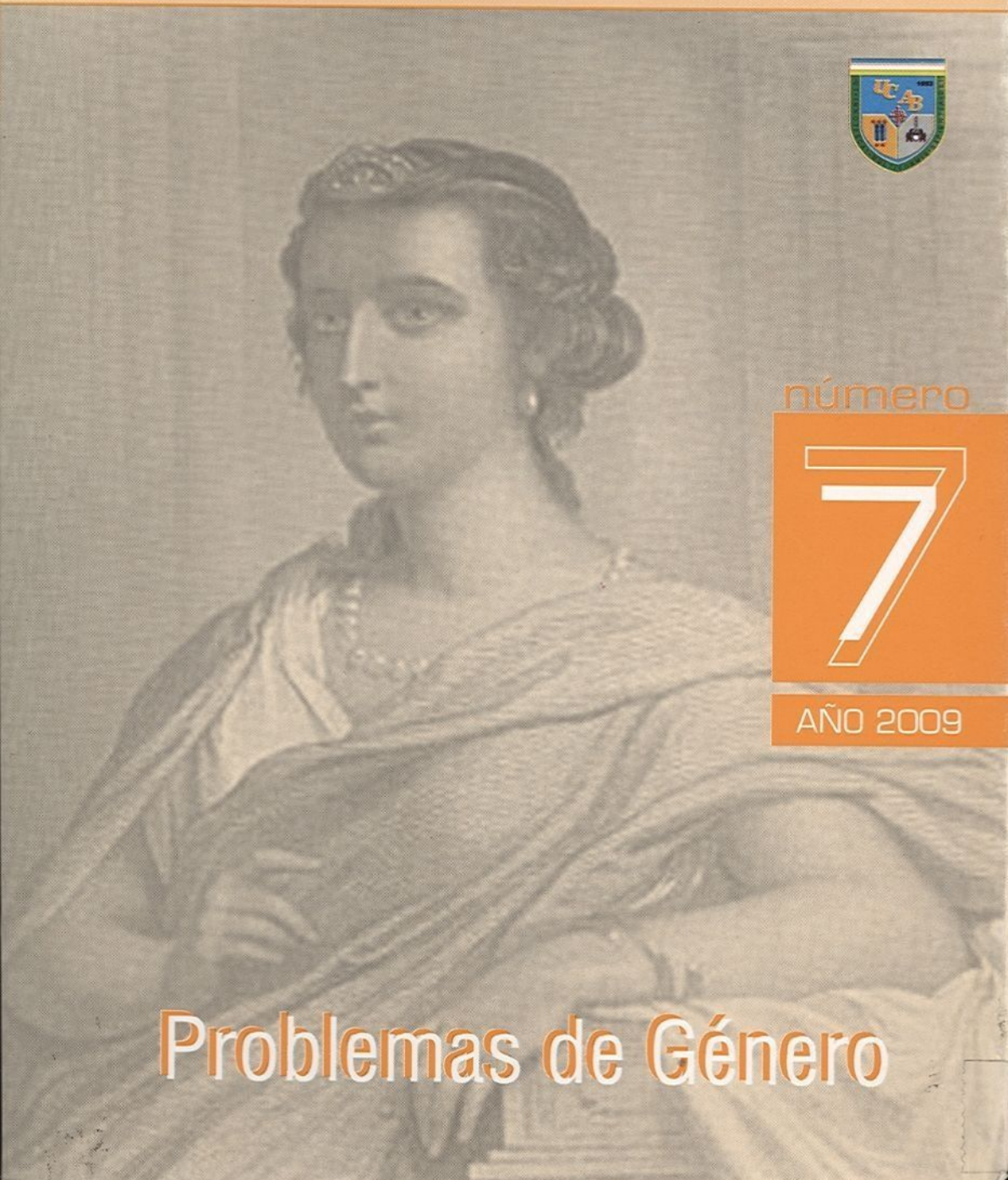
CUADERNOS

UCAB
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
VICERRECTORADO ACADÉMICO
DIRECCIÓN GENERAL DE POSTGRADO



número 7
AÑO 2009

Problemas de Género

CUADERNOS
UCAB UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
VICERRECTORADO ACADÉMICO
DIRECCIÓN GENERAL DE POSTGRADO
NÚMERO 7
AÑO 2009

Problemas de Género

Contenido

p. 07 Prólogo
Juan Rosales Sánchez

ARTÍCULOS

p. 11 Lo femenino detrás del poder: Aspasia de Mileto
Lorena Rojas Parma

p. 37 Aspectos de la legislación en la nueva legislación en materia de violencia hacia la mujer
Magaly Vásquez González

p. 63 El género esclavizado. Mujeres y hombres en el discurso por la libertad (Provincia de Venezuela, 1790-1800)
Dora Dávila

p. 89 La mujer en las religiones del Medio Oriente
Daniel Lahoud

p. 101 La introducción de la perspectiva de género en las violaciones de Derechos Humanos Un comentario a partir de la jurisprudencia reciente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos
Carlos Lusverti

RESEÑAS

p. 115 Ramos Allup, Henry(2007): Reflexiones sobre el Liberalismo, Ediciones Nueva Visión, Caracas
Daniel Lahoud

p. 115 Krauze, Enrique (2008): El Poder y el Delirio, Ediciones Alfa, Caracas
Daniel Lahoud

p. 117 Noticias del postgrado de la UCAB

p. 121 Normas para la publicación de artículos

Cuadernos UCAB
© Universidad Católica Andrés Bello
Vicerrectorado Académico
Depósito Legal pp 97-0131
ISSN 1316-4966
nº 7, 2009

Directora Corina Yoris-Villasana
Coordinador Juan José Rosales Sánchez
Consejo editorial Gonzalo Bello
Daniel Lahoud
Carlos Luis Suárez
Magaly Vásquez

Consejo de redacción Miguel Albujas (UCV.Venezuela)
Marcelino Bisbal (UCAB.Venezuela)
José Luis Da Silva (UCAB.Venezuela)
Rafael García Torres (UCV.Venezuela)
Miguel Giusti (Universidad Pontificia Católica De Perú. Perú)
Antonio Hermosa Andújar (Universidad De Sevilla. España)
Jesús Hernáez (UCAB. Venezuela)
Raymundo Morado (Iif. Unam. México)
Jesús Rojas Guerini (UCV.Venezuela)
Elías Pino Iturrieta (UCAB.Venezuela)
Max Römer P. (UCAB.Venezuela)
Arturo Serrano (UCAB.Venezuela)
Carlos Luis Suárez (Iter.Venezuela)



Diseño y producción Publicaciones UCAB
Diagramación Isabel Valdivieso.
Corrección Corina Yoris-Villasana / María Bolinches
Portada Alexandra Loginow E.
Impresión Editorial Texto C.A.

Revista arbitrada según las normas internacionales
Indizada en REVENCYT: Código: RVC012
http://www.revencyt.ula.ve/scielo.php

Reservados todos los derechos.
No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información, ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin permiso de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Colaboradores

Dora Teresa Dávila Mendoza
Doctora en Historia, El Colegio de México, 1998. Profesora Investigadora, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello y docente en pre y postgrado en la misma universidad. Ha sido profesora en el Doctorado de Historia de la Universidad Central de Venezuela (2003, 2005 y 2006) e investigadora en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (2005-2007).

Carlos F. Lusverti
Abogado. Universidad Católica Andrés Bello. Diplomado en Derechos Humanos. Universidad Católica Andrés Bello - Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Maestría en Filosofía (Tesis pendiente) Universidad Católica Andrés Bello. Estudios de especialización en derecho del trabajo (en curso) Universidad Católica Andrés Bello. Profesor Universidad Católica Andrés Bello y Universidad Metropolitana. Amnistía Internacional, sección venezolana. Coordinador general

Magaly Vásquez González
Abogado. Profesora de Derecho Penal y Derecho Procesal Penal en pre y postgrado UCAB. Directora de los Postgrados de esta Casa de Estudios.

Daniel Lahoud
Economista, especialista en economía empresarial y Master en Historia, es profesor agregado de la UCAB y de la UCV en materias financieras, además dicta materias relacionadas a la historia económica e historia del pensamiento económico, coordina un Programa de Gerencia Financiera en la UCAB. Tiene experiencia gerencial en diversas empresas del sector financiero y actualmente es asesor en valoración de empresas del mercado de capitales.

Lorena Rojas Parma
Doctora en Filosofía. Investigadora del Centro de Investigación y Formación Humanística. Profesora de Filosofía Antigua en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello.

Prólogo

El término *género* se usa ordinariamente para significar la cualidad de ser hombre o mujer, pero también lo masculino y lo femenino. Desde hace algunas décadas se ha insertado en las Ciencias Sociales para tratar problemas que atañen al conjunto de los roles, las responsabilidades, las relaciones y hasta las oportunidades de una persona en la vida social. La actividad intelectual y política que se ha desplegado en el mundo actual bajo el concepto de género busca tanto teórica como prácticamente la construcción sociocultural de lo femenino y lo masculino y no cabe duda que los frutos se aprecian en distintos campos del saber y quehacer humanos como la Psicología, la Sociología, la Historia, el Derecho, la Política, el Arte, la religión, los estudios culturales y más. Quizá, se hayan generado más interrogantes que soluciones, pero es innegable que ha sacudido las bases de las sociedades tradicionalmente constituidas por una tradición que asume roles y lugares para el hombre y la mujer; en este sentido se puede citar un pasaje del Nuevo Testamento, "La primera Carta a Timoteo", allí se lee: "vuestras mujeres callen en las congregaciones (asambleas); porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas". Al menos los problemas planteados han arrojado luz sobre las tinieblas que cubren las relaciones entre hombre y mujer, aunque también han permitido tomar acciones concretas en el ámbito jurídico y político.

La opresión y exclusión de la mujer es quizás el problema más antiguo y, posiblemente, el más urgente por resolver. Poco conocida, pero revolucionaria e importantísima, es la obra de John Stuart Mill, *The Subjection of women* (1869), en ésta dice el filósofo: "Creo que las relaciones sociales entre ambos sexos -aquellas que hacen depender a un sexo del otro, en nombre de la ley- son malas en sí mismas, y forman hoy uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad; entiendo que deben sustituirse por una igualdad perfecta, sin privilegio ni poder para un sexo ni incapacidad alguna para el otro." Presenciamos hoy, una progresiva transformación de esas viejas e injustas relaciones sociales entre los sexos, pero queda mucho por reflexionar, mucho por decir, muchísimo por hacer.

Este número de Cuadernos UCAB pretende ser un aporte a la monumental tarea de educación (y transformación) de nuestra sociedad en cuanto al problema de la

mujer, en los temas de género. En tal sentido, hemos reunido los trabajos de un excelente grupo de profesionales sobre este importante capítulo.

