qué concedérselo? No obstante, las mujeres sí utilizaron argumentos sobre una clase de virtud. Tanto Stanton como Susan Anthony sostenían que puesto que africanos, irlandeses y otros hombres extranjeros inferiores tenían derecho al voto, «¿por qué no mujeres de riqueza, educación, virtud y refinamiento?» (Du Bois, 1978, p. 178).

Las mujeres siguieron invocando los derechos naturales y la Declaración de la Independencia, pero en general la segunda mitad del siglo XIX no acogió bien estos vestigios de la Ilustración. El darwinismo social, las reformas en las áreas de salud e higiene y el evangelio social eran caminos notablemente antidemocráticos para el progreso y el movimiento de las mujeres se convirtió en parte de esta corriente intelectual dominante. El liberalismo también había cambiado, pasando de la libertad civil a una preocupación por el desarrollo personal y el cultivo de la personalidad individual. Para las mujeres interesadas en el sufragio, el voto se hallaba a tan solo un paso de la culminación de estos objetivos absolutamente personales. Si la reclamación «ningún impuesto sin representación» seguía teniendo mucha importancia para las feministas más radicales y económicamente astutas, había terminado por significar menos que la exigencia más personal de ser reconocidas como personas de pleno derecho. Sin duda, esta ideología también reflejaba la situación doméstica de estas mujeres y los mitos opresivos que la envolvían. La verdadera ironía se hallaba en que, como habían adoptado tan completamente las actitudes dominantes de su época y entorno, su victoria final no trajo consigo ningún cambio político reseñable. Cuando por fin las mujeres acudieron a las urnas, resultó ser la mayor decepción de nuestra historia electoral. Las mujeres querían su posición como ciudadanas, pero no eran ni un grupo social adscriptivo ni una clase política distinta. Eran exactamente como los hombres de sus familias, hasta hacía bien poco tiempo.

A diferencia de los negros, a las mujeres no se las volvió a privar del voto, pero esto no cambió su vida social de forma significativa. Aquellos miembros del movimiento sufragista que lo habían visto como un instrumento de transformación social pecaban de absoluta ingenuidad. El voto tampoco incrementó las oportunidades sociales de las mujeres; lo que consiguió fue eliminar un estigma que

pesaba excesivamente sobre ellas. Y lo hizo por la promesa de democracia y el conocimiento de que, al menos en un aspecto, habían compartido el degradante destino de los esclavos, cuyos descendientes semi emancipados no eran del todo invisibles ni fáciles de olvidar. El rechazo a las distinciones hereditarias, la esencia misma del credo político americano, fue fundamentalmente lo que hizo que la privación del derecho al voto por razones de color y sexo fuera intolerable. Desde el principio, se aceptó de forma unánime que América no tendría ningún título nobiliario ni privilegios políticos heredados. Sin embargo, la raza y la esclavitud son condiciones hereditarias, y se nace mujer. Estas son todas marcas de nacimiento y no podían limitar por siempre el derecho de nacimiento de los ciudadanos americanos. Y así se ganó el voto, pero no el otro emblema de la ciudadanía igualitaria: la oportunidad de ganarse el sustento. La Gran Sociedad fue un triunfo para el voto, pero su lucha contra la pobreza y el desempleo no fue un éxito. Todos los adultos americanos son ahora electores, votantes por igual en sus distritos, pero no son independientes por igual.

2. Ganarse el sustento

La ciudadanía moderna no se limita a actividades y preocupaciones políticas. A pesar de la importancia que tienen el gobierno, el voto, el servicio militar y el pago de impuestos, no son tan significativos como los esfuerzos que constituyen lo que Hegel denominó «sociedad civil» (1942, secs. 182-256). Es en el mercado, en la producción y en el comercio, en el mundo del trabajo en todas sus formas y en asociaciones voluntarias donde los ciudadanos americanos encuentran su lugar social, su posición, la aprobación de sus conciudadanos y posiblemente parte de su amor propio (Lane, 1982, pp. 5-31). Las esferas designadas como públicas y privadas son siempre cambiantes y la sociedad civil, que combina ambas, carece de contornos establecidos. En América se ha tratado, en general, como la esfera de las decisiones privadas, pero la estructura legal, el significado y el carácter de estas transacciones son públicos y afectan a toda la república. En última instancia, los intercambios económicos y los derechos están sujetos a la sanción pública, así como las actividades de las muchas organizaciones voluntarias que han sido siempre una característica de la vida pública americana. Ganar y gastar difícilmente pertenecen a la esfera privada, en el sentido en que la oración o el amor puedan serlo.

El ciudadano americano particular es, de hecho, miembro de dos órdenes públicos que se entrelazan, igualitario uno, enteramente desigual el otro. Para llegar a ser totalmente un ciudadano activo y reconocido, debe ser un miembro del sistema político en igualdad de condiciones, un votante; pero también ha de ser independiente, lo cual ha significado siempre que debe ser «un asalariado», un trabajador libre remunerado, uno al que se le recompense el trabajo realmente desempeñado, ni más ni menos. No puede ser un esclavo ni un aristócrata.

No quiero abordar hoy la discusión tan irritante sobre el alcance y las implicaciones de la ideología republicana que, como expresión del ideal de independencia, podría haber florecido o no antes de la Guerra Civil. Pero salvo que tanto la aristocracia como la esclavitud sean completamente reconocidas como partes constitutivas del lenguaje del republicanismo, la ideología que la conforma está fundamentalmente mal interpretada. En cualquier caso, el tema que me ocupa no es este sino la centralidad de la inclusión y la exclusión en la historia de la ciudadanía americana.

Ambos, aristócratas y esclavos, son anomalías en una república de ciudadanos iguales. Los primeros están proscritos en la Constitución, que prohíbe los títulos nobiliarios y todo lo que estos implican. Esto no quiere decir que en la realidad las aspiraciones y reivindicaciones aristocráticas desaparecieran de la sociedad civil.



La esclavitud era una maldición pública y privada que distorsionaba las políticas de una república moderna desde el principio y sus funestas consecuencias la siguen dañando, mucho tiempo después de que fuera repudiada legalmente. Fue en el contexto de estas dos incongruencias en el que se desarrolló el modelo del ciudadano independiente que se gana la vida y frente a estas incongruencias los que defendían este modelo tuvieron que hacer valer su posición.

La ética del trabajo americana, que hoy en día parece tan extraña, se vuelve perfectamente comprensible cuando se entiende no como un reflejo de los valores de clase de los artesanos de la era preindustrial, sino como la ideología de ciudadanos atrapados entre la esclavitud racista y las pretensiones aristocráticas. Ha perdurado porque las condiciones políticas a las que respondía desde el principio no han desaparecido. No ha sido menos perdurable el sueño del trabajo por cuenta propia, que es el epítome de la independencia social.

Los hombres que forjaron la ética del trabajo en la América jacksoniana no rehuyeron estos hechos; muy al contrario, eran profundamente conscientes de ellos y de la novedad de su situación. Eran hombres nuevos a conciencia, nacidos con una nueva e imperfecta república, y así lo decían. Argumentaré que la comprensión que tenían de su situación, entre las condiciones igualmente inaceptables de las élites ociosas y los esclavos no remunerados, era fiel a su situación real y que ha sobrevivido por la misma razón. Así pues, si como sugeriré al final tengo razón sobre la naturaleza de esta ideología, la ética del trabajo tiene algunas implicaciones directas sobre el derecho a trabajar en la América contemporánea.

Desde el principio, el nuevo ciudadano americano era un republicano moderno, no uno clásico. Tradicionalmente, se había considerado que las repúblicas necesitaban ciudadanos virtuosos, completamente volcados en lo público, con el fin de seguir siendo libres. Cuando el republicanismo moderno se extendió, se creó una república representativa en 1787, si bien no basada en la virtud sino en representantes independientes y en la libre interacción de sus intereses. En esto, en beneficio de todos, seguían el patrón del sectarismo religioso sin trabas. La defensa más celebrada de esta opinión sobre la ciudadanía fue la contribución de Madison a los *Federalist Papers*, pero pronto hubo muchos más y se convirtió en el punto de vista dominante, a medida que las preocupaciones de los antifederalistas se fueron calmando. Una democracia representativa, se convino, depende de la interacción fluida de múltiples intereses para funcionar libremente, intereses que eran por lo general sectoriales y económicos. Tener un interés y derechos protegidos para perseguirlo no puede llamarse virtud de ninguna de las maneras, pero sí implica que los que los poseen cuentan con una posición pública reconocida. Una ciudadanía de esta naturaleza requiere que sean personas independientes tanto en sus funciones políticas como civiles, que otorgan y retiran su voto a sus representantes y partidos políticos como mejor les parece y venden su trabajo pero no se venden a sí mismos. Ningún esclavo puede tener un interés, porque no tiene ninguna posición civil ni pública. Así tampoco un monopolista político, porque amenaza de forma activa el orden político en su totalidad.