En el primer artículo de este número, "Lo femenino detrás del poder: Aspasia de Mileto" de Lorena Rojas Parma, se pone de relieve el pensamiento político y democrático femenino de Atenas clásica; Rojas Parma examina la tesis que atribuye a Aspasia de Mileto la autoría de la Oración fúnebre de Pericles, para destacar la influencia de esta gran mujer de la antigüedad occidental, y al propio tiempo para mostrar, según sus propias palabras, "otra versión del comportamiento femenino en Atenas, además del tradicional oprimido y sin derechos políticos". Dora Dávila Mendoza en "El género esclavizado. Mujeres y hombres en el discurso por la libertad. (Provincia de Venezuela, 1790-1800)" se anima a estudiar la compleja trama del discurso sobre la libertad en la Provincia de Venezuela, especialmente en el período entre 1790 y 1800, y toma como núcleo de reflexión la relación entre hombre y mujer.

En "La mujer en las religiones del Medio Oriente" Daniel Lahoud diserta sobre el papel de la mujer en el Medio Oriente, se enfoca en la visión e influencia que proviene de los textos sagrados de las tres religiones del Libro, a saber, judaísmo, cristianismo e islam.

Magaly Vásquez González examina en "Aspectos generales de la nueva legislación en materia de violencia hacia la mujer" la importancia de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, en tanto esta pretende desarrollar las condiciones que garantizan a las mujeres una igualdad ante la ley real y efectiva. Encontrará el lector un análisis profundo de un a serie de artículos de esta Ley acompañado de una perspectiva crítica.

Finalmente, Carlos Lusverti aborda en "La introducción de la perspectiva de género en el análisis de las violaciones de Derechos Humanos. Un comentario a partir de la jurisprudencia reciente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos" un pronunciamiento de la mencionada Corte que establece al género como el "elemento de análisis referencial para las violaciones de Derechos Humanos". Esto permite, según el autor, que la Corte pueda tratar específicamente el problema de la violencia contra la mujer.

Se cierra este número de Cuadernos UCAB con dos reseñas de libros elaboradas por Daniel Lahoud: la primera resume el libro de Henry Ramos Allup, *Reflexiones sobre el Liberalismo*, y la segunda el libro de Enrique Krauze *El Poder y el Delirio*.

Como lo señalamos al principio, diversos campos del saber y del quehacer humano se han enriquecido de los estudios de género, este número muestra la gran influencia de uno de sus problemas en la actividad reflexiva de investigadores y docentes de la Universidad Católica Andrés Bello.

Juan Rosales Sánchez

Artículos

Lorena Rojas Parma



Lo femenino detrás del poder: Aspasia de Mileto*

* Este artículo es parte de las investigaciones del proyecto democracia del Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH) de la UCAB.

Sócrates: *Ahí tienes, Menexeno, el discuro de Aspasia de Mileto.*
Menexeno: *Por Zeus, Sócrates, bien dices que Aspasia es feliz, si siendo mujer puede componer esos discursos.*
Sócrates: *Pero si no me crees, acompáñame y la oirás hablar.*
Menexeno: *Muchas veces, Sócrates, he tratado con el arte de Aspasia, y sé de lo que es capaz.*
Sócrates: *¿Entonces qué? ¿No la admiras y no estás ahora agradecido por su discurso?*
Menexeno: *Y mucho, Sócrates, tengo agradecimiento por ese discurso a ella y a cualquiera que te lo haya contado. También, gran agradecimiento por el que lo ha pronunciado.*
Sócrates: Está bien, pero cuida de no denunciarme, para que de nuevo *te enseñe muchos y bellos discursos políticos compuestos por ella.*
Menexeno: *Ten por seguro que no te denunciaré. Tú sólo dámelos a conocer.*
Sócrates: *Así será.*

Menexeno, *249d-e.*

RESUMEN

El artículo tiene como fin afirmar el pensamiento político y democrático femenino de Atenas clásica a través de Aspasia de Mileto, asumiendo su autoría de la Oración Fúnebre de Pericles. Con ello, se destacan las características más importantes de la democracia antigua, los rasgos que la definen, y que nos permiten orientar la comprensión de nuestra democracia. Asimismo, se recuerda otra versión del comportamiento femenino en Atenas, además del tradicional oprimido y sin derechos políticos.

Palabras clave: democracia, igualdad, femenino, Aspasia

ABSTRACT

This article proposes a reading of the femenine political and democratic thought of ancient Athens through Aspasia from Miletus, assuming she is the autor of Pericles' *Epitaphius*. Through this important text we underline the most important features and caractetistics of the ancient demoracy, in order to understand our own. At the same time, we remember another version of femenine behavior in Athens, besides the oppressed traditional role without any political rights.

Key Words: Democracy, Equality, Femenine, Aspasia

1. Aspasia, escritora de epitafios

Hablar de la mujer antigua suele traer consigo ciertas dificultades y, según la perspectiva que se asuma, incluso posturas ideológicas. Por un lado, y como suele ocurrir, los problemas surgen por las fuentes con las que contamos, especialmente si queremos hacer una "reconstrucción histórica" de la mujer antigua, lo que para la filología constituye con frecuencia un grave inconveniente; por otro, la aproximación que hagamos hacia la mujer antigua podría encasillarla, por ejemplo, en un rol "oprimido": encerrada en su *gineceo* y sometida a la prohibición del ejercicio de los derechos políticos de los que gozaban los hombres. Probablemente esta sea una de las versiones más conocidas sobre la mujer griega, en realidad ateniense, de la antigüedad. Sin embargo, y sin ánimos de contradecirla, también tenemos noticias de otros comportamientos femeninos en Atenas que no son del todo representativos de ese modelo «tradicional» femenino. En este sentido, la propuesta del artículo consiste en hacer una breve una aproximación a algunos de estos testimonios y señalar su importancia especialmente con relación a las ideas políticas de la época, en lugar de extender la discusión sobre la minusvalía política de la mujer ateniense o de intentar una reconstrucción histórica de ella.

Así, no se busca agotar históricamente los testimonios; por el contrario, pensar a partir de los más reconocidos entre ellos con el fin de aproximarnos a uno de los perfiles femeninos más importantes de la antigüedad griega democrática: Aspasia de Mileto. Aunque originaria de la *polis* jonia, desplegó su vida política en Atenas –al menos según la información con la que contamos–, y su importancia durante buena parte del gobierno de Pericles, es más que conocida.[1] Vamos a aproximarnos a las ideas de esta sorprendente mujer del siglo V a. C.

1 Cfr., por ejemplo, *Arcanienses*, 524-538; *Menexeno*, 235e-236c; Plutarco, *Vida de Pericles*, 24-37.

para afirmar un camino hacia otra vertiente de la mujer antigua, además de la mujer oprimida y castrada socialmente en Atenas.[2] No se busca afirmar con esto que no tengamos sobradas evidencias para afirmar la opacidad política de la mujer en Atenas, sino resaltar la posibilidad de ser y pensar como una Aspasia. En todo caso, no podemos perder de vista que hablar de la "mujer antigua" o de la "mujer ateniense" no deja de ser sumamente complejo por la pluralidad que supone y por el breve espacio con el que contamos: pues mujer antigua es Aspasia y cualquier esposa, hija o madre anónimas de cualquier *polis*. Amén de que en Atenas, según reporta especialmente el drama, comienza una suerte de "emancipación femenina" alrededor de 431, fecha de la representación de *Medea*.[3] Es por ello que vamos a referirnos a lo femenino encarnado, en este caso, en Aspasia, que desarticula toda posibilidad de encasillarla en un "molde" –más allá del de *hetaira*– y cuya relevacia política, y aquí radica el *quid* del asunto, es prácticamente indiscutible.

Como el interés es filosófico, esto es, *pensar a partir de las ideas que la tradición* nos ha legado, no será motivo de mayor discusión si

2 Para comprender la actitud de Aspasia, es preciso tener presente su origen milesio. En efecto, «Se reconoce que las mujeres de las ciudades jonias no estaban sometidas a las rígidas costumbres de las atenienses [...] Es lógico pensar que la mentalidad retrógrada ateniense, para la cual la esposa ideal era la encerrada en casa y sumisa al marido, interpretara la conducta de las mujeres jonias como mero libertinaje», Solana, op. cit., p XXI. En este mismo sentido, "En la Atenas del siglo V [por ejemplo] nada corresponde a ese centro de educación para muchachas de alta cuna que dirigió la poetisa Safo en la isla de Lesbos a comienzos del siglo VI", Flaceliere, R.: *La vida cotidiana en la Grecia de Pericles*, Temas de hoy, Madrid, 1996, p. 78. Cfr. Just, R.: *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, Londres, 1989, pp. 144 y ss.

3 Cfr. Solana, J.: *Aspasia de Mileto, testimonios y discursos*, Ánthropos, Barcelona, 1994, p. LXXXVI. No es nuestro interés ahora concentrarnos en los testimonios de la tragedia y especialmente de la comedia sobre las mujeres y su "emancipación", aunque coincidimos con la vieja tesis de Bruns según la cual los estímulos para esas obras son sociales y no únicamente literarios. Bruns, I.: *Vorträge und Aufsätze*, Munich, C.H., Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1905, p. 177. Cfr. *Lisistrata, Tesmoforias*, y *Asambleístas*. También el *Menexeno* es testimonio sobre la importancia femenina, en este caso en la retórica, refiriéndose específicamente a Aspasia. Asimismo el *Banquete*, con la aparición de Diotima, indistintamente de si la maga de Mantinea haya existido históricamente o no, es un gran testimonio. Si la mujer en Atenas, para entonces, hubiese estado tan disminuida, Platón probablemente no le habría atribuido la máxima sabiduría sobre lo bello en el diálogo. Con todo, habría que considerar con seriedad que Diotima tampoco es de Atenas. Sin embargo, Solana sostiene "que existió un movimiento emancipatorio entre las mujeres atenienses [al menos de 431, con *Medea*] [...] y que tal movimiento no afectó solo a sectores aislados de la población femenina, sino a las mujeres libres en general", op. cit., p. LXXXVI. En todo caso, esto apoya la intención de acentuar otro perfil de la mujer en Atenas, junto a la moral de la mujer tradicional. Por otro lado, también es importante la opinión de Bowra: "Aspasia jugó un papel en la vida social ateniense muy superior al de cualquier mujer de su tiempo. Era debido en parte a su relación con Pericles, pero también a su personalidad sobresaliente. Aunque se levantaron contra ella calumnias espantosas y se le acusó de las aberraciones comúnmente atribuidas a las esposas o amantes de grandes hombres, era una mujer con dignidad e inteligencia [...] Pero, sobre todo, debe haber ofendido el común sentimiento ateniense de que el lugar de una mujer era la casa y su mejor tarea era el guardar silencio. Esto se repite con tanta frecuencia que, si supone un deseo general de creerlo, debía de ser difícil de mantenerlo en la vida práctica, y sospechamos que esta opinión de lo que la mujer debía ser en la vida real se desatendía con frecuencia. No tenemos más que mirar a esas magníficas versiones de mujeres atenienses, las predominantes heroínas de la tragedia o a las bulliciosas furias de la comedia para ver de qué eran capaces las esposas e hijas. Aspasia pudo no comportarse como algunas de ésas, pero tenía una preeminencia inhabitual y muy criticada", Bowra, C.: *La Atenas de Pericles*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 166-167.

si Aspasia redactó o no la "Oración Fúnebre", por ejemplo, la escribió Tucídides o Pericles. Platón afirma que es Aspasia la autora del "Epitafio" y Tucídides que lo escuchó de Pericles. En su momento, habrá que referirse a este asunto; pero que Pericles lo haya pronunciado –y nos lo haya transmitido Tucídides– no excluye que Aspasia lo haya podido escribir originalmente. Así, la intención que mueve hacia este estudio no es histórica ni filológica. Es filosófica, razón por la que no intervendremos con fuerza en la discusión sobre la "validez" de los testimonios heredados. Hacerlo, implicaría llevar a cabo un estudio con otros fines, que dejaría de lado la ocasión de diálogo y disertación filosófica con los textos, indistintamente de lo fidedigno de su origen. Asimismo, la propuesta no es agotar históricamente los datos y las referencias con las que contamos; tan sólo resaltar aquellos rasgos característicos de esta mujer, que nos invita filosóficamente –una vez más– a pensar.

De Aspasia sabemos poco. Que fue la segunda esposa de Pericles, que era milesia[4] y, según afirma el mismo Platón, maestra de retórica[5] y maestra de Sócrates.[6] En una sociedad como la ateniense donde, como es muy bien conocido, la vida femenina transcurría en el hogar y sus dominios, la anécdota de una mujer enseñando a un hombre la *techne* de la palabra evidentemente nos sugiere un comportamiento femenino poco tradicional. Es que poco tradicional era Aspasia, la meteca, de cuya vida en Mileto sabemos menos aun.[7] Mujer y extranjera, "dos formas de alteridad en una sociedad basada en el predominio del varón y del ciudadano".[8] Por ello es comprensible su perfil controversial ante la sociedad ateniense, sus "apariciones" en la comedia,[9] su calificación como *hetaira* (o *hetera*) y el haber estado siempre bajo un lente de sospecha desde la misma antigüedad.[10] Aspasia simbolizaba, entre

4 Cfr. Plutarco, *Vida de Pericles*, 24, 3. Cfr. Harvey, F.: "Two Kinds of Equality", *Classica et Mediaevalia*, 26, 101-146, 1965.

5 Cfr. *Menexeno*, 235e-236b. Por lo demás, de 34 testimonios que hacen referencia a Aspasia, 17 aluden a su actividad retórica. Cfr. Connor, W.: "Vim quandam incredibilem: A Tradition Concerning The Oratory of Pericles", *Classica et Medievalia*, 1962, 23, 23-33.

6 Cfr. Ateneo, *Banquete de sabios*, V, 219b; Clemente de Alejandría, *Miscelánea*, IV, XIX, 122, 3; *Menexeno*, 249d-e. Ateneo tambien se refiere a Aspasia como maestra de Sócrates sobre asuntos amorosos. Dice Aspasia (refiriéndose a Alcibíades): "¿Por qué lloras, querido Sócrates? ¿Acaso te excita un deseo cual rayo que habita en el corazón y que estalla de los ojos de un invencible muchacho, al que yo prometí amansar para ti?", 219e. Es así que "En Aspasia aparecerían juntos e inseparables el amor y la oratoria. En ello sigue la tradición representada por la imagen de Afrodita, donde se junta el amor y la oratoria, donde se manifiesta el lenguaje sinuoso, como paradigmo femenino, dado que en la mujer se complementan también el amor y la oratoria. Las heteras y los filósofos, como Aspasia, proceden en gran parte de Asia Menor, cuna de la cultura", Plácido, D.: "Aspasia, la otra cara de la Atenas de Pericles", en De la Villa, J. (comp.): *Mujeres de la antiguedad*, Alianza, Madrid, 2004, p. 92.

7 "Cabe, no obstante, pensar que, entre su llegada a Atenas y su unión con Pericles, Aspasia llevara una vida de hetera o regentara alguna casa de heteras", Solana, op. cit., p. XVI. Cfr. Plutarco, *Vida de Pericles*, 24, 4.

8 Plácido, op. cit., p. 86.

9 Cfr., por ejemplo, *Los Arcanienses*, 527.

10 Haciendo bueno el testimonio de que Aspasia se dedicaba a la educación femenina, incluso antes de su unión con

otras cosas, la intromisión femenina en la oratoria y en la política, espacios reservados tradicionalmente para lo masculino.[11] "Aspasia se define así como el aspecto femenino de la retórica ateniense, en manos masculinas. *Es un aspecto de la sociedad griega que se revela sobre todo en época democrática*".[12]

Los testimonios sobre Aspasia no son muchos, son de muy diversas fuentes y no dejan de estar sometidos a discusión. Los más célebres son, por supuesto, sus presuntos discursos: el que Platón le atribuye en el *Menexeno* y la *Oración Fúnebre* o *Epitafio* que pronuncia Pericles en 431, en ocasión de los primeros caidos de la guerra Peloponeso. Según Platón, también ese discurso fue obra de Aspasia.[13] No es el propósito que ahora nos ocupa engrosar la diatriba probablemente interminable sobre la autoría de estos epitafios. Se trata de una de esas difíciles situaciones en las que inevitablemente hay que tomar partido, asumiendo el riesgo de las debilidades y problemas que ello siempre implica. No hacerlo, sin embargo, paralizaría la investigación, el pensamiento y el hacer filosófico: pues si las dudas sobre la fidelidad histórica de las fuentes nos abruman y nos superan, sencillamente no podremos decir ni una palabra sobre Aspasia, en este caso. Y

Pericles, podría esperarse que sus alumnas fuesen hetairas. *Hetera* o *Hetaira* era, en general, una mujer libre que no era la esposa, la concubina ni tampoco necesariamente la prostituta. En cierta forma, la mujer que no se adaptaba a los roles conocidos o tradicionales de lo femenino. Así las cosas, no es de extrañar que particularmente en Atenas Aspasia fuese conocida como *hetaira*. En este sentido, afirma con mucha precisión Solana: "que las mujeres que recibían alguna educación se convirtieran en heteras, es lo que se puede esperar. En efecto, ¿qué otra salida le cabía a una mujer que se relacionase con el mundo del arte o de la intelectualidad? Y más en general, ¿qué otra cosa podía ser en Atenas simplemente una mujer culta e instruida sino una hetera? Si no es como tal, ¿acaso tendría acceso alguno al mundo masculino, en cuyas manos se encontraba la dirección política, el arte y la intelectualidad? Dentro de ese grupo, amplio y borroso, de las heteras se incluían las prostitutas de lujo, pero sería erróneo, aunque sea la opinión vulgar, reducirlo a esa exclusiva función. Bailarinas, músicas, modelos, acompañantes a simposios, todas esas mujeres tenían en Atenas el rango de heteras. El que en tales medios existiera una relación sexual más libre no implica necesariamente prostitución", op. cit., pp. XVIII-XIX. Asimismo, apunta Montanelli: "Aspasia ejerció un gran influjo sobre las costumbres atenienses creando aquel prototipo de <hetaira> que después volvióse corriente en la ciudad. No se sabe si era bella. Sus ensalzadores nos hablan de su <voz argentina>, de sus <cabellos de oro>, de su <pie arqueado>: detalles que pueden ser también los de una mujer fea. Pero fascinante debía serlo, pues todos están concordes en loar su conversación y sus maneras. Alguno dice que, cuando Pericles la conoció, era amante de Sócrates, quien poco apegado a las mujeres, se la cedió gustoso y siguió siendo su amigo. Ciertamente, su salón era frecuentado por el mejor ambiente de Atenas. Acudían a él Eurípides, Alcibíades, Fidias", Montanelli, I,: *Historia de los griegos*, Plaza Janés, Barcelona, 1998, p. 131.

11 "Por otro lado, se conoce como cortesana y oradora, participante en los círculos intelectuales de la ciudad. Lo que muestra un aspecto contradictorio entre la persona ajena a las formas de participación política que es la cortesana y el protagonista de esta participación en la Atenas democrática, el orador; sin embargo, se revela como el eje de formas de definición que dan lugar a la crítica de quienes identifican la oratoria con las actuaciones inferiores en el plano de vida política. Es en gran parte por ello, una personalidad excepcional, pero que en su excepcionalidad, complementa el panorama general de la Atenas de Pericles", Plácido, op. cit., p. 86. Diógenes Laercio, 2, 61, comenta el diálogo *Aspasia*, de Esquines, donde aparece como una "mujer inteligente".

12 Plácido, op. cit, pp. 97-98. Cursivas añadidas.

13 *Menexeno*, 235e-236. La Oración Fúnebre está en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II. 35-46.

nos veríamos en la penosa obligación, en el peor de los casos, de desechar testimonios que nos ha legado la antigüedad y que han ido conformando con el transcurrir de los siglos nuestra tradición. Es ésta la que ahora se impone por encima de las dudas de la erudición que busca la última palabra: Platón afirma que ambos discursos fueron obra de Aspasia, y tras el examen de probabilidades y argumentos razonables, su autoridad prevalece como fuente a considerar. En este sentido, hacemos buena la opinión de Solana:

> Que el epitafio del *Menexeno* y el de Tucídides son obra de Aspasia, como dice Platón, se refuerza con la siguiente reflexión: si es un hecho que Aspasia era experta en retórica y se dedicaba a enseñarla, es decir, si tal noticia no puede ser una mera invención platónica, pues en tal caso habría que explicar los informes que ofrecen las fuentes, ¿por qué razón habría de serlo la noticia sobre la autoría de los epitafios? Dicho de otro modo: si hay que tomar en serio que Aspasia era experta en retórica, lógico es suponer que escribiera discursos [...] Y es que una cosa es la broma y burlas platónicas contra los discursos fúnebres y los oradores, y otra distinta las noticias que da sobre personajes, sobre las características de los discursos y sobre las técnicas de composición, todo lo cual suele ser aceptado por los estudiosos como descripción de la oratoria de su tiempo.[14]

En este mismo sentido, y en la siempre compleja tarea de escribir sobre Sócrates, afirma Luri, con razón, lo que aplicaría también para el caso de Aspasia:

> Antes de seguir analizando esta cuestión [se refiere a la acusación de Polícrates contra Sócrates], conviene, en aras de la honestidad, reconocer lo inseguro del suelo que pisamos, ya que sobre Sócrates sabemos que, con rigurosidad, apenas sabemos algo. Por lo

14 Solana, op. cit., p. XXXI. Solana, en su reconocida compilación de testimonios sobre Aspasia, incluye como de la milesia los epitafios a los que Platón le adjudica su autoría. Por lo demás, siempre es oportuno preguntarse en estos casos: ¿y qué sentido tendría que Platón nos engañara? Exactamente lo mismo ocurre con sus testimonios sobre Protágoras, por ejemplo. Se trata de personajes públicos sobre los que cualquiera probablemente reconocería que tales o cuales ideas les pertenecen o no. Pero, de nuevo, filosóficamente hablando, los orígenes históricos no son aquí lo relevante, lo son las ideas, pues con ellas trabaja la filosofía. "Que Platón en el *Menexeno* se burla de los oradores, de Aspasia en particular, es un hecho innegable [...] *Ahora bien, si resulta que Aspasia no era una maestra de retórica cuya importancia, pese a ser mujer, no le pasó desapercibida a Platón, en tal caso, el propio* Menexeno *queda desprovisto de todo sentido*", Solana, op. cit., p. XXXI. Cursivas añadidas. Cfr. Khan, Ch.: "Plato's Funeral Oration: The motiv of the <Menexenus>", *Classical Philology*, 58, 220-234, 1963. Que la ironía platónica contra los discursos atribuidos a Aspasia, no invalida su autoría también lo comparte Plácido, op. cit., pp. 93-98. La crítica de Platón va contra ese tipo de discurso de corte sofista, que supone una retórica vacía y sin ningún fin prometedor, apoyándose entre otras cosas en los desastrosos resultados de la guerra del Peloponeso. "El discurso de Aspasia [en el *Menexeno*] aparece como prueba de la inferioridad de la retórica. La ironía de Sócrates se expresa en la superioridad de la filosofía frente a la retórica, con lo que la retórica, al atribuirse a la enseñanza de Aspasia, entra en el mismo lado que el alma femenina. Es el modo de exponer las deficiencias de la retórica contemporánea", Plácido, op. cit., p. 97.