Las personas y los grupos que persiguen intereses e ideologías diseñados para acabar con la república no pueden ser reconocidos, aunque por lo general no puedan ser proscritos. Desde el principio, los americanos temieron las camarillas conspiratorias monárquicas y aristocráticas, a las que pronto se añadió el miedo a los jacobinos y a otras ideologías revolucionarias europeas.

En el periodo jacksoniano, se reavivó con excepcional vigor el recelo hacia una nueva aristocracia de monopolistas y especialmente los hombres que dirigían el

Banco de los Estados Unidos. La campaña en contra del banco y la larga lucha por el sufragio universal para hombres blancos despertaron enormes resentimientos, pero también forjaron una ideología del trabajo que no ha perdido nunca su preeminencia.

En la estela de la reivindicación jacksoniana de las creencias democráticas, América quedó con unos valores no igualitarios sino republicanos que vieron constantemente amenazada la independencia de las mayorías trabajadoras y asalariadas por parte de unos pocos aristócratas ociosos, situados a un extremo del espectro, con la esclavitud en el otro. Ambas eran anomalías en una república basada en la premisa de que los ciudadanos independientes actuaban en una economía republicana en la que cada uno contaba con las mismas oportunidades de salir adelante por su propio esfuerzo y podía ganarse el sustento sin ningún miedo o trato de favor. Esta visión de la independencia económica, de unos ingresos para uno mismo, como fundamento ético de la ciudadanía democrática, vino a sustituir el concepto obsoleto de virtud pública, y ha mantenido su poderoso atractivo. Somos ciudadanos solo si «nos ganamos el sustento».

A la ideología más general del siglo XIX, que en su origen apoyó esta opinión pública sobre el ganarse la vida en América, se la ha denominado acertadamente «paralelismo» (Wiebe, 1985, pp. 264-290). El ciudadano particular puede albergar expectativas de mejorar su posición social trabajando duramente porque vive en una sociedad democrática y en progreso constante; y el progreso social ininterrumpido queda a su vez asegurado porque los americanos son trabajadores y demócratas de espíritu cívico. Crean la riqueza pública que todos y cada uno de ellos puede esperar compartir. Nadie ponía en duda la teoría del valor trabajo, que sostenía que este había creado toda la riqueza y cada ciudadano esperaba beneficiarse de los frutos de su trabajo. Para ganar, un ciudadano tenía que producir, y cuanto más, mejor, tanto para sí mismo y su familia como para la república en su conjunto.

De la adicción al trabajo que esto generó se daba cuenta todo el que visitaba los Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX, al igual que de la pasión por el dinero que, como los más sagaces advirtieron, significa no solo ganancia sino también independencia, la libertad para que uno haga con su vida lo que le plazca. Tener dinero es gastar y ahorrar y dar como uno quiera, sin pedir permiso a ningún superior.

El dinero había ocupado el lugar que tenía el honor en las sociedades aristocráticas (Chevalier, 1966, pp. 296-304)⁸. Ciertamente, la independencia había sustituido al honor como objeto de aspiración social. Se trataba de un cambio enormemente radical. Ahora los ciudadanos independientes de un orden democrático no solo debían ser respetados por trabajar, también tenían derecho a la superación personal, a la educación y a las oportunidades sin trabas para el progreso personal. Estos derechos cumplían en parte la promesa de igualdad que recogía la Declaración de Independencia y en parte eran el necesario corolario del deber de contribuir al progreso y la prosperidad de la república. Para el ciudadano particular esto también significaba que, socialmente, él era lo que hacía como trabajador en cualquier momento dado de su vida.

Apenas puede exagerarse la absoluta novedad de la noción de la dignidad del trabajo en general y como elemento esencial de la ciudadanía. Fue una de las muchas contribuciones de la Ilustración a la cultura pública americana, que aquí floreció

⁸ Recurriré a este trabajo en lugar de al célebre libro de Tocqueville porque a este último se lo trata ahora con excesiva reverencia. En muchos sentidos, Chevalier era un observador más directo y nada moralizante.

mucho más de lo que lo hizo en Europa⁹. En el pasado, se había creído casi unánimemente que el trabajo físico nos deshonra, que los que trabajan son impuros; ciertamente, los filósofos de la Antigüedad consideraban el trabajo productivo y comercial tan profundamente degradante que incapacitaba al hombre para la ciudadanía. Tampoco desaparecieron estas actitudes con la esclavitud. Durante siglos, la sociedad europea estuvo separada en tres órdenes: los que rezan, los que luchan y los que trabajan. Estos últimos eran el campesinado despreciado, apenas distinguible de las bestias. La religiosidad bíblica tampoco resulta reconfortante. Debemos trabajar como castigo por el pecado y el mandato de San Pablo de trabajar duramente en la vocación de uno en nada contribuye a disminuir el sentimiento de dolor, confinamiento y opresión que implica la obligación de soportar el yugo del trabajo.

De entre todos estos estímulos para considerar el trabajo como una deshonra y una maldición, ninguno ha perdurado tanto como el desdén aristocrático e intelectual. El desprecio atávico por el trabajo físico nunca se ha extinguido. Durante todo el siglo XIX, estar «en el comercio» suponía un auténtico estigma social e incluso ahora en Inglaterra apenas se estima dicha actividad. Recordemos que el padre de Grace Kelly no pudo remar en Henley¹⁰ porque de joven había trabajado con sus propias manos. Tampoco estas actitudes eran desconocidas en América, como no dejarían de advertir tantos visitantes asombrados. Sin duda, siempre ha habido suficiente orgullo cuasi aristocrático en América para consternación de los demócratas y hay cierto grado de tontería en el hecho de que los Hijos e Hijas de la Revolución Americana fueran tan absolutamente esnobs.

La admiración por los «nombres» de familia heredados, que hunde sus raíces en las creencias más primitivas sobre la transmisión de «sangre azul», no ha perdurado menos que el desprecio por el trabajo. Lo único que no sobrevivió al siglo XVIII fueron el derecho divino de los reyes y su autoridad política vicaria. En la filosofía política, sin embargo, la utilidad había sido durante un tiempo el verdadero fundamento de la legitimidad del gobierno. Las políticas sociales de los estados mercantilistas, ya fueran protestantes o católicos, alentaban con entusiasmo la laboriosidad y el trabajo, pero eso no afectaba necesariamente a sus valores políticos. En Inglaterra, sin duda, los economistas vituperaban no solo al pobre ocioso sino también al rico ocioso como una «lepra general», sobre todo cuando se comparaban con los industrioses holandeses (Garraty, 1978, pp. 38-42).

Y en los escritos de John Locke podemos advertir una novedad más funesta aún. En su plan para la educación de un joven caballero, un muchacho del que se esperaba que al crecer se convirtiera en miembro de una clase gobernante, el trabajo manual y la contabilidad desempeñan un importante papel. Son útiles, anotó Locke, y es racional y apropiado ser útil (1823, secs. 202-212). Además, mientras que el gobierno deriva sus justos poderes del consentimiento de los gobernados, en opinión de Locke el propósito del gobierno es ser de utilidad para ellos. Ese es el motivo por el que deciden formar un orden político en primer lugar. Las implicaciones de estas propuestas solo se aceptaron plenamente en América, y entonces solo de manera gradual. Que nada es más útil que el trabajo productivo y que por tanto nada puede ser mejor, ha sido una idea tan radical y tan en desacuerdo con actitudes heredadas

⁹ Basta con contemplar las láminas sobre las artes y oficios manuales de la *Encyclopédie* y algunas de las pinturas de Goya para apreciar la intensidad del anhelo por la dignificación del trabajo de la Ilustración.

¹⁰ Nota de la traductora: La Henley Royal Regatta es una de las más prestigiosas y elitistas de Inglaterra. El padre de G. Kelly era un gran remero y deportista, pero su origen social le cerró las puertas de esta competición.

que en realidad pocos la han llegado a aceptar plenamente, ni siquiera los que la proclaman con entusiasmo.

En la América prerrevolucionaria había muchos puritanos que predicaban el evangelio del trabajo duro, pero en realidad fue Benjamin Franklin quien separó por completo el valor del trabajo de su contexto religioso y le dio un nuevo significado cívico. Franklin ha sido muy malinterpretado debido a la lectura errónea que de él hizo Max Weber. Weber se hallaba tan obsesionado con el vínculo existente entre el protestantismo y la ética del trabajo que ignoró cualquier otro tipo de conexión, y entre estas estaban la democracia y la independencia personal. Al fin y al cabo, ¿por qué los chinos, irlandeses y judíos americanos trabajaban de forma tan frenética? No porque fueran protestantes. Weber solo era capaz de ver en Franklin a un puritano capitalista secularizado, que se hallaba «dominado por el afán de hacer dinero y de acumular, como el fin último de la vida» y «completamente falto de cualquier dosis de hedonismo» (Weber, 1948, pp. 50-57). En realidad, Franklin era un *bon vivant* y dejó de trabajar a la edad de cuarenta años para dedicarse a hacer otras cosas en la vida. Lo que era único respecto a su punto de vista sobre el trabajo era que solo este podía hacerle a uno independiente y que era una fuente de orgullo “haberse hecho a sí mismo”, esto es, ser el producto del trabajo de uno mismo.