> tanto, si nuestro objetivo fuese realizar una crónica del Sócrates histórico, habríamos de renunciar a tal intento. Pero no es eso lo que pretendemos. Más aún: *desde una perspectiva estrictamente filosófica poco importaría que Sócrates nunca hubiera existido y que fuera un personaje legendario*, como Pitágoras, Orfeo o Museo.[15]

Así, tampoco tenemos certeza sobre la autoría de la milesia y probablemente nunca la tendremos. Pero, como se ha señalado ya, es preciso tomar partido –sin olvidar los riesgos que implica– si queremos filosofar con estos maravillosos testimonios. Además de la noticia platónica, también sabemos que Tucídides afirma que lo escuchó de Pericles, y esto sin desestimar la posibilidad de la autoría del propio Tucídides que en definitiva nos transmitió el texto.[16] En todo caso, si nos quedamos atascados en esta discusión sin fin, a la que evidentemente la situación invita, terminaremos asumiendo alguna de las hipótesis, no tomando ninguna o desestimándolos como testimonios a ser utilizados en disertaciones filosóficas. Asimismo, esta interesante discusión podría concentrarse en argumentos necesarios históricos y filológicos, lo que implicaría, evidentemente, *otro* estudio con *otros* objetivos. Con ello, podríamos pasarnos por alto el filosofar propiamente con los testimonios, pues corremos el riesgo de perdernos de la riqueza que encierran en su contenido indistintamente de su procedencia exacta. En este caso, como en otros similares, lo que podemos hacer es acoger alguna de las hipótesis, sin desechar las demás, dejando abierta la puerta a la discusión cuando sea oportuna.[17] Y, desde el punto de vista de lo que ahora tratamos, no cabe duda que adquiere una relevancia mucho más interesante que el célebre discurso de Pericles haya sido redactado por una mujer.

Es reconocida la importancia del testimonio que llamamos "Oración Fúnebre de Pericles"; actualmente ha sido, incluso, motivo de importantes investigaciones y relevado a la condición de antecedente antiguo de la democracia liberal.[18] Con todo, pienso que su valor reside en ser, entre otras cosas, uno de los pocos documentos antiguos que se refieren en términos positivos a la democracia ateniense.[19] Como es

15 Luri, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, p. 51. Cursivas añadidas.

16 Cfr. Ziolkowski, J.: *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, Arno Press, 1981, pp. 188 y ss.; Musti, D., *Demokratía, prígenes de una idea*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 33-34.

17 En este sentido, haremos bueno el testimonio platónico del *Menexeno* sobre Aspasia, como maestra de retórica y autora de los *Epitafios*. Para una exhaustiva fundamentación histórica de las noticias platónicas, cfr. Solana, op. cit., pp. XXVI-XXVII. Cfr., especialmente, Labriola, I.: "Tucidide e Platone sulla democrazia ateniese", *Quaderni di Storia*, 11, 207-229, 1980.

18 Cfr. Musti, op. cit., pp. 328 y ss.

19 Si consideramos tambien los importantes testimonios de Protágoras en el *Protágoras* de Platón en 320d-328d.

sabido, no cesa el lamento de los estudiosos del mundo antiguo por la ausencia de una teoría de la democracia griega, escrita o pensada por los griegos. Nuestros grandes filósofos, Platón y Aristóteles en especial, se aproximaron a ella de diferentes formas para presentarla como un pésimo régimen político o como un régimen degenerado. Testimonios contrarios a la democracia, abundan; a favor, fundamentalmente el discurso de Pericles. Es por ello que vamos a centrarnos en él, como posible testimonio de Aspasia, y en resaltar algunos de sus aspectos más significativos.

Sabemos que fue pronunciado por Pericles en ocasión de la conmemoración de los caídos durante el primer año de la guerra del Peloponeso. Tiene un tono de aliento que celebra el *ethos* de la *polis* democrática ateniense, mediante el cual se resaltan ciertos rasgos de la democracia que nos resultan importantes para la reflexión actual. Hoy, como estudiosos de la democracia e hijos de una era que está convencida de que se trata del mejor régimen posible, nos interesamos por estos argumentos; y desde un contexto en el que estamos viendo el declive progresivo y doloroso de nuestras frágiles instituciones democráticas, aún más. Mirar al pasado siempre responde al llamado del presente, de lo que nos abruma el espíritu y que nos exige alguna respuesta. De allí que siempre debamos estar dispuestos a un *diálogo* con el pasado y abiertos a escuchar argumentos que nos amplíen la comprensión del horizonte al que pertenecemos.

Muy a diferencia de un discurso tradicional, religioso o filosófico, Pericles-Aspasia no inician el "Epitafio" recordando la grandeza del pasado y lamentándose por la degeneración que corresponde al presente. Celebra la memoria de los antepasados, ciertamente, y el hecho de haber heredado una *polis* libre. Sin embargo, se afirma, la mayor parte de ese gran imperio heredado, "lo hemos engrandecido nosotros mismos, los que aún estamos vivos [...] y hemos preparado a la *polis* en todos los aspectos, tanto como en guerra como en paz, para ser autosuficiente".[20] Se trata de un discurso que busca levantar los ánimos de su audiencia, mientras revela el orgullo por todo lo alcanzado, el éxito en la formación de sus ciudadanos guerrera y espiritualmente, incluso en un contexto de muerte como el que ahora nos ocupa. Para lograr, finalmente, el estatus de una *polis* poderosa por excelencia: la autarquía, la autosuficiencia sostenida por sus propios ciudadanos. Es cierto que una autosuficiencia como la antigua implicaba una noción del

20 II, 35-3-4. En adelante, se hará uso de la traducción autorizada de José Solana Dueso, de versión bilingüe, con modificaciones añadidas en algunas ocasiones.

hombre que hemos perdido: el hombre se concebía *como ciudadano*.[21] Por lo tanto, su autarquía era la de su *polis*. Con todo, y quizá sea este el momento oportuno para señalarlo porque no buscamos minimizar o ignorar las diferencias, Pericles-Aspasia van a resaltar, durante su *Epitafio*, rasgos relevantes de la democracia que aún hoy podemos reconocer y que nos resultan importantes para comprender un poco mejor lo que queremos significar con "democracia". Parafraseando a Gadamer, se trata efectivamente de algo muy antiguo, pero –con fortuna– un testimonio con el que aún nos podemos comunicar, pues no hemos perdido la posibilidad de reconocernos en los griegos. Todavía algo muy profundo nos resulta familiar, que viene dado por la tradición que nos une y nos permite *dialogar*. Más aún, esto le otorga sentido –más allá del "arqueológico", si se nos permite la expresión– a que todavía estemos indagando en el saber de los antiguos. En este sentido, resulta muy oportuno traer al texto unas preguntas de Gadamer que van a orientar espiritualmente el trabajo que ahora se presenta:

> ¿Hasta qué punto no nos está sosteniendo la filosofía antigua como una especie de tradición subterránea? ¿Hasta qué punto nuestras preguntas y nuestra capacidad de entender no están condicionadas por nuestra pertenencia a esa tradición? ¿Podemos realmente permitirnos una posición libre o neutral respecto de ella, *como si fuese para nosotros algo ajeno?*[22]

21 En este sentido, señala muy acertadamente Jaeger: "Para nosotros la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del período clásico o aun para los de todo el período de la cultura de la *polis* era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción aquí de nuestra idea de la conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores. Para los griegos del siglo V sólo había dos posibilidades: o la ley del Estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que *el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo*; o las normas del Estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del Estado; pero entonces su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento inconmovible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza", Jaeger, W.: *Paideia*, México, F.C.E., 1992, pp. 297-298. Cursivas añadidas. Según la versión de Montanelli: "Mientras un italiano de hoy es antes que nada un padre, un marido, un hijo, etc., o sea un convencido de tener deberes sólo con la familia, en nombre de la cual puede ser incluso un desertor de la guerra y un ladrón en la paz, el ateniense de entonces era, antes que cualquier otra cosa, un ciudadano para el cual prevalecían los deberes sociales", Montanelli, op. cit., p. 235. En la época de Pericles, apunta Rodríguez, por su parte: "[...] la sabiduría es todavía un elemento constructivo al servicio del Estado y en que no existe fisura profunda entre lo individual y lo colectivo". Asimismo: "[...] tiene relación con la "virtud" o *arete* del hombre el logro de ese éxito de todas sus iniciativas; iniciativas, desde luego, al servicio de la ciudad, pero cuyo buen resultado es al tiempo un triunfo propio: aún no existe una escisión profunda entre lo individual y lo colectivo", Rodríguez-Adrados, F.: *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 197-198.

22 Gadamer, H.-G.: "El significado actual de la filosofía griega" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 126.

Es por ello que, con mucho tino, apunta finalmente el filósofo alemán:

> [...] por mucho que transformemos la anónima influencia de la tradición filosófica antigua entre nosotros en pura conciencia histórica de la misma, o mejor: por muy atentamente que la conciencia histórica se fije en esa tradición, *lo que nunca aportará es una verdadera conciencia de la extrañeza.*[23]

Si bien el objetivo trazado no implica disertar sobre lo que aquí se plantea, compartimos este profundo sentido de tradición que nos une al pasado, el que en ningún caso nos resulte extraño y, probablemente, lo que le otorgue sentido a las constantes miradas que damos hacia el pasado sin ignorar nuestro propio presente. De esta manera, haremos una breve aproximación al discurso presuntamente escrito por Aspasia, que nos habla acerca del significado del régimen que hoy defendemos como el mejor posible, y que ciertamente soporta, de forma subterránea y anónima, la complejidad de todo lo que significamos cuando decimos "democracia".

2. El *ethos* democrático

Así, nuestro orador y la pluma femenina, celebran la conducta que les ha permitido consolidar el poder de Atenas y el *ethos* de su grandeza. "[E]sto será lo primero que expondré..."[24], y será conveniente que extranjeros y atenienses lo escuchen. Atenas cuenta con una *politeia* que no envidia leyes vecinas, por el contrario, es paradigma para muchos. "Y de nombre, por gobernar no con vistas a unos pocos sino a la mayoría, se llama democracia".[25] Es el momento de dejar en claro, entonces, qué estamos entendiendo por democracia: y para ello no tenemos que hacer una disquisición histórico-filológica para descubrirlo, porque el mismo *Epitafio* se encarga de decirnos *qué* significa democracia para un ateniense clásico. Podremos corroborar lo que ha dicho Gadamer: no estamos tan lejos espiritualmente como para no reconocernos. Por lo demás, y quizá esto sea lo más importante para nosotros, cuando ha querido dársele a "democracia" muy diversos significados, cuando estamos incluso en pugna por ello, no es un mal proceder voltear la mirada hacia los orígenes del término y de la práctica que se nombró, desde entonces, "democracia". En efecto: "Podemos preguntarnos entonces qué medios pone a nuestra disposición la

23 Gadamer, op. cit., p. 127. Cursivas añadidas.
24 II, 36-4.
25 II, 37-4. Cfr. Finley, M.: *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980, p.. 40 y ss.

tradición filosófica para solucionar la tarea que nos hemos propuesto, o simplemente, para llevarnos a una autocomprensión más clara".[26]

Destaquemos, a continuación, la opinión que se expresa desde el punto de vista democrático con respecto a uno de los aspectos más sensibles de los regímenes políticos: "De acuerdo con las leyes, en las diferencias particulares a todos nos asiste la igualdad".[27]

Lo que otorga igualdad en esta *polis* es la ley, y frente a ella nos igualamos en tanto ciudadanos. Con ello no se deja de reconocer las diferencias particulares, personales, las que caracterizan a cada individuo y lo hacen único, de allí que la igualdad no se impoga a todas las esferas de la existencia, pues cada quien, mientras respete la ley, puede vivir como prefiera. Libremente, dice Pericles, se gobiernan los atenienses en lo que toca a la comunidad: con libertad se dan sus propias leyes y con libertad *se obedecen*. Lo que garantiza la igualdad no es Pericles, o el gobernante de turno, es la ley que nos hace públicamente iguales. Parece oportuno recordar ahora a Aristóteles cuando nos advierte de un grave error: suponer que el hecho de ser iguales en un aspecto –como lo garantizaría la ley en este caso–, implica ser iguales en todo.[28] Tal y como el *Epitafio* plantea las cosas, no es esa clase de igualdad absoluta la que propone la democracia.

En efecto: "Conviviendo sin molestias en nuestros asuntos privados, en los públicos no quebrantamos la ley sobre todo por respeto [...] las instituidas en defensa de los que sufren injusticia y las que, no estando escritas, suponen deshonra reconocida".[29] Convivir con las diferencias: he aquí, quizá, el *quid* de lo que desde el principio se ha llamado democracia. Las diferencias, en este contexto, están señaladas en lo que corresponda a los asuntos privados (*ta idia*), y con todo lo complejo que siempre implica referirse a lo privado en la antigüedad, se reconoce en ese espacio la divergencia. Si se trata de convivir y convivir sin molestias, tomando las licencias debidas, podríamos apresurarnos a pensar en tolerancia, en el hecho de estar en capacidad de aceptar como propias otras opiniones y con ello, por supuesto, respetarlas.[30]

Si en lo público necesariamente se encuentran las diferencias, en ningún caso se podrá quebrantar la ley: escrita o no escrita. Y la

26 Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 46.

27 II, 37-4. Cfr. Romilly, J.: La ley en la Grecia clásica, Biblios, Buenos Aires, 2004, pp. 100 y ss.

28 Cfr. *Política*, III, 1280a.

29 II, 37-3.

30 "El panorama que pinta Pericles es el reconocimiento de la legitimidad de la propiedad y de los comportamientos privados; se trata de un programa de no envidia social, de aceptación de la esfera privada del otro, en términos tales que configuran ya una idea de intimidad, lo cual, en una ciudad de dimensiones limitadas –una sociedad <cara a cara>- significa sin duda la liberación de un espacio importante para el individuo", Musti, op. cit., p. 20.

grandeza de una comunidad se expresa, entre otras cosas, más allá de una interpretación conservadora, en la fuerza con la que mantiene la autoridad de las leyes forjadas a través de la convivencia, de la costumbre, del tiempo y de todo lo que constituye su *ethos*. Es la *auctoritas* de lo vivido, de los antepasados que se hacen presentes en el actuar cotidiano y que ha dado forma al espíritu colectivo. Por ello, violentar esas leyes es deshonra a los propios antepasados.[31] La democracia, entonces, se fundamenta en la libertad y en la igualación cívica que otorga la ley, en su obediencia, en el reconocimiento y aceptación de la diferencia y en la tradición que la ha forjado. En este sentido, afirma Rodríguez:

> Pericles propugna igualdad, compatible con las diferencias basadas en el prestigio (*axioma*). Aunque el régimen de Atenas se llama democracia porque mandan los más –se nos dice–, todos tienen igualdad (*to ison*) para resolver las diferencias privadas [...] En suma: el ideal de igualdad de la nobleza, que cuida de mantener entre sus miembros un equilibrio que evite que el exceso de poder de uno de ellos degenere en *hybris*, o sea, abuso lesivo para los demás y que viola normas de origen divino, y en tiranía, que es su manifestación política (los espartanos se designan a sí mismos como los *homoioi* o "iguales"; recuérdese los pares de la nobleza europea), se ha extendido ahora a todo el pueblo. Justicia (*dike*) no es ya una sanción impuesta por Zeus a determinadas transgresiones del orden divino [...] sino un principio de igualdad que resulta del deliberar (*bouleuesthai*): en vez de representar un principio monárquico y religioso, es democrática y resultante de un acuerdo humano.[32]

Por otro lado, a lo largo de la *polis* democrática circulan productos comerciales de todas partes, y los encuentran tan valiosos como los propios. A diferencia de un régimen como el de Esparta, Atenas es una ciudad "abierta" y no prohibe que alguno entre, salga o divulgue lo conocido. Donde no se expulsa a los extranjeros y gracias a su libre comercio circulan "productos de toda la tierra".[33] Aunque los espartanos van desde jóvenes a la vida militar, como efectivamente ocurría y así se les reconoce en el *Epitafio*, los atenienses, afirma Pericles, que viven en libertad, también enfrentan los peligros exitosamente.[34] No deja de ser interesante, especialmente para nosotros, cómo en el discurso se opone una práctica fundamentalmente militar con la libertad del régimen

31 Cfr. Romilly, op. cit. pp. 25-40.
32 Rodríguez, op. cit., p. 220.
33 Por el Pireo entraban no sólo mercancías, también ideas y era posible un libre intercambio entre ellas.
34 II, 39.

democrático. Esto no significa que en Atenas no haya milicia, significa que la vida de la *polis* y que el sentido mismo del régimen, no puede centrarse ni cifrarse predominantemente en códigos militares. En efecto, Pericles-Aspasia distinguen el ejercicio militar de Atenas con respecto al de Esparta: no mantienen cerrada la ciudad, ni toda la vida se despliega en código militar. Ellos se llaman "libres" frente al enemigo, conocido por su modo de vida guerrero y militar. La democracia, entonces, no es desplegar la existencia únicamente preparándose para la guerra, en una experiencia militar cotidiana, se despliega bajo la libertad que otorga la ley que respeta las diferencias pero que nos iguala como ciudadanos. De allí la célebre proclama de este epitafio: "Porque amamos la belleza con sencillez y filosofamos sin blandura".[35] Probablemente sólo en libertad podamos gozar del placer de la belleza y la filosofía. Esparta no es el lecho espiritual de poetas, artistas o filósofos.[36] Estas artes exigen el libre pensamiento, la apertura, y como bien muestra la tragedia, según veremos, la posibilidad del debate público.

Consideremos ahora lo siguiente: "[...] el ser pobre no es vergonzoso para nadie reconocerlo; lo vergonzoso es no rehuirlo".[37] Este es un punto importante: se ha dicho que la igualdad es *sólo* ante la ley y se reconocen las diferencias entre nosotros. Si ser pobre no es vergonzoso, como se afirma, es que efectivamente hay pobres. Y ricos, y de riqueza moderada y no tan moderada, etc. La democracia no implica igualdad de riquezas y bienes, ésa es una diferencia que corresponde a los asuntos privados, que no son tratados, dicho sea de paso, con crítica o desprecio.[38] Si el hombre antiguo se entiende a sí mismo fundamentalmente como ciudadano y, en el caso de la democracia, trata de vivir en libertad, es necesario que el acento se ponga en la ley y no en la manera de desplegar su vida ni en las riquezas que se obtengan a través del trabajo, la herencia o alguna otra modalidad legal. El «gobierno del pueblo», como lo solemos escuchar frecuentemente en arengas políticas, no implica ninguna otra igualdad entre sus ciudadanos salvo la de la ley. No se le reprocha a

35 II, 40.

36 Y no nos referimos ahora a los filósofos atenienses conocidos como "filoespartanos". Ellos, adversos a la democracia, vieron con buenos ojos algunas prácticas espartanas. Pero eso fue posible hacerlo *en* Atenas. "Los espartanos libres eran educados y entrenados para la guerra y llevaban una vida de austera sencillez. Cuando ya hacía mucho tiempo que otros estados poseían monedas normales, *Esparta seguía usando sus viejos pedazos de hierro, como si la plata los fuese a corromper.* En su recelo por los cambios sus ciudadanos se arriesgaban con dificultad a embarcarse en aventuras en el extranjero, porque temían que la riqueza extranjera corrompiese la inocencia e ignorancia de sus jóvenes", Bowra, op. cit., p. 41. Cursivas añadidas. Nótese el contraste con la vida placentera que describe Pericles en el discurso y su relación con la pobreza. Más aún: nótese la diferencia entre la vida en una democracia y otro régimen que *no* lo es. (Y que en realidad, nunca tuvo pretensiones de serlo).

37 II, 40-2.

38 Cfr. Musti, pp. 42-47.

nadie que sea pobre, se le reprocha que no salga de la pobreza: esto es, la pobreza no es un «valor», si se permite la expresión, que deba ser, por lo tanto, celebrado. Como efectivamente no ocurría en el mundo antiguo. Es un estado que hay que abandonar, por los propios medios del trabajo.[39] Según lo que ha dicho Pericles, no parece que el gobierno de la *polis* deba encargarse de esa tarea.[40] Si bien se afirma que no se reprocha ni se discrimina al pobre, como es propio de la sociedad democrática, tampoco se hace un discurso a su favor ni se le victimiza. Por el contrario, se le alienta a otro modo de vida. En la democracia, entonces, hay diferencias económicas, como hay diversas maneras de vivir, y no es, *stricto sensu*, "el gobierno de los pobres".