Consideremos su última voluntad y testamento: «Yo, Benjamin Franklin de Filadelfia, impresor, exministro Plenipotenciario de los Estados Unidos en la Corte de Francia, actual presidente del Estado de Pennsylvania» (Wright, 1983, p. 358). Hay un enorme orgullo en esas palabras y no solo en sus éxitos, por extraordinarios que estos fueran, sino también por haberlos conseguido él mismo, y trabajando en el comercio, la base de toda su gloria posterior. Incluso en las trilladas máximas de *Pobre Richard* encontramos un espíritu audaz. Si quieres ser libre, «sírvelte a ti mismo». «Tu acreedor tiene autoridad a su entera discreción para privarte de tu libertad, confinándote en la cárcel de por vida, o venderte como sirviente si no pudieras pagarle (...) El prestatario es esclavo del prestamista y el deudor del acreedor. Desprecia las cadenas, preserva tu libertad y mantén tu independencia. Sé industrioso y libre». Si quieres ser tu propio amo, no seas ocioso. «Sé industrioso y libre» (Franklin, 1970, p. 14)¹¹.

Finalmente, había también en la idea del trabajo un aspecto cívico. Uno trabajaba simultáneamente para uno mismo y para la comunidad. Además, los aprendices y oficiales que Franklin organizaba en una red de clubes, llamados *juntos*, debían poner las experiencias del día a día al servicio de la ciudadanía. Estos clubes comenzaron discutiendo acontecimientos públicos y continuaron promocionando todo tipo de mejoras cívicas en Filadelfia: la primera biblioteca pública, calles más limpias y mejor iluminadas, brigadas de bomberos voluntarios, entre otros. El Rotarismo¹² es la más democrática de las actividades cívicas no oficiales y fue invención de Franklin. Pero es la interacción del trabajo productivo, la superación personal y el interés público, la integración de estas vidas en una esfera semiprivada y semipública, lo que hicieron de estos clubes unas instituciones tan perdurables y lo que constituye igualmente su importancia y carácter peculiar. Junto con el lugar de trabajo, conforman la sociedad civil americana.

Benjamin Franklin servía de ejemplo para todos los jóvenes jacksonianos, pero políticamente el autor de la Declaración de Independencia se convirtió en su patrón

¹¹ Nota de la traductora: aunque existe edición española, la traducción de las frases citadas en el texto es nuestra.

¹² Nota de la traductora: Los rotarios son miembros de una asociación o club filantrópico, originario de los Estados Unidos de América.

en su lucha contra la «aristocracia de papel»¹³. ¿Qué significaba la aristocracia para los periodistas y políticos jacksonianos radicales? (Blau, 1954)¹⁴. La aristocracia era algo más que la mera posesión de riqueza. La esencia de la definición democrática de aristocracia era, en palabras del presidente Jackson, *cualquier* grupo que por el uso que hace de su riqueza «ejercita más influencia en los asuntos políticos de la que le correspondería en su justa proporción». No era la riqueza per se lo reprobablemente aristocrático, sino la riqueza obtenida mediante el favor gubernamental o bien la utilizada para comprar influencia y poder político. Todos los monopolistas y poseedores de licencias y concesiones eran aristócratas porque debían su riqueza a una subvención del gobierno y no la habían obtenido por su propio esfuerzo. Disfrutaban de unas ventajas inmerecidas. Esto era ilegítimo, o una «desigualdad artificial de riqueza y poder» que un gobierno democrático está obligado a evitar. Sin embargo, «las instituciones humanas no pueden crear la igualdad de talentos o de riqueza», en palabras de Jackson. El gobierno democrático, igualitario, de una sociedad sumamente desigual no intenta alterar el orden económico natural, pero no puede tolerar privilegios legales, que en última instancia huelen a título nobiliario.

Desde el punto de vista jacksoniano, la aristocracia europea había comenzado como beneficiaria de concesiones reales de tierras y monopolios políticos. «El bastardo real», tal como llamó Tom Paine a Guillermo el Conquistador, había repartido la tierra entre su banda de rufianes. Tal vez no sea eso lo que Marc Bloch nos ha contado, pero sintetizaba todos los miedos de estos ciudadanos republicanos. ¿Cómo se evitaría cualquier repetición del modelo europeo? ¿Y cómo se eliminarían los vestigios de este bárbaro pasado feudal? Incluso a Emerson le preocupaba que «nuestro gobierno aún participe de ese elemento» de feudalismo, porque «la opinión pública carece de respeto por sí misma» y eso, como seguramente había enseñado a sus conciudadanos, solo puede venir con la confianza en uno mismo (Emerson, 1983, pp. 213-230).

Para un jacksoniano radical de pro, estaba claro que la mejor forma de evitar la propagación de tales imperfecciones feudales era sencillamente tener tan poco gobierno como fuera posible. Cuantos menos empleos públicos haya, menos impuestos se recauden y menos proyectos emprenda el gobierno, menos daño podrá hacer este. Sobre todo, menos gobierno significa menos desigualdad artificial porque al gobierno se le priva de los medios para establecer una aristocracia de ociosos zánganos. Sin embargo, el presidente sí tenía un nuevo e importante papel que desempeñar, pues él solo representa al pueblo en su conjunto. Los demás funcionarios electos hablan únicamente en nombre de una sección o de una parte de la nación. Solo el presidente puede actuar como el tribuno del pueblo y protegerlo de los asaltos depredadores del poder del dinero y la aristocracia, ante quienes las clases trabajadoras están siempre en peligro de perder su justa influencia en el gobierno. El espíritu independiente y los derechos de las clases industriosas estaban siendo socavados por banqueros taimados e indolentes, y era función del presidente proteger los derechos de los ciudadanos democráticos de esta amenaza.

El aristócrata no es solo un monopolista político, es también una amenaza moral y cultural para la república. El aristócrata es ocioso y muestra desprecio por el trabajo. Los meramente ricos eran inobjektables, pero los «ricos ociosos» eran intolerables. La gran división entre hombres en la sociedad no distinguía entre pobres y ricos, sino entre los que «hacen algo» y los que «no hacen nada». El no trabajar no

¹³ Nota de la traductora: «Paper aristocracy» en el original. Se refiere a la élite que gana dinero gracias a diferentes tipos de instrumentos financieros.

¹⁴ Salvo que se indique lo contrario, todos los comentarios subsiguientes sobre las creencias de los demócratas jacksonianos proceden de esta antología.

era solo inmoral de por sí, expresaba también una ideología social, el desprecio por el trabajo. Los demócratas jacksonianos eran sumamente conscientes de las tradiciones que tachaban el trabajo de deshonoroso. Esa es la razón de que muchos insistieran en que por «nosotros, el pueblo, queremos decir expresamente la clase que trabaja con sus propias manos».

El partido demócrata de América, según William Legget, estaba compuesto por fabricantes, mientras que los aristócratas eran consumidores, ricos y orgullosos. Las clases trabajadoras conformaban la mayoría y su «única dependencia» era la igualdad de derechos, lo único que se interponía entre ellos y la aristocracia de «intereses creados» y riqueza ociosa.

De acuerdo con Stephen Simpson, otro periodista y político jacksoniano sin mucho éxito, la Declaración de Independencia significa que «el trabajo no descalifica ni estigmatiza al ciudadano de los Estados Unidos en su condición política».

En verdad, esa promesa no se había hecho realidad, porque mientras existiera prejuicio feudal y esclavitud en América, el trabajo sería objeto de desprecio, y la aristocracia podría traer consigo maneras ociosas y privilegios monopolísticos a un país que había sido inventado para acabar con ambos. Solo la educación, radicalmente reformada, podría eliminar el «prejuicio de las ocupaciones».

Aquí los vínculos entre trabajo, democracia y educación pública se forjaron en una ideología coherente, con su propia historia, política y sentido de futuro. También correspondía a las maneras y aspiraciones de un público amplio. Un europeo de visita en los Estados Unidos escribió: «La vida en América es muy grata a los ojos de aquel que prefiere el trabajo a cualquier otra cosa y para quien el trabajo lo es todo (...) los hábitos de vida son exclusivamente los de la gente trabajadora. Ay de todo lo que sea inactivo e improductivo. Trabaja y serás rico» (Chevalier, 1966, pp. 205-206 y 282-288). El objetivo de todo el mundo no era otro que medrar y ganar más dinero y parecían convencidos, en palabras del *Cleveland Leader*, de que «más vale estar muerto que ocioso» (Wiebe, 1985, p. 286). Ser útil era el principio rector en una nación de republicanos laboriosos, si bien muchos demócratas eran poco optimistas respecto a que sus ricos conciudadanos fueran leales a esos principios éticos.