Por otro lado, no es desconocida la relación entre la sofística y la democracia de Atenas, especialmente entre un pensador como Protágoras y Pericles.[41] El sofista junto a otras personalidades conformaban una suerte de círculo intelectual en torno al magistrado, en el que por supuesto se encontraba Aspasia[42]. En este sentido, en el *Epitafio* encontramos argumentos democráticos que guardan un aire de familia especialmente con otros que Platón ha puesto en boca de Protágoras.[43] Así, por ejemplo: "en las mismas personas se da preocupación por los asuntos domésticos [*oikeion*] y al mismo tiempo por los políticos [*politikon*] y para los demás, dedicados a sus oficios, los asuntos políticos [*ta politika*] no les son desconocidos".[44] Es un principio de la democracia que todos sus ciudadanos sean capaces de intervenir con su voz y con su voto en las decisiones y debates que conciernen a

39 «En una aristocracia –afirma Rodríguez– la riqueza es una nota más de la «virtud»; Pericles admite ahora, por lo menos teóricamente, la disolución de este lazo. Yendo más lejos que Solón, que quería enriquecerse, pero sin injusticia, afirma que la pobreza no es deshonor, con lo que rechaza al menos en un punto los juicios de valor tradicionales. El ideal es enriquecerse con el trabajo, como en Hesíodo, con apartamiento consciente del ideal aristocrático –tan vivo aún, por ejemplo, en Platón-; entre tanto, la pobreza no es señal de falta de *areté*, ni impide actuar en política», Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 222. Aunque Pericles no habla, en rigor, de «enriquecerse», sí invita, como hemos visto, a abandonar el estado de pobreza, aunque ello no prive de los derechos políticos. Por otro lado, la aristocracia platónica no se refiere, como es sabido, a asuntos de riqueza; es una aristocracia fundamentada en la *episteme* en la que participan, como vemos a lo largo de *República*, sólo los filósofos reyes entrenados durante toda su vida para el ejercicio del gobierno.

40 "Pericles delinea una ética activa para el rico, que se servirá de la riqueza como <ocasión de trabajo> (*érgou kairós*), y para el pobre, que evidentemente desea reservarse una oportunidad de enriquecimiento, *no mediante una política asistencial* [...] *sino por la difusión generalizada de una ética de la iniciativa y la inversión*", Musti, op. cit., p. 20. Cursivas añadidas.

41 Cfr. Plácido, D.: "Protágoras y Pericles", *Hispania Antiqua*, nº III, 1973; Plácido, D.: "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", *Hispania Antiqua*, nº IV, 1974.

42 Cfr. Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 241.

43 Cfr. *Protágoras*, 320 c- 328e; Farrar, C.: "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia", pp. 36 y ss., en Dunn, J.: (comp.): *Democracia, el viaje inacabado (508a.C.-1993 d.C.)*, Tusquets, Oxford University Press, 1995.

44 II, 40 2-3.

lo público. Su experiencia como ciudadanos, resultado de su vida en la *polis* y de haber aprendido a través de la *práctica* de la obediencia a la ley el valor de lo bueno o lo justo, los constituye como la pluralidad necesaria para tomar, desde la sensatez del buen vivir, las decisiones más "convenientes". Los asuntos de la casa y asuntos los políticos no son excluyentes, y nuevamente nos percatamos de que lo doméstico o lo privado no es tratado con desprecio o minusvalía.[45] En realidad, es a quien no participa en absoluto de los asuntos políticos al que se les llama no sólo "*apragmona*" [despreocupado por lo político o apolítico] sino "*achreion*" [inútil].[46]

Asimismo, haciendo buena la relación de la palabra con la libertad de la democracia, único recurso para tratar de hacer valer nuestros puntos de vista, Pericles-Aspasia afirman con tino que «las palabras no son un obstáculo para la acción, sino más bien el no haberse instruido previamente de palabra antes de ir de hecho a lo que es necesario».[47] Esta afirmación corrobora la relación necesaria –quizá la relación «natural»– entre las instituciones democráticas y la palabra educada en la *techne* retórica. El bien hablar sustituía en democracia la brutalidad de la imposición, la orden que se cumple sin posibilidad de disentir: el ciudadano que buscaba que alguna propuesta fuese votada en Asamblea, por ejemplo, sólo podía hacer uso de su palabra

45 "También aquí se da una situación quiástica entre lo público y lo privado, para testimoniar que, en este constante equilibrio, no existe una negación de lo privado, sino su armonización con lo público. Continúan siendo dos campos distintos, cuyos riesgos conoce Pericles, pero tampoco ignora lo indispensable de su función [...] Pisístrato, al instaurar la tiranía de 530 a. C. y después de privar a los atenienses de las armas, característica particular de su condición de ciudadanos, les dijo: <Ustedes encárguense de sus *idia* que yo me encargaré de los *koiná*> [traducción modificada]. Un caso en el que un solo individuo gestiona lo público: ésa es la anomalía, esa es la tiranía, eso es someter lo <público> a lo <privado>. Pero en la democracia clásica el ciudadano se mueve en la polaridad ineludible de *idion* y *koinón*; Pericles armoniza con el *koinón* una forma de lo <privado> a la que se permite seguir libremente su curso: <Si otro lo hace mejor que tú, sin transgredir las leyes, déjalo vivir>", Musti, op. cit., p. 43. Asímismo, cfr. Vallés, O.: "Democracia y vida privada en la Atenas de Pericles", en *Politeia*, Instituto de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, UCV, Caracas, 2003, nº 31, pp. 2-19. Para una opinión diferente sobre la vida privada en Atenas, cfr. Coulanges, F.: *La ciudad antigua*, Panamericana, Bogotá, 1996, p. 272 y ss.

46 II, 40-2-3. «Atenas hace compatible el trabajo privado con la ocupación en la vida pública. En un régimen aristocrático, la actividad política la ejercitan esencialmente los nobles, mientras que el ciudadano común tiene una actividad puramente productiva; útil, desde luego, para la ciudad, pero incompatible con la vida pública. El caso extremo es Esparta: el espartano vive de la renta que le entrega el hilota, que cultiva sus tierras. En Atenas, por el contrario, todo ciudadano tiene que atender al autogobierno de la ciudad o será tildado de *achreios* «inútil». Todo ciudadano tiene derecho a dedicarse a sus asuntos privados [...] En definitiva, la eliminación del criterio de la pobreza o trabajo manual era inevitable si se quería hacer ciudadanos efectivos a todos los atenienses, que es el centro de la idea democrática», Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 224. En este sentido, también señala Musti: "[Pericles en su discurso] Destaca el espacio que ocupa en el discurso el aspecto de la persona. Por otro lado, al reivindicar la valoración negativa que se hace en Atenas –a diferencia de otros lugares- del abstentismo político y del individualismo encerrado en sí mismo, Pericles ofrece un testimonio seguro tanto del individualismo griego (a pesar de ciertas representaciones idílicas de una Grecia subordinada al valor de lo político en la realidad concreta y cotidiana) como de la absoluta sinceridad de su defensa y legitimación de la esfera privada cuando expone una valoración del compromiso político que, venciendo una tendencia natural tan difundida como evidente entre los griegos, pretende armonizarse con el esfuerzo de participación pública", Musti, op. cit., p. 21.

47 II, 40-2-3.

para mostrar que su punto de vista, si así efectivamente lo creía, era más "conveniente" que otro, como diría Protágoras. Persuadir es el fin de la retórica, e implica, y así debe ser en democracia, la consideración de la opinión del otro. Perelman nos recuerda hoy lo que en tiempos antiguos se conocía bien: para demostrar la maldad o bondad en asuntos éticos o políticos, dado que no podemos hacerlo a través de recursos estrictamente lógicos, sólo contamos con la retórica.[48]

El problema no es, en fin, la palabra: el problema es no instruirse antes de hablar.[49] No hay contradicción, entonces, entre palabra y acción, pues la palabra, si es el caso, puede llamar a la acción a través de su fuerza persuasiva. En realidad, si la autoría del "Epitafio" corresponde efectivamente a Aspasia, no podíamos esperar menos con respecto a la retórica, pues, como lo confirman la mayoría de los testimonios, la milesia fue una experta maestra en el arte retórico. Así, Pericles-Aspasia no están refiriéndose al demagogo, al de la sonoridad sin contenido o, como diría el mismo Gorgias en el "Elogio a Helena", al que habilidosamente miente. La retórica es un recurso frágil, como lo supieron los sofistas,[50] Sócrates y Platón,[51] aunque la relación de cada uno hacia ella fue evidentemente muy distinta. Pero frágil y limitada es la condición humana, y en democracia, donde las verdades se forjan en el vivir que fomenta y regula la ley, no hay un recurso más adecuado y, quizá, más justo.

3. Habla el político

Ahora bien, probablemente y en diversos contextos, alguna vez hemos tenido noticia de las líneas más famosas del *Epitafio*; no podemos menos que mencionarlas aquí: «En suma, digo que toda la ciudad es ejemplo para toda la Hélade y que, a mi parecer, cada uno de nuestros ciudadanos podría exhibir su persona como capaz de realizar incontables formas de vida con una gracia y versatilidad fuera de lo común».[52] Y el poderío ateniense de entonces, era garantía de ello.

Dos puntos parece importante resaltar: i) es un importante testimonio democrático el hecho de que los ciudadanos puedan

48 Perelman, Ch.: *Imperio Retórico*, Bogotá, Norma, 1998, pp. 9-18. También, Barthes, R.: "L'ancienne rhétorique", *Communications*, 16, 172-190; Inwin, T.: *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 68-70.

49 Cfr. *Fedro*, 260d.

50 Según la edición de José Barrio, Orbis, 1980, del *Elogio a Helena*, cfr. p. 164.

51 Cfr., especialmente, *Gorgias*, 455a, 457a, 463a, 417d.

52 II, 41.

desplegar su vida de muchas formas. Con ello, también se afirma el ámbito privado que ampara las diferencias de cada uno siempre que no se viole la ley. Es otra forma de decir que la igualdad entre los ciudadanos es sólo ante la ley, y confirma un espacio que corresponde a la libre manera de elegir *cómo se quiere vivir*; ii) dado que el hombre antiguo *es* el ciudadano, Pericles-Aspasia señalan que esa capacidad de vivir según la forma que se elija, ha sido forjada *en* la *polis* y da cuenta de su poderío. Se afirma con orgullo que cada ciudadano es libre, y esa misma capacidad de la que se goza en democracia es lo que hace que Atenas sea políticamente tan relevante. Es importante para nosotros remarcar que el poderío de Atenas supone la pluralidad de sus ciudadanos –y pluralidad en un sentido amplio– respetando el principio de *isonomía*.[53] De esta manera, «[...] si la felicidad es la libertad, la libertad es el buen ánimo, no se inquieten por lo peligros de la guerra».[54] La felicidad *es* la libertad; a estas alturas vamos comprendiendo la noción de libertad que resuena en este discurso. En la concepción democrática de Pericles, afirma Rodríguez-Adrados: «Hay un ideal de valor, respeto a la ley, riqueza, ocio cultivado, capacidad de decisión, integración en un sistema del que se es garante y protegido; todos estos rasgos se consideran unitarios, son la *areté* del ateniense y del régimen de Atenas».[55]

"Vivir bien" es consigna y aspiración de filósofos[56] y políticos, y para nuestro estadista y su esposa –presunta autora– suponía una condición económica holgada, respeto y aceptación de las diferencias, obligación ante la ley y buen uso de la palabra. Podríamos decir que se trata de una definición de democracia en la que podemos reconocernos, que todavía guarda aires de familia, y con la que aún podemos efectivamente dialogar. En cualquier caso, tiene mucha importancia que se trate de un discurso público pronunciado por un político: se presume que está dirigido a una audiencia familiarizada con este tipo de concepciones, que admite y le resulta comprensible lo que escucha. "El personaje de este estilo de vida es el hombre común; así de incisivo resulta el elogio de la cotidianeidad (*tà kath'heméran*), tanto en la proclamación de los derechos de lo cotidiano como su descripción rápida pero significativa".[57] Y por ello, podemos aventurarnos a decir que se trata

53 Cfr. Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 225.
54 II, 43 4-5.
55 Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 229.
56 Cfr. *Critón*, 48b; *Política*, I, 1252b.
57 Musti, op. cit., p. 21. En este sentido, Vallés señala: "En segundo lugar, [Pericles] está ante un auditorio que no tolerará ninguna falsa indicación, ni tampoco alguna exageración, sobre las virtudes de la democracia. El discurso

de una concepción democrática compartida por todos. El que sea un político quien habla implica, también, que recoge en la suya las voces hacia las que ahora se dirige, más en una ocasión conmovedora y dolorosa, y que no se trata de elaboraciones extrañas de algún pensador que fundamente como *debería* ser la libertad o la democracia.[58]

No omitamos, con esto, la exaltación propia de la ocasión y de un discurso político que busca ser alentador en un contexto de guerra. Sólo se trata de señalar lo que sí nos interesa ahora de este hecho: probablemente lo dicho en el "Epitafio" referido a la democracia y la libertad era, al menos teóricamente, compartido por todos los demócratas. Tampoco podemos ignorar, por las mismas razones, el ánimo de polemizar contra la postura oligárquica: pues ésta entendía la democracia "como gobierno de las masas más bajas y viles".[59] Las precisiones sobre la democracia, que hemos recogido del discurso, apuntan precisamente contra esa postura que malentendía, según Pericles, el gobierno del *demos*. Quizá por ello no "celebra" la pobreza, alienta a su superación, resalta las diferencias de cada uno según su virtud y forma de vivir, y reafirma con contundencia la *isonomia*. En este sentido, afirma oportunamente Solana:

> Pericles puntualiza al respecto el prinicipio de igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y lo complementa con un principio de diferencia en función de la virtud, bien entendido que este último nada tiene que ver con la posición de clase, pobreza o anonimato;

de Pericles es una pieza clásica de la moderación y la sobriedad del discurso político griego, lo que le otorga una fiabilidad como fuente de primer orden para comprender los rasgos de las formas de vida y de la Constitución en el período clásico de la democracia ateniense [...] el elogio de la democracia de Pericles no entra a puntualizar sobre las magistraturas democráticas, ni tampoco sobre los distintos procedimientos de decisión, como era usual en los detractores de la democracia. Pericles prefiere realizar un elogio a la democracia a través de los estilos de la vida ateniense que defendieron sus mártires, en continuo contraste con la vida espartana. Traza muy especialmente una descripción de la *pólis* democrática como una forma de vida, como una manera de relacionarse los unos con los otros en una convivencia <pública> que se nutre de las particularidades", Vallés, op. cit., p. 11.

58 No queremos decir con ello que la democracia ateniense funcionaba *exactamente* como lo describe Pericles, sino resaltar su concepción democrática que, expuesta en un discurso público, debía de tener resonancia en el auditorio democrático. Cfr. Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 241. En particular, cfr. Finley, M.: *Los griegos de la antigüedad*, Labor, Barcelona, 1992, pp. 72-83. Con todo, vuelve a ser importante la opinión de Musti: "Así, pues, esa celebración de la cotidianeidad cuyo horizonte ideal es una situación de paz va destinada al hombre común: el disfrute del trabajo y de las ganancias, del descanso y de los bienes, de las fiestas y de la actividad cultural encuentran naturalmente su punto máximo de realización en la ausencia de la guerra, ese acontecimiento que amenaza las satisfacciones privadas, las relega a un segundo plano y las vuelve precarias. Pero, en la existencia real del ateniense y del griego, sobre todo en el momento del que habla Pericles, la condición dominante era exactamente la contraria: el estado de guerra. Sin embargo, el solo hecho de exaltar las virtudes y los valores de la cotidianidad del hombre común asigna a la paz y al pacifismo el papel de vocación íntima o perspectiva connatural a la democracia, por mucho que tantas veces después la aspiración se haya frustrado y la perspectiva haya quedado desmentida. El discurso de Pericles descubre, pues, un carácter profundo, inscrito *naturaliter* en la concepción democrática de la vida", Musti, op. cit., p. 22.

59 Solana, op. cit., p. XLIV.

asimismo, entra en el debate entre atenienses y espartanos (en una polis como Atenas en la que existía una corriente de opinión filoespartana); argumenta con no menos intencionalidad polémica, la profesionalidad en temas militares y políticos (es el ciudadano en general el apto para la guerra y la política), cuando, como se sabe, será una de las posiciones persistentes de la crítica oligárquica a la democracia, asumida, al parecer, por Sócrates y más netamente por Platón".[60]

Dejar en claro lo que los demócratas entendían por "democracia" fue un motivo político importante del discurso, además de su función como epitafio en la ocasión fúnebre que se conmemora. Para nosotros, eso constituye hoy un testimonio muy valioso que nos abre caminos para comprender un poco mejor los orígenes democráticos de occidente y, así, un poco nuestra propia democracia. Cuando nos aproximamos a la palabra "democracia" y a los primeros tiempos en que su uso, cuando alcanzó, además, una de sus mejores expresiones históricas –reconocida su grandeza desde la misma antigüedad-, hacemos bueno el consejo de Gadamer: "Nunca debemos subestimar lo que una palabra pueda decirnos. La palabra es un anticipo del pensar consumado ya antes que nosotros".[61] Un pensar que se ha forjado en el hacer de los hombres que han constituido con la fuerza del vivir lo que hoy reconocemos como nuestra tradición.

Por otro lado, resulta muy interesante la opinión que se expresa en las líneas finales del discurso acerca de la mujer y su virtud. El *Epitafio* se dirige a las viudas y madres de la guerra y son objeto de un consejo: "Alcanzarán gran reputación aquellas de ustedes que no estén por debajo de su naturaleza [de su condición natural], y aquélla de la que menos se hable entre los hombres, para bien o para mal".[62] Lo primero que nos viene al espíritu es la confirmación del papel tradicional de la mujer ateniense. Parece, por lo dicho, que la condición natural de lo femenino es la discreción y la delicadeza; evitar a toda costa habladurías masculinas, para bien o para mal. Con todo, esto se vuelve más interesante cuando hacemos buena la hipótesis de que Aspasia

60 Solana, op. cit., p. XLIV. Finley, por su parte, nos recuerda, los usos de la palabra "demos": "El Viejo Oligarca la empleó en el sentido de <el populacho>, <la plebe>, <las clases inferiores de la sociedad>, acentuando el tono peyorativo con que la venían pronunciando todos los hombres de ideas <sanas> desde tiempos ya tan antiguos como los de la *Ilíada*. Pero *demos* significaba también <el pueblo considerado como un todo> [y ésta fue la significación democrática], <el conjunto del pueblo entero>; en una democracia, el cuerpo de ciudadanos que actuaban públicamente por medio de su asamblea. De aquí que los decretos de la Asamblea ateniense fuesen corroborados, en el lenguaje oficial de los documentos, <por el *demos*> más bien que <por la *ecclesia*> (término éste con el que los griegos designaban lo que nosotros con el de <asamblea>", Finley, op. cit., pp. 75-76.

61 Gadamer, op. cit., p. 46.

62 II, 45-2.

es la autora de este discurso. La conocemos ya un poco: se inmiscuye en asuntos "masculinos", política y retórica, la llaman *hetaira*, es objeto de burla en las comedias, en fin, es todo lo contrario a esa prédica de la mujer discreta que labrará su reputación evitando algún comentario entre los hombres. Bowra incluso se pregunta si Pericles pronunció esas palabras sobre las mujeres a sabiendas de los comentarios corrientes sobre Aspasia, para desafiarlos y afirmar de manera implícita que era una mujer "tranquila que se atenía estrictamente a su casa".[63] Esto supondría, entonces, que Pericles estaría justificando a Aspasia mientras la esconde tras un perfil que a todas luces resultaría poco creible para cualquier ateniense.

Tampoco implicaría esto una nueva duda sobre la autoría de la milesia: ciertamente, Aspasia no se está pronunciando a través de su discurso en contra del comportamiento femenino tradicional ateniense. Y, como sabemos, la esposa de Pericles no hacía gala de ese perfil tranquilo, discreto y hogareño al que alude en el "Epitafio". Pero retomemos la idea anterior: es un discurso político, dirigido al gran público, que debe traer a la luz ideas y prácticas familiares, conocidas, normales, que forjan *la cotidianidad* de los atenienses. ¿Era acaso ése el momento para hacer una arenga a favor de la "liberación femenina", si se permite la expresión? Un político tan agudo como Pericles, y una pluma y astucia como la de Aspasia, ¿iban a disertar sobre la manera como deberían comportarse las mujeres mientras se dirigían a las viudas y madres de la guerra, cuestionando con ello precisamente el comportamiento general de las que sufren? Es evidente que no. Aspasia encarnaba un perfil político –no "formalmente", claro, pero influyente– que no le permitía cometer ese desatino. En este sentido, apunta Rodríguez:

> La mención de la virtud femenina en II, 45, en que Pericles se expresa en un tono extrañamente reaccionario: la mujer debe no ser conocida entre los hombres ni para bien ni para mal. Se trata de una convencional *areté* heredada de la sociedad aristocrática y desarrollada luego por la democracia. A la mujer no le llega apenas nada de la nueva corriente de liberalización y racionalización. Tenemos motivos para pensar que Pericles iba más adelante que su tiempo y coincidía con la concepción más humana que se trasluce en Eurípides y que es la que responde a las ideas del discurso; pero, evidentemente, una *Oración Fúnebre* no era la ocasión adecuada

63 Bowra, op. cit., p. 167.

para defender el nuevo ideal femenino, que iba a encontrar una resistencia excesivamente fuerte.[64]

Como en efecto la encontraba contra el comportamiento de Aspasia.[65] Había otros espacios, ciertamente, mucho más propicios para esos debates como el drama, donde se llevaban a la palestra pública –en sentido literal– acontecimientos, personalidades, ideales, críticas o burlas que eran objeto de debate y discusión. En términos generales, la tragedia se desarrolla, como bien ha sostenido Rodríguez, en estrecha relación con la democracia.[66] Y lo que precisamente la asemejaba con la democracia, *era la presencia constante del debate.* Era el ambiente democrático reproducido a escala mítica. "[...] es toda la tragedia la que es un género democrático".[67] Así, parece valioso señalar la postura histórica de Pericles ante el teatro y su intención con respecto al pueblo democrático:

> Pero la elevación del pueblo no tiene lugar solamente en lo estrictamente material, sino que se busca al mismo tiempo su

64 Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 228. Al referir ésta opinión, es precirso referir también la importante interpretación de Solana: "El estratego no habla de la *necesidad de enclaustramiento* de las mujeres, sino, simplemente, de que no sean objeto de habladurías entre los de sexo masculino [...] Por tanto, lo que dice el epitafio es que las mujeres no deben reducir su *kleos* a los aspectos ligados a su vida sexual, lo que es [ciertamente] interpretado por Plutarco en el sentido más tradicional como reclusión de la mujer en el hogar. Este último aspecto sería el que en ningún caso pudo estar ni en la boca de Pericles ni en la pluma de Aspasia. Lo que puede entenderse en el epitafio es una crítica a una interpretación del movimiento emancipatorio de las mujeres que vería su horizonte en el modo de vida de las heteras. Podemos suponer que tanto Pericles como Aspasia estarían más bien molestos con esta *doxa* generalizada con mala intención sobre todo por la comedia. *Tal doxa, además, va contra toda evidencia histórica, ya que entre Pericles y Aspasia hubo precisamente una relación ejemplar contraria a muchas parejas de la época en las que había un divorcio manifiesto entre amor y matrimonio.* El epitafio, por tanto, advierte a las mujeres que la gloria derivada de su mera relación erótica con varones es algo efímero y fútil ", Solana, op. cit., p. XC. Cursivas añadidas. Asimismo, cfr. p. XCII.