Los demócratas jacksonianos se tomaron la dignidad del trabajo como una fe combativa, porque en todas partes había americanos que mostraban abiertamente su desdén por el trabajo honrado. Tampoco eran honestos «esos clientes de mangas abullonadas que, de mostrador en mostrador y nadando en la abundancia, hacían gala de una riqueza obtenida cerrando tratos (...) y [que llegaron a ser] magníficamente exclusivos» (Ashford, 1987, pp. 91 y ss.). Estos holgazanes no solo unían sus fuerzas para proteger sus monopolios sino también para alzar un muro que les aislara de la gente. «Viven sin trabajar», niegan que toda la riqueza proceda de los que producen y consideran ignominioso lo que aquellos crean. Además, los trabajadores americanos comenzaban a tener muy buenas y específicas razones para preocuparse por la europeización de América. Los primeros obreros de Nueva Inglaterra bien podrían temer que los aristócratas estuvieran convirtiendo Lowell en otro Manchester (Gutman, 1977, p. 51).

Para evitar la calamidad de la degradación europea y el espectro de la desigualdad artificial en general, no solo debe haber menos gobierno sino también mucha más educación *libre*. Esta era la única actividad pública que no preocupaba a los demócratas. La educación se contemplaba íntegramente como un aspecto de la ciudadanía y estaba diseñada para democratizar a los jóvenes y evitar inclinaciones aristocráticas.

Por importante que fuera la educación para el estatus democrático, no sustituía al esfuerzo personal en la carrera de la vida. Nada era más democrático que el ideal del hombre hecho a sí mismo. No necesariamente el hombre que amasa una fortuna trabajando duramente, sino más ampliamente el modelo de un carácter humano perfecto, de lo que se vino a denominar la «Joven América». Este hombre auténticamente nuevo, al que Emerson idolatraba, es un joven que carece de un puesto fijo en la sociedad, no tiene nada heredado, no se adhiere a un único rol en la vida, y rechaza todos los esfuerzos que pretenden limitarlo y atarlo a un lugar y una posición. Es autosuficiente porque es libre socialmente, se ha creado a sí mismo en muy gran medida y es dueño de muchas habilidades. «¿Quién puede decir cuántos Franklins habrá entre vosotros?», preguntaba el presidente de la *New York Mechanics Society* en la década de 1830. «Las oportunidades que os aguardan son inmensas y generosas. Este es un país de hombres hechos a sí mismos y no podría decirse nada mejor de ningún otro estado social» (Wiebe, 1985, p. 165). Pero, no era aún lo suficientemente abierto para un idealista jacksoniano de pro y un verdadero demócrata radical.

Entre otras cosas, los trabajadores necesitaban tener una historia propia, que empezaría reconociendo que únicamente gracias a «las artes mecánicas» la condición humana ha conseguido elevarse por encima de la de los animales. Han sido las «artes mecánicas», no la propiedad, lo que nos ha civilizado. La historia la hacen los productores, no los consumidores, al igual que el Oeste experimentaba un desarrollo muy visible gracias a las mayorías laboriosas. Sin duda había habido progreso, sobre todo en el mundo moderno, pero no debido a científicos famosos sino a mecánicos. La imprenta, que es «la preservación de todas las artes», fue invento de un mecánico, como también la brújula de los marineros, sin la cual no se habría descubierto América. Luego vino la máquina de vapor, de nuevo obra de un «artífice», que ha facilitado su vida enormemente. Los libros de historia también debieran hacer hincapié en el hecho de que muchos de los generales y hombres de estado más distinguidos de la época revolucionaria comenzaron su andadura vital como herreros, encuadernadores y desempeñando otros oficios manuales.

El propósito de tal historia era el de recordar a la juventud trabajadora de América el verdadero lugar que ocupaban en su país y en el mundo moderno, y que debían sacar el máximo provecho de ello. Se pensaba que lo único de lo que no carecían era de oportunidades, pero sí necesitaban una idea más clara acerca de su propia valía y, sin duda, una historia del pueblo les serviría de incentivo. Es importante señalar que la tecnología se consideraba la creación, el gran logro histórico y la mayor esperanza del trabajador en América. Le facilitaría la vida a él y a todos los demás y aumentaría igualmente el valor de su trabajo al mejorarlo. Sin nostalgia, la era tecnológica parecía estar llena de posibilidades.

Los demócratas jacksonianos eran por lo general contrarios a la esclavitud, pero distaban mucho de ser abolicionistas. Aun así, podían ver con perfecta claridad que la esclavitud contribuía, más que ninguna otra institución, al desprecio por el trabajo. La misma palabra esclavitud infundía miedo en el corazón del trabajador. «Como la esclavitud degrada, coarta y degenera al hombre, el trabajo participa de la misma desgracia porque es una parte del esclavo». Allí donde existe esclavitud, el trabajo duro se asocia con la degradación (S. Simpson, cit. Blau, 1954, pp. 142-146). Que los dueños de plantaciones sureños eran aristócratas incapacitados para el gobierno republicano era algo que se sabía desde hacía tiempo. Entre los antifederalistas, Richard Henry Lee había hablado de ellos en términos de aristocracia ociosa y disoluta, Jefferson había lamentado su temperamento despótico y todos los viajeros europeos coincidían en señalar sus aires feudales (Storing, 1981a, p. 236; y Peterson, 1975, pp. 214-215). En general, entre los abolicionistas se entendía que los

dueños de plantaciones eran fieros, imprevisores, inactivos, afeminados y de escasa educación, todo ello gracias a la ociosidad que ellos mismos se habían infligido a la fuerza. Ellos también eran víctimas del sistema esclavista¹⁵.

El espectro de la esclavitud nunca pudo disiparse del todo en el norte. Era una preocupación siempre presente. Cuando el sistema salarial se sometió a escrutinio por vez primera, la independencia del trabajador se equiparó de inmediato con la de un esclavo. Tampoco contribuyeron a calmar los ánimos los defensores de la esclavitud sureña. George Fitzhugh, en *Cannibals All*, describe al esclavo del sur como una inversión de capital que el dueño alimenta con sumo cuidado. Así, su destino es mucho más feliz que el del “esclavo blanco” del norte, expuesto a una pobreza indiferente como asalariado. No es de extrañar, sin embargo, que Fitzhugh no fuera particularmente popular en el norte. Los trabajadores podrían quejarse de ser víctimas de la «esclavitud salarial», pero la insinuación de que podrían estar en mejores condiciones como esclavos *de verdad*, como una especie de capital, no era de su agrado.

Incluso si la esclavitud se limitaba a la población negra, la institución como tal seguía siendo amenazadora. El racismo apenas bastaba para reafirmar al trabajador libre y esa es la razón de que en 1858 muchos consideraran que el problema de extender la esclavitud era realmente este: «¿Se degradará el trabajo?» (Rodgers, 1978, pp. 30-31). Hacer honorable el trabajo fue el único objetivo del Free Soil y los partidos republicanos a partir de 1850. Y el propósito de este trabajo era, sin duda, ganar dinero. Eso es lo que convirtió al americano en un ciudadano inteligente y despierto, y no en un soso proletario europeo o un esclavo. Vivir del trabajo no remunerado de otros y hacer del trabajador una bestia era la maldición de la cultura sureña. Lincoln no consideraba que una mujer negra fuera su igual en todos los sentidos, pero «en su derecho natural de comerse el pan que se ha ganado con sus propias manos sin pedirle permiso a nadie más, ella es mi igual y el igual de todos los demás» (Foner, 1970, pp. 11, 15-16, 40-72, 296 y ss.).

Como sabemos, entre los trabajadores urbanos del norte no había el menor entusiasmo por la Guerra Civil y sí mucho racismo. Temían la esclavitud, pero odiaban al esclavo. Sin embargo, la ética del trabajo estaba viva entre los esclavos. «Entendemos que la libertad significa industria y su disfrute», declaró un portavoz defensor de los libertos (Foner, 1988, pp. 102-110). De hecho, a ningún grupo de americanos le parecía más estrecha esta conexión entre ganarse el sustento y la ciudadanía. Cuando Frederick Douglass consiguió su primer trabajo remunerado en New Bedford tras escapar del sur, se alegró, aunque se tratara de un trabajo muy duro. «Yo era ahora mi propio amo –un hecho tremendamente importante. La idea de que ‘¡Puedo trabajar! Puedo trabajar para ganarme la vida; no le tengo miedo al trabajo; aquí no hay ningún amo Hugh que vaya a robarme el salario’– me dotó de una posición independiente» (Douglass, 1855, pp. 349 y 424).

De hecho, Douglass era un testigo de la tenacidad de la ideología jacksoniana. «Todo lo que un hombre tiene derecho a esperar, pedir, dar o recibir en este mundo, es un trato justo. Verdaderamente, muy poco le queda por hacer a la sociedad y al gobierno una vez que la sociedad le asegura esto a sus miembros y al ciudadano más humilde de la república se le garantiza la tranquila posesión de los frutos de su propio esfuerzo». «El espíritu de casta» era el mayor enemigo del hombre negro. «Nos oponemos a toda aristocracia, ya sea de riqueza, poder o conocimiento. (...) La igualdad ante la ley es para el hombre de color el punto culminante de la sabiduría

¹⁵ Esta lista y otras aparecen en el mejor tratado que existe sobre el abolicionismo: Hildreth (1970, pp. 142-148).

política», escribió en 1871 (Douglass, 1955, pp. 271-272). Si la ausencia de “distinciones hereditarias” era la esencia de la herencia política americana, entonces el racismo había de desfigurar la república abriendo la puerta a la aristocracia (Foner, 1988, pp. 114-115). Y eso no era todo. Tal como plantearía el heredero de Douglass, W. E. B. Du Bois: «¿Puede la moderna organización de la industria -asumiendo como lo hace el libre gobierno democrático y el poder de las clases trabajadoras para obligar a respetar su bienestar- llevar a cabo este sistema en el sur cuando la mitad de su fuerza de trabajo carece de voz en las asambleas y se hallan desprovistos de poder para defenderse?» (Du Bois, 1982, p. 198). Si desde un principio la ciudadanía había exigido asalariados libres, ahora la industria exigía ciudadanos. En verdad, las dos habían sido siempre idénticas en las aspiraciones de los esclavos y los demócratas radicales.

No es de sorprender que las feministas de clase media que acabaron ofendiéndose al verse excluidas del ámbito del trabajo remunerado conocieran bien la estrecha relación existente entre ganarse el sustento y la ciudadanía. Y, sin duda, la imagen del esclavo se hallaba muy presente en el imaginario feminista. John Stuart Mill declaró que, tras leer *La cabaña del tío Tom*, consideraba que el sometimiento de las mujeres era incluso peor que el de un esclavo americano (Mill, 1929, p. 248). La rebelión contra estos dos males gemelos de amos que no trabajan y trabajos forzados, tanto como otros aspectos del abolicionismo, llegó a repercutir en esas mujeres de clase media que sufrían de una ociosidad no deseada y de la dependencia de los hombres. Ellas también asumieron la ideología jacksoniana y se vieron apoyadas por esta.

Los historiadores del trabajo se han esforzado por mostrar lo distante que se encontraba el «operario» independiente, autónomo, de la realidad del trabajador industrial asalariado en la América posterior a la Guerra Civil con sus fábricas y desempleo. Y les ha desconcertado el hecho de que incluso cuando los trabajadores llegaron a asociar el trabajo únicamente con el dinero que podían ganar, su vieja ideología jacksoniana sobreviviera inalterada (Rodgers, 1978, pp. 30-93). Si, como he argumentado, el origen de la ideología sobre ganarse el sustento no se halla en las condiciones del empleo sino en las percepciones políticas, entonces no hay verdaderamente nada sorprendente en su persistencia. El resentimiento del monopolista y aristócrata ocioso y el temor a verse reducido a la condición de un esclavo negro, o de un ciudadano negro de segunda clase, no han desaparecido, porque se fundamentan en experiencias políticas duraderas. La Constitución aún prohíbe los títulos nobiliarios, y las élites ociosas y esnobs siguen estando resentidas; y el recuerdo de la esclavitud, tan poderoso siempre debido al racismo, todavía despierta previsibles temores entre los trabajadores blancos, y atormenta a los negros. Esta interpretación de la ética de ganarse el sustento no solo da sentido a su centralidad como valor social, también se corresponde con lo que sus partidarios han dicho en el pasado y continúan diciendo.

Así, el resentimiento de los improductivos aristócratas se hallaba tan vivo en los años posteriores a la Guerra Civil como lo había estado en la Era Jackson. En cada periódico de un centavo de la América *fin-de-siècle* podía verse una plutocracia prominente con todos sus lujos inútiles, su tremenda vulgaridad y sus pretensiones europeas de clase alta, por no mencionar las obras de Mark Twain. Fue en este contexto en el que el crítico social más mordaz de la época, Thorstein Veblen, mostró su efecto malsano sobre la organización productiva de la sociedad americana. En la medida en que prosiguió con el ataque de los jacksonianos contra los ricos ociosos era, a pesar de toda su iconoclasia, un auténtico radical tradicional, como lo eran las feministas de su tiempo.

Charlotte Perkins Gilman y Veblen eran contemporáneos, y el evangelio del trabajo que enseñaban muy similar. Ambos habían dejado atrás el credo democrático basado en derechos de generaciones anteriores. Sus suposiciones filosóficas se fundamentaban en ideas acerca de la evolución social, sobre todo la creencia de que las sociedades eran un todo orgánico que seguían leyes de desarrollo natural. El único objetivo de la política pública era actuar de acuerdo con las exigencias de este orden preestablecido. Puesto que era un movimiento que promovía la mejora, cualquier grupo o institución que supusiera un retroceso a una época anterior y una adaptación retardada a las necesidades de un orden social cambiante, era por definición un mal social. Los derechos naturales ya no eran intelectualmente atractivos en un tiempo en que la necesidad orgánica parecía una base científica para la ética, aunque podía suscribir políticas tanto liberales como autoritarias, con la misma facilidad.

La causa a favor de ganarse el sustento, en opinión de Gilman, no se basaba en que el trabajo libre tuviera una dignidad intrínseca. La injusticia se hallaba en que la posición económica de una mujer, ya fuera alta o baja, no tenía relación alguna con su trabajo, que se limitaba al hogar. Este no había sido el caso en las granjas, donde marido y mujer realmente eran compañeros de trabajo, pero se había convertido en la condición de las mujeres de clase media, que fundamentalmente eran esclavas ociosas. Su situación les resultaba degradante y también se trataba de un rechazo disfuncional a tener que aceptar las leyes de la división del trabajo. El trabajo doméstico debería estar a cargo de profesionales.

Además, en el mundo moderno, con sus complejos arreglos económicos, nuestra verdadera lealtad ha de ser a nuestro trabajo. El deber de trabajar es primordial. El trabajo era el principal acto social siempre que estuviera en consonancia con las verdaderas necesidades del orden económico. Las mujeres como trabajadoras domésticas ineficaces o como consumidoras absolutamente improproductivas eran una reliquia de un sistema familiar anticuado, vestigios de un pasado agrario y feudal y completamente desfasado respecto a una sociedad democrática orientada a una producción eficiente. En pocas palabras: Gilman no estaba reclamando principalmente los derechos individuales de las mujeres sino la oportunidad de que participaran como iguales en el proceso económico, puesto que ahí era donde descansaba ahora la ciudadanía y sus recompensas y deberes (Perkins Gilman, 1966, pp. 17, 22, 93-94, 117-118, 152, 211, 218, 245-247, 276-279 y 333). En la medida en que estaba protestando contra las condiciones que impedían que las mujeres alcanzaran su pleno potencial económico, apuntaba igualmente al coste personal de su esclavitud doméstica y del retraso en su desarrollo personal. A este respecto, a pesar de su historicismo evolutivo, también recurría a un individualismo más tradicional.

Evidentemente, Veblen aprobaba las aspiraciones de Gilman; pero su argumentación era más negativa, menos a favor del trabajo que en contra del atavismo de los ricos ociosos, los aristócratas tan vilipendiados por los demócratas de los primeros tiempos. Estaba menos preocupado por conseguir trabajo a los que lo necesitaban que por mostrar los primitivos hábitos sociales de las clases ociosas, cuyo delito era evitar las ocupaciones productivas en pro de «proezas» tales como el deporte u otras actividades inútiles y sumamente perjudiciales, como la observancia religiosa, el gobierno y la guerra. Frente a ellas se alza el «instinto del trabajo bien hecho», al que debemos todo lo mejor en una sociedad productiva y cooperativa. La dificultad estriba en que tal vez no pueda competir con los valores ociosos de los ricos y su aversión a cualquier tipo de empleo útil.

A diferencia de Gilman, Veblen no tenía el menor interés en el valor personal del trabajo para el individuo desempleado. Tampoco criticó a los ricos ociosos

tildándolos de explotadores y opresores; sencillamente, era muy ortodoxo en sus polémicas contra los ricos improductivos. Sin embargo, cada vez más, en un mundo en el que controlar todo un continente y crear riqueza para todos no eran fines públicos, la llamada al trabajo dejó de tener la relevancia de antaño. ¿Por qué tendrían que trabajar los ricos? ¿Quién se beneficiaría de ello? Ciertamente, existía un fuerte movimiento para persuadirlos de que estuviesen menos ocupados y se dedicasen a obras de caridad, a las artes y el refinamiento de los modales (Rodgers, 1978, pp. 94-124). Sin embargo, *Noblesse oblige* no ha sido nunca un ideal abrumadoramente popular en América y Veblen se apoyaba sobre fundamentos muy sólidos y autóctonos cuando recurría a la retórica de los jacksonianos.

Parecía evidente, al menos para Veblen, que la riqueza y el refinamiento heredados no debían seguir ejerciendo su glamour. Que lo siguieran haciendo se debía en buena medida a las clases eruditas, que imitaban y promovían los valores de las clases ociosas. No lo hacían por ninguna necesidad obvia de adular a sus patronos, sino porque eran propensos a la nostalgia aristocrática y a las fantasías románticas sobre el pasado. La obsesión por las artesanías, con toda su ineficiencia, no era sino un síntoma de su retraso cultural general. También veían mal la innovación y la eficiencia. En definitiva, las huellas de la Europa feudal seguían siendo visibles en América.

En opinión de Veblen, los bandoleros normandos de Tom Paine seguían teniendo herederos por toda América. Los instintos depredadores de los ricos habían decaído, de modo que además de degradar el trabajo, estos aristócratas de la era moderna eran también extremadamente competitivos. Cuando se incorporaron a la industria como «capitanes», retrasaron su progreso mediante arcaicos mecanismos de explotación y competencia, en un momento en el que la cooperación y el trabajo eran las verdaderas exigencias económicas de un orden industrial avanzado. «Arcaísmo» y «derroche» eran vestigios de la virtud aristocrática y América no se lo podía permitir (Veblen, 1953, pp. 21, 29, 64, 75-76, 87, 116-117, 138, 158 y 256).

No siempre es fácil entender por qué Veblen estaba tan enfadado. Si las clases ociosas no eran sino restos de una fase más temprana de la civilización, la historia estaba abocada a eliminarlos y a menudo parecía que él mismo sugería exactamente eso. Si retardasen el progreso serían, sin duda alguna, un claro obstáculo, pero un obstáculo que la legislación social podría y lograría eliminar. No parecía creer que ese resultado fuese probable, como así fue. Es más plausible que la suya fuera la voz de la simple indignación moral por que en una América republicana, trabajadora e industrial, hubiera aún tanto desdén aristocrático por el trabajo productivo.

Por exasperantes que fueran estos primitivos vestigios, ya no era posible sostener que la productividad universal como tal era un bien colectivo porque elevaría el nivel de vida de todo el mundo. Tampoco era evidente desde un punto de vista psicológico que el espíritu del trabajo fuera tan común o tan poderosos como Veblen pensaba que era, o que tendría todas esas consecuencias públicas benefactoras que él le atribuía. Trabajar sin más no equivale al trabajo bien hecho. Los reformadores progresistas que continuaron predicando la dignidad del trabajo lo hacían por razones mucho más plausibles. Sostenían que, para seguir siendo competitivos en un mercado mundial, América necesitaba trabajadores autosuficientes, educados y respetados. Y al igual que Locke antes de ellos, creían que enseñar en la escuela habilidades manuales y cocina a alumnos de clase media contribuiría a crear el ethos adecuado en una América cada vez más diferenciada por clases sociales. Ese no era, sin embargo, el argumento de Veblen. En todo caso, en la medida en que defendía argumento alguno, este era que los ociosos se habían quedado fuera de la historia. Quizá lo más interesante acerca de su famoso libro sea la acusada ansiedad que la

ociosidad despertaba en su autor. Ningún defensor contemporáneo del *Workfare* lo ha expresado con mayor intensidad¹⁶. Solo que las clases que inspiran estos temores y animadversión son diferentes.

La mayoría de los historiadores del trabajo han confirmado la verdad de lo que se decía acerca del trabajo industrial en cuanto este se hizo predominante en los Estados Unidos. A los obreros les desagradaba su trabajo y lo hacían únicamente por ganarse el sueldo. El descontento de la gente que tiene un trabajo remunerado con el único fin de consumir no es un fenómeno nuevo. Es la condición permanente del trabajo industrial. Sin embargo, a los estudiosos de la cultura americana no les debería sorprender que la ética del trabajo se mantenga absolutamente intacta entre estos impulsos contrarios. El miedo al desempleo simplemente ha servido para entender mejor que ganarse el sustento es lo único que ofrece a los ciudadanos una posición pública. Los miedos inspirados en un principio por la esclavitud, entrelazados por el racismo y el resentimiento por la ociosidad de los de arriba, solo se ven acrecentados por el miedo a ser despedido. Tal vez el resultado no sea una ideología coherente, pero, desde luego, resulta inteligible.

Así pues, la acumulación de acontecimientos históricos ha dado lugar a un conjunto de creencias de diversa naturaleza. La convicción de que ganarse el sustento es un deber, que uno puede avanzar por su propio esfuerzo y que siempre hay oportunidades para los que las buscan anida junto al conocimiento de que el desempleo no es achacable por lo general al trabajador sino a la economía en su conjunto. La satisfacción laboral es baja, pero a nadie le gusta estar desempleado, e incluso los pobres que reciben asistencia social afirman preferir el trabajo a la inactividad. Si hay ricos ociosos, desde luego no alardean de su vida de despilfarro y, cuando lo hacen, no son objeto de la admiración del resto de sus iguales. El deporte puede ser una actividad tan atávica como Veblen pensaba, pero sus placeres no son específicos de una determinada clase social.

Lo que se predica de forma mucho más universal es tanto la dignidad del trabajo como la obligación pública de trabajar. El setenta y cinco por ciento de la población americana piensa que hay algo malo en no querer trabajar. Un buen ciudadano es aquel que se gana el sueldo, porque la independencia es la cualidad indeleblemente necesaria de una auténtica ciudadanía democrática. Pero poca gente culpa al sistema o al pobre de la pobreza y el desempleo. Son simplemente hechos de la vida, como el tiempo meteorológico. ¿Revelan este batiburrillo de valores sociales y de realidades de la sociedad industrial que los americanos se encuentran tremendamente confusos en su actitud respecto al hecho de ganarse la vida? (McClosky y Zaller, 1984). Tal vez sea este el caso, pero puede ser más instructivo preguntarse si estos puntos de vista aparentemente incoherentes no son manifestación de experiencias sociales reales. Seguramente es posible que a quien no le gusta trabajar encuentre incluso peor el estar desempleado, y no solo por la reducción de ingresos. Las personas desempleadas pueden sentir que han caído en desgracia por algo de lo que no tienen especialmente la culpa y que se han convertido en algo menos que ciudadanos. Puedes pensar que tu jefe es un negrero, pero puede que te sientas más como un auténtico esclavo cuando estás desempleado. Y no hay nada ilusorio acerca de estas experiencias. Se te ha expulsado de la sociedad civil, se te ha reducido a una ciudadanía de segunda clase, una condición incluso más mortificante para los trabajadores blancos, ya que se asocia con el destino común de

¹⁶ Nota de la traductora: Hemos optado por dejar el término en el original, puesto que así se hace en la literatura especializada. Se trata de un acrónimo formado por la unión de las palabras *Work* y *Welfare* que hace alusión a una serie de medidas sociales de ayuda al empleo que se iniciaron en Estados Unidos en los años 80 del siglo XX y que exige que la persona acepte un trabajo para poder recibir prestaciones sociales. Es un modelo fundamentalmente anglosajón.

la población negra. Para estos últimos, es duplicar unas cargas de por sí ya muy injustas.

El grupo para el que estos dos puntos de vista tienen pleno sentido es el de los desempleados, es decir, gente a la que se ha despedido, o de la que se ha prescindido, como se dice ahora con mayor delicadeza, y que está buscando trabajo. El desempleo es en sí mismo un concepto muy complejo, que implica tanto libertad como dependencia. Un esclavo no puede estar desempleado ni ser despedido, aunque se le pueda utilizar de forma ineficiente. El trabajador libre que vende su trabajo, pero no se vende a sí mismo, no obstante, depende de otros para trabajar.⁸¹ Sin embargo, se supone que un ciudadano democrático es dueño absoluto de sí mismo. Esa es la razón de que desde un principio los republicanos del siglo pasado vieran con recelo y temor el ser un asalariado, con su dependencia de los empleadores. Y en el mejor estudio que se ha hecho sobre el desempleo masculino durante la Gran Depresión encontramos que la falta de independencia se sentía muy profundamente.

Fueron pocos los trabajadores desempleados de la Gran Depresión que afirmaron haber disfrutado de su trabajo. Echaban de menos la paga y la compañía de sus colegas, pero no a sus jefes ni capataces. No obstante, sabían que tener un trabajo decente, ser productor y buen proveedor era la sola razón de su posición social y no hay duda de que eran conscientes de lo que significaba perder eso. Odiaban estar desempleados. «¿Cómo es la vida sin trabajar? No eres nadie» (Garraty, 1978, pp. 5-6). Cuando comenzó la depresión, esto resultó particularmente humillante porque hasta aproximadamente 1933 la gente no entendió por fin que el desempleo no era culpa del trabajador sino una calamidad nacional. Aun así, el trabajador desempleado perdió el respeto de su familia y el de todos los que lo rodeaban. Aceptar ayuda, ya fuera pública o privada, resultaba doloroso y muchos trataban de racionalizarlo recordando que eran veteranos o que habían pagado impuestos y donado dinero para la beneficencia en épocas mejores.

La inmensa mayoría prefería la WPA¹⁷ y la ayuda al trabajo a lo que se consideraban limosnas (Bakke, 1969, pp. 39, 84, 87-89 y 316-328; Komarovsky, 1940; y Schlozman y Verba, 1979, pp. 4-84).

Estas actitudes no han desaparecido ni mucho menos y sobreviven con especial vigor entre los hijos más afortunados de los obreros que tantos apuros pasaron en su día¹⁸. Bien podría ser que el simple miedo al desempleo, más que cualquier opinión que se tenga sobre el trabajo en sí mismo, haya venido a sostener la ética del trabajo y el ideal del ciudadano que gana un sueldo. Desde luego, no es el instinto del trabajo de Veblen ni la notable satisfacción por el trabajo en sí lo que lo ha mantenido vivo en una economía impersonal. La ideología jacksoniana en la América contemporánea se ha asociado no al trabajador que exige respeto y un salario digno por un día de trabajo honrado, sino al desempleado.

El epicentro del conflicto ideológico se ha desplazado de la lucha entre trabajadores y aristócratas a una disputa entre partidos gobernantes. Uno de los partidos acusa a sus adversarios de pertenecer a una élite paternalista que quiere acabar con la pobreza a toda costa; el otro acusa a sus contrarios de ser populistas severos y triunfadores que quieren que todo el mundo trabaje al precio que sea y sin

¹⁷ Nota de la traductora: WPA, Works Progress Administration. Programa del New Deal para dar trabajo a millones de desempleados en proyectos de obras públicas.

¹⁸ Cuando en la década de los 70 los hijos de familias obreras que eran ingenieros y científicos perdieron su trabajo en las industrias de alta tecnología de Boston, a menudo se sentían demasiado avergonzados para contárselo a sus amigos y vecinos (Goldman Leventman, 1981).

ninguna buena razón. Todos siguen estando atrapados en la red de ideas jacksoniana, más incluso de lo que cualquiera de ellos estaría dispuesto a admitir. El defensor de los pobres quiere protegerlos de un ejército de depredadores aristócratas que les niegan sus derechos. A los pobres se les está negando la igualdad racial, las oportunidades de obtener un trabajo y una educación dignos y el acceso a bienes públicos ordinarios. El segundo partido está entregado a la independencia, al trabajo como fuente de todo valor y dignidad y al ideal de una sociedad de ciudadanos democráticos económicamente independientes que, al igual que Frederick Douglass, esperan que el gobierno no haga otra cosa sino garantizar a todos un trato justo.

Estos vestigios del pasado jacksoniano influyen obviamente en las actitudes ante las prestaciones sociales de formas muy evidentes. Sus beneficiarios, a los que se les dice que deben trabajar en cualquier trabajo que haya disponible, ven aparecer de nuevo para atormentarlos al espectro de la esclavitud y de la servidumbre, de vuelta de un pasado no tan lejano. Y la persistencia del racismo hace plausible ese miedo. Para aquellos que quieren que el *Workfare* sea obligatorio, los pobres ociosos ya no son ciudadanos. Han perdido su derecho a la igualdad ciudadana y ya no les falta mucho para comportarse como esclavos desempleados, consumidores que no producen. Ninguno de ellos reivindica que el trabajo a desempeñar tenga utilidad social alguna o que resulte personalmente satisfactorio o que esté bien retribuido. El *Workfare* no tiene nada que ver con la economía; se trata de la ciudadanía y de si se pueden considerar ciudadanos de pleno derecho a adultos sanos que no ganan nada de forma activa. Si no lo son, ¿no sería de esperar que, como suele ser ahora el caso, se los trate con esa mezcla de paternalismo y desprecio que se ha reservado siempre para las clases dependientes? No son ciudadanos de la sociedad civil y no se les acepta como tales¹⁹. A diferencia de los desempleados, ellos no intentan restablecer su posición, pues para empezar y por lo general no tenían ninguna que perder²⁰. Lo que se espera que consiga el *Workfare* es obligarlos a mantener unos niveles aceptables de conducta cívica.

En muchos sentidos, ganarse el sustento es como votar. Casi la mitad de la población en edad de votar no lo hace, aunque sin duda les ofendería que se les privara de tal derecho. A excepción de esos pocos afortunados que sienten vocación por lo que hacen, o al menos cierto orgullo por el trabajo bien hecho, los americanos trabajan para poder gastarse el sueldo. Obviamente, es ridículo hablar del trabajo como si se tratara de una actividad no diferenciada (Pence, 1978-1979, pp. 306-311). Sin embargo, independientemente de la naturaleza de su trabajo, cuando dejan de percibir ingresos, los americanos pierden la posición que tenían en sus comunidades. Esto es irracional e injusto, pero es un hecho fundamental de la vida conformado por creencias sociales duraderas y profundamente arraigadas. No son los mejores valores públicos posibles, ni es mi deseo sugerir que el hecho de compartirlos los mejore de alguna forma o les otorgue algún valor moral²¹.

Sobre todo, no quiero decir que deberíamos abstenernos de criticar estos hábitos mentales simplemente porque son tan antiguos y tan prevalentes. Pero si mi explicación acerca de los orígenes, la antigüedad y la continua prevalencia y

¹⁹ Para la explicación más perfecta sobre estos puntos de vista, véase Mead (1986, pp. 12–13, 41-45, 211-212 y 238).

²⁰ Sus experiencias negativas en el lugar de trabajo pueden justificar su pasividad, al menos según Goodman (1972, pp. 112-118).

²¹ Incido en este punto porque no quiero que este argumento se identifique de ninguna manera con la defensa que hace M. Walzer de los valores compartidos como justificación ética general de las prácticas sociales. En estas conferencias no hay nada que apoye las principales nociones de su *Spheres of Justice* (1983).

relevancia de la fe jacksoniana es correcta, como así lo creo, entonces crea una presunción del derecho a trabajar como elemento de la ciudadanía americana.

En un sistema político de individuos que reivindican sus intereses y sus derechos, únicamente aquellos que actúan en su propio nombre y cuya competencia es reconocida en la sociedad política y civil, pueden contar como ciudadanos de pleno derecho. Si carecen de las señales identificativas de la ciudadanía, deben caer en una categoría proscrita. Teniendo esto en cuenta, existen fundadas razones para reivindicar que en América exista el derecho al trabajo remunerado. La argumentación en contra de tal derecho no es trivial. No hay ningún derecho moral obvio ni ninguno exigible legalmente, se alega. Además, el respeto por uno mismo es un estado de ánimo demasiado vago y subjetivo para ser el fundamento de ninguna política pública (Elster, 1988, pp. 53-78). En lugar de pensar en derechos, uno debería pensar en términos de políticas generales diseñadas para acabar con el desempleo y elevar el nivel de vida de los pobres. Sin embargo, uno puede admitir la mayoría de estos puntos y seguir abogando por el derecho a trabajar en América. Sería un derecho derivado de los requisitos de la ciudadanía local, no un derecho humano fundamental. Así como en la práctica legal anglo-americana un juicio con jurado dimana del derecho fundamental a tener un juicio justo, ganarse el sustento está implícito en la ciudadanía americana igualitaria (Nickel, 1978-1979, pp. 149-170). Como tal, debe estar completamente separada de la asistencia –lo que ahora se denomina inapropiadamente *Welfare*–, que se basa en la necesidad, como quiera que esta se valore. Y la asistencia debiera reconocerse como un servicio básico debido tanto a los que son como a los que no son asalariados en un momento dado. Deberíamos aprender a pensar sobre ello en los mismos términos en que lo hacemos respecto del saneamiento y las carreteras públicas.

Desde este punto de vista, el derecho a ganarse el sustento no se basa en respuestas personales como la pérdida del respeto por uno mismo entre los desempleados, sino en la pérdida del respeto público, la degradación de su posición y el descenso a una ciudadanía de segunda clase a la que la ética pública los condena abiertamente y por tradición. Lo que está en juego aquí no es el derecho a respetarse a uno mismo, sino el derecho a que uno no se vea privado de su posición como ciudadano. Y la mínima obligación política exigible ha de ser la creación de empleos remunerados geográficamente cercanos a los desempleados, así como ofrecerles un salario mínimo legalmente establecido y la oportunidad de progresar (Wilson, 1988, pp. 159-163). Como cualquier otro derecho, el derecho a ganarse el sustento puede perderse, pero eso no le quita su valor. E incluso si no es factible aplicarlo plenamente, ser consciente de esa reclamación puede tener un efecto político.

Con esto llego al final de mi esbozo sobre la ciudadanía democrática americana como posición. No pretende ser un relato completo de todo lo que la ciudadanía es o podría ser, sino solo un intento de iluminar dos de sus componentes más elementales y esenciales: votar y ganarse el sustento, tal como han surgido de la tensión de las desigualdades heredadas en una sociedad comprometida con la igualdad política o, más exactamente, con el principio de inclusión.

Bibliografía

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Hay traducción en español: (2016). *La condición humana* (trad. Ramón Gil Novales). Barcelona: Paidós.
- Ashford, J. (1987). *Agrarians and Aristocrats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press. Hay traducción en español: (2012). *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana* (trad. Alberto Vanasco). Madrid: Tecnos.
- Baker, K. (1975). *Condorcet*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bakke, E.W. (1969). *The Unemployed Worker*. Hamden: Archon Books.
- Blau, J.L. (ed.). (1954). *Social Theories of Jacksonian Democracy*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Bodin, J. (1962). *The Six Bookes of the Commonwealth*. Ed. K. D. McRae. Cambridge: Harvard University Press. Hay traducción en español: (1988). *Los seis libros de la república* (trad. Primitivo Mariño). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Burke, E. (1881). Speech on Conciliation with America. En *Works*. Boston: Little-Brown. Hay traducción en español: (1996). *E. Burke, Textos políticos* (trad. Vicente Herrero). México: Fondo de Cultura Económica.
- Chevalier, M. (1966). *Society, Manners, and Politics in the United States*. New York: Augustus M. Kelley.
- Coleman, R.P. y Rainwater, L. (1978). *Social Standing in America*. New York: Basic Books.
- Cueva Fernández, R. (2011). *De los niveladores a Marbury vs. Madison: la génesis de la democracia constitucional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Douglass, F. (1855). *My Bondage and My Freedom*. New York.
- Douglass, F. (1955). *The Life and Writings of Frederick Douglass* (ed. Philip S. Foner). New York: International Publishers. Hay dos traducciones en español: (2011). *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo* (trads. Carlos García Simón e Íñigo Jáuregui Eguía). Madrid: Capitán Swing; y (2013). *Vida de Frederick Douglass un esclavo americano* (trad. Gara Cendal). Madrid: Grupo Editorial Alcalá.
- Du Bois, E.C. (1978). *Feminism and Suffrage*. Ithaca: Cornell University Press.
- Du Bois, W.E.B. (1982). *The Souls of Black Folk*. New York: New American Library. Hay traducción en español: (2020). *Las almas del pueblo negro*, de Héctor Arnau. Madrid: Capitan Swing.
- Dulany, D. (1967). *Considerations on the Propriety of Imposing Taxes in the British Colonies for the Purpose of Raising a Revenue, by Act of Parliament (1765)*. En: M. Jensen (ed.), *Tracts of the American Revolution (1763-1776)* (pp. 95-107). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Elster, J. (1988). Is There (or Should There Be) a Right to Work. En: A. Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State* (pp. 53-78). Princeton: Princeton University Press.
- Emerson, R.W. (1983). The Young American. En *Essays and Lectures*. New York: Library of America. Hay traducción en español: (2008). *Naturaleza y otros escritos de juventud* (trads. Antonio Lastra y Javier Alcoriza). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foner, E. (1970). *Free Soil, Free Labor, Free Men*. New York: Oxford University Press.
- Foner, E. (1988). *Reconstruction*. New York: Harper and Row.
- Franklin, B. (1970). Father Abraham's Speech, en *The Complete Poor Richard's Almanacks*. Boston: Imprint Society. Hay traducción en español: (2020). *Almanaque del pobre Richard*, de P. Miras. Publicación independiente.

- Garraty, J. (1978). *Unemployment in History*. New York: Harper and Row.
- Gillette, W. (1965). *The Right to Vote: Politics and the Passage of the Fif - teenth Amendment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goldman Leventman, P. (1981). *Professionals Out of Work*. New York: Free Press.
- Goodman, L. (1972). *Do the Poor Want to Work?* Washington: Brookings Institution.
- Gutman, H.G. (1977). *Work, Culture, and Society in Industrializing America*. New York: Vintage Books.
- Hamilton, A. et al. (1961). *The Federalist Papers* (ed. C. Rossiter). Nueva York: New American Library. Hay traducción en español: (2001). *El federalista*, de Gustavo R. Velasco. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1942). *The Philosophy of Right* (ed. T.M. Knox). Oxford: Oxford University Press. Hay traducción en español: (2017). *Fundamentos de la filosofía del Derecho* (trad. Joaquín Abellán). Madrid: Tecnos.
- Hildreth, R. (1970 [1854]). *Despotism in America*. New York: Augustus M. Kelley.
- Hobbes, T. (1949). *De Cive*. Ed. Sterling P. Lamprecht. New York: Appleton-Century-Crofts. Hay traducción en español: (2015). *De Cive* (trad. Sebastián Martín). Madrid: Tecnos.
- Hurtado Mirón, M. (2010). *Los debates de Putney*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Komarovsky, M. (1940). *The Unemployed Worker and His Family*. New York: Dryden Press.
- Kraditor, A.S. (1971). *The Ideas of the Women's Suffrage Movement (1890-1920)*. New York: Anchor Books.
- Lane, R.E. (1982). Government and Self-Esteem. *Political Theory*, 10, pp. 5-31.
- Lawson, S.F. (1976). *Black Ballots: Voting Rights in the South (1944-1969)*. New York: Columbia University Press.
- Locke, J. (1823). *Some Thoughts Concerning Education*, vol. 9 of *Works*. London. Hay traducción en español: (2012). *Pensamientos sobre la educación* (trad. La lectura y Rafael Lasaleta). Madrid: Akal.
- Logan, R.W. (ed.). (1944). *What the Negro Wants*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- McClosky H. y Zaller, J. (1984). *The American Ethos*. Cambridge: Harvard University Press.
- McPherson, J.M. (1964). *The Struggle for Equality*. Princeton: Princeton University Press.
- Mead, L.M. (1986). *Beyond Entitlement*. New York: Free Press.
- Mill, J.S. (1929). *On the Subjection of Women*. London: Everyman's Library. Hay traducción en español: (2010). *El sometimiento de la mujer* (trad. Carlos Mellizo). Madrid: Alianza Editorial.
- Morgan, E.S. (1975). *American Slavery, American Freedom*. New York: Norton. Hay traducción en español: (2012). *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos* (trad. Teresa Arijón), Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- Nickel, J.W. (1978-1979). Is There a Human Right to Employment? *Philosophical Forum*, 10, 149-170.
- Otis, J. (1967). *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved (1764)*. En M. Jensen (ed.), *Tracts of the American Revolution (1763-1776)*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Pence, G.E. (1978-1979). Towards a Theory of Work. *Philosophical Forum*, 10, pp. 306-311.
- Perkins Gilman, Ch. (1966). *Women and Economics*. New York: Harper and Row. Hay traducción en español: (2008). *Mujeres y Economía* (trad. Empar Barranco). Valencia: Universitat de Valencia. Servei de Publicacions.
- Peterson, M.D. (ed.). (1966). *Democracy, Liberty, and Property: The State Constitutional Conventions of the 1820's*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Peterson, M.D. (ed.). (1975). *Notes on the State of Virginia*, en *The Portable Thomas Jefferson*. New York: Viking Press.

- Rodgers, D. (1978). *The Work Ethic in Industrial America (1850-1920)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rousseau, J.J. (1969). *Emile*, en *Oeuvres complètes*. París: Pleiade.
- Rousseau, J.J. (1969a). *Contrat Social*, en *Oeuvres complètes*. París: Pleiade. Hay traducción en español: (1988), *El Contrato social, o principios de Derecho Político* (trad. María José Villaverde). Tecnos: Madrid.
- Rousseau, J.J. (1969b). *Constitution pour la Corse*, en *Oeuvres complètes*. París: Pleiade. Hay traducción en español: (1996). *Constitución para Córcega en Rousseau. Escritos Constitucionales* (trad. Antonio Hermosa Andújar). Tecnos: Madrid.
- Schlozman, K.L. y Verba, S. (1979). *Insult to Injury*. Cambridge: Harvard University Press.
- Skinner, Q. (1981). *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press. Hay traducción en español: (2020). *Maquiavelo* (trad. Manuel Benavides). Madrid: Alianza Editorial.
- Stanton, E.C. (1922). Women as Patriots. En: Theodore Stanton y Harriot Stanton Black (eds.), *Reminiscences*. New York: Harper. Hay traducción en español: (1998). *La Biblia de la mujer* (trads. J. Teresa Padilla Rodríguez y M^a Victoria López Pérez). Madrid: Cátedra.
- Storing, H.J. (1981). Essay by a Newport Man. En: Herbert J. Storing (ed.), *The Complete Anti-Federalist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Storing, H.J. (1981a). The Federal Farmer. En H. J. Storing (ed.), *The Complete Anti-Federalist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Veblen, T. (1953). *The Theory of the Leisure Class*. New York: New American Library. Hay traducción en español: (2014) *Teoría de la clase ociosa* (trad. Carlos Mellizo). Madrid: Alianza Editorial.
- Verba S. y Nie N.N. (1972). *Participation in America*. New York: Harper and Row.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books. Hay traducción en español: (2016). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, de Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1948). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ed. Talcott Parsons. London: Allen and Unwin. Hay traducción en español: (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. Joaquín Abellán). Madrid: Alianza Editorial.
- Wiebe, R.E. (1985). *The Opening of American Society*. New York: Vintage Books.
- Williamson, C. (1960). *American Suffrage from Property to Democracy (1760-1860)*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, W.J. (1988). *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wootton, D. (1986). The Putney Debates. En: David Wootton (ed.), *Divine Right and Democracy*. Harmondsworth: Penguin.
- Wright, E. (1983). *Franklin of Philadelphia* Cambridge: Harvard University Press.