65 "Es seguro que la propia Aspasia infringía en su condición habitual lo que eran las costumbres de las amas de casa atenienses y que de hecho se comportaba como una hetera, por ejemplo, asistiendo a reuniones estrictamente masculinas o practicando actividades impropias de las amas de casa. Lo que parece fuera de toda duda es que Aspasia no se atuvo al rol que la costumbre atribuía a una esposa normal y que esto aconteció con el consentimiento de Pericles", Solana, op. cit., p. XV. Cfr. Montuori, M.: "De Aspasia Milesia", *Corolla Londinensis*, 1, 87-109, 1981.

66 "La relación entre la democracia, de un lado, y la literatura y pensamiento griego, de otro, es un tema de estudio susceptible de arrojar luz sobre la vida y el pensamiento de Atenas en este tiempo [...] Es sorprendente, habría que llamar la atención sobre ello, el cambio sobrevenido en el panorama de los géneros literarios griegos a fines del siglo VI y luego, sobre todo, en el V. Es un cambio que hay que poner en relación, pienso, con la evolución de la vida política y social de Atenas. Me refiero a la práctica desaparición de la epopeya, de la que en la Atenas del siglo V sólo se produjeron obras menores, y de la lírica, que fuera de Atenas continuó viva hasta, aproximadamente la mitad del siglo V, pero que en Atenas fue sustituida por esa nueva lírica dramática, mimética y dialógica que es el teatro. Ya se sabe: la tragedia nació en la época de Pisístrato y se desarrolló en la época de la democracia; la comedia nació sólo bajo ésta, a partir de 485. Y uno y otro género desaparecieron –quiero decir, en el caso de la comedia, desapareció el género en cuanto ligado a la vida política, la comedia antigua- cuando terminó el más brillante periodo de la democracia por causa de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso [...] No puede ser coincidencia esta simultaneidad entre la vida de ciertos géneros literarios y el régimen democrático de Atenas", Rodríguez, F.: *Democracia y literatura en la Atenas Clásica*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 15-16.

67 Rodríguez-Adrados, op, cit., p. 17. Sobre el debate femenino en el teatro cfr. *Medea, Lisístrata, Tesmoforias* y *Asambleístas.*

elevación cultural y espiritual. Pericles establece el fondo de espectáculos (*theorikon*), que paga la entrada al teatro al pueblo más pobre; téngase en cuenta que el teatro no solamente forma parte de un público –el de Dioniso–, sino que es la expresión de una filosofía religiosa y moral; si la poesía era la fuerza educativa tradicional de las aristocracias, el teatro es esta misma fuerza educativa dirigida a todo el pueblo. *La amplitud de miras de Pericles se ve por hecho de que la ideología de la tragedia estaba muchas veces en contraste con su posición más ilustrada y moderna, y el de que la comedia no dejaba tema ni persona libre de críticas.*[68]

Las palabras finales del "Epitafio" son, así lo creemos, una declaración contundente sobre esta democracia que des-cubrimos en un documento antiguo que testifica orgullosamente sobre su régimen, y que nos hace pensarnos como hijos y ahora defensores de lo que reconocemos como democracia: "[...] porque entre quienes se propone máximos premios a la virtud, allí también es donde los mejores hombres se hacen ciudadanos".[69] Esto se afirma a propósito de que los hijos de los caidos en la guerra serán educados por la *polis* hasta su juventud, y sus sobrevivientes recibirán "provechosa corona" (*ophelimon stephanon*) como símbolo del mérito. En otras palabras, el que destaque por su virtud, será premiado, distinguido, celebrado. Ya sabemos que el "mejor" (*aristos*) para los griegos goza de una suerte de gloria para su vida y la de los suyos. Pero incluso en democracia, y es lo que ahora se quiere resaltar, se celebra el mérito, la virtud, se celebra al mejor, porque, como también es sabido, para los griegos todos éramos desiguales por naturaleza. Así, nuestros talentos, capacidades o habilidades podían ser libremente desarrollados y según la particularidad de cada uno, obtener ciertos logros. Es por ello que la ley democrática nos resulta un gran hallazgo espiritual de la cultura: respetando nuestras diferencias nos hace *iguales*, nos hace *ciudadanos*. Crea un espacio en el que nos reviste de igualdad y nos permite debatir y discutir en la obligación de respetarnos y, en el mejor de los casos, llegar a un acuerdo.

5. Nos lo recuerda Aspasia: no todo puede ser "democracia"

Hemos visto que el "Epitafio" no celebra ni enuncia los mecanismos específicos e institucionales que hacen que la democracia funcione.

68 Rodríguez-Adrados, F.: *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998, p. 240. Cursivas añadidas.
69 II, 46-2.

En realidad, se trata de resaltar los principios espirituales que han hecho grande a Atenas –al menos hasta ese momento– y que definen lo que Pericles-Aspasia y su auditorio reconocen como democracia.[70] Nosotros hablamos hoy de democracia y nos constituimos en sus grandes defensores porque la consideramos la mejor manera de vivir en comunidad. Hallarla en un documento antiguo como un régimen de libertad que nos regula la vida pública a través de ley, que avala nuestras diferencias, talentos y posibilidades de tener éxito, que nos llama a la iniciativa de forjar caminos hacia mejores formas de vida, pero que nos iguala ante la ley y nos hace ciudadanos, nos invita indiscutiblemente al diálogo y constituye uno de esos recursos que la tradición guarda para nosotros cuando queremos transitar el complejo camino de autocomprendernos. Esto no significa omitir los cambios y la facticidad propia de cada época, pero cambios entendidos, y entendidos nosotros, como *parte* de una tradición que es capaz de *repensarse* una y otra vez desde diversos contextos. De manera que podamos reencontrarnos con aquello que vivimos y nombramos, precisamente, por la tradición a la que pertenecemos. ¿De qué otra forma hoy nos reconoceríamos como demócratas, nos calificaríamos orgullosamente de ciudadanos o tendríamos en tan alta estima la libertad?

Así, repensarse desde la tradición, implica encontrar ciertos límites, por así decir, en aquello que estamos tratando de comprender. Ese diálogo que emprendemos con horizontes pasados desde los cuales el nuestro ha tomado su impulso espiritual, va a ir delineando lo que hemos ido forjando a lo largo del tiempo y que reconocemos, en este caso, como democracia. Podríamos decir que es una forma de negar el "todo vale" mientras se respetan las diferencias propias de cada época. Desde este punto de vista, "democracia" no podría significar *cualquier cosa* que resulte compatible con algún proyecto político que trate de endosarle su nombre. Y esto confirma lo que Gadamer nos preguntaba oportunamente al inicio del texto: "¿Hasta qué punto nuestras preguntas y nuestra capacidad de entender *no están condicionadas* por nuestra pertenencia a esa tradición [a la griega]?" Más todavía: "Podemos realmente permitirnos una posición libre o neutral respecto de ella, como si fuese para nosotros algo ajeno?". ¿No es cierto que hoy, nosotros, desde este complejísimo contexto, nos estamos preguntando todavía por la democracia? ¿Pordemos asumir una posición libre o distante?

70 Es evidente que no era el momento para mencionar las fallas de la democracia. Más precisamente: de *esa* democracia en aquel momento.

Nos permitiremos contestar que no, porque participamos de ella, porque nos afecta sensiblemente, y porque no nos resulta ajena de ningún modo. Por esto podemos dialogar y comprender lo que Aspasia y Pericles nos dicen, sentirlo familiar, aunque nos refiramos a un testimonio escrito hace más de dos mil años. La distancia o la cercanía es espiritual, constituva de nuestra alma y, por supuesto, no cronológica. Repensar la democracia implica, como todo el pensamiento filosófico, que "[...] ninguna definición, ni por lo tanto ningún término introducido, puede ser un resultado *preciso y definitivo*. Siempre habrá que volver a referirlo al camino por el que el pensamiento ha llegado a él"[71] En esta ocasión, hemos vuelto a Aspasia, al intento de la búsqueda del inicio del camino que nos trajo a nuestra concepción democrática, que tampoco es fija o definitiva, que siempre se está haciendo, en buena medida gracias a estos diálogos constantes que mantenemos con el pasado. Es por ello que la intención declarada de este breve texto no es arqueológica o, como diría el mismo Gadamer, de "anticuario". No buscamos afirmar que ésta sea la única manera, ni mucho menos, de proceder en este sentido; pero sí que es una posibilidad de reecontrarnos con nosotros mismos y con lo que ciertamente reconocemos como democracia.

Haber asumido el testimonio platónico sobre la autoría de Aspasia de la *Oración Funebre*, ha permitido fundamentalmente aproximarnos a un discurso democrático antiguo retomando sus valiosas ideas como producto de la reflexion política femenina. Todas las hipótesis sobre la milesia, así lo creemos, quedan abiertas. Si ella influyó en la conducta femenina ateniense, si forjó la imagen de la *hetaira*, si influyó en alianzas bélicas de Pericles, etc., serán episodios siempre objetos de discusión. Pero su importancia como maestra de retórica, su condición de "mujer fascinante" y su influencia en la democrcia de Atenas, parecen permanecer sólidas ante la crítica y los testimonios antiguos. Tomándonos algunas licencias, Aspasia parece haber sido consistente en su forma de vivir y en su discurso: consejera amorosa, sabia en amores, como cuenta Ateneo, nos hace recordar su relación con Pericles que, según la mayoría de las fuentes, fue una relación de amor. Asimismo, su discurso de libertad y democracia coincidía con su comportamiento "diferente" con respecto al de la mayoría de las mujeres atenienses, y por ello fue blanco de burlas y malos comentarios. Aspasia de Mileto es un ejemplo de que el pensamiento y las artes, en su caso la retórica, requieren para que florezcan un régimen político libre, como lo hemos entendido a partir de su mismo discurso. En otras

71 Gadamer, H.-G.: "La filosofía y su historia" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 120. Cursivas añadidas.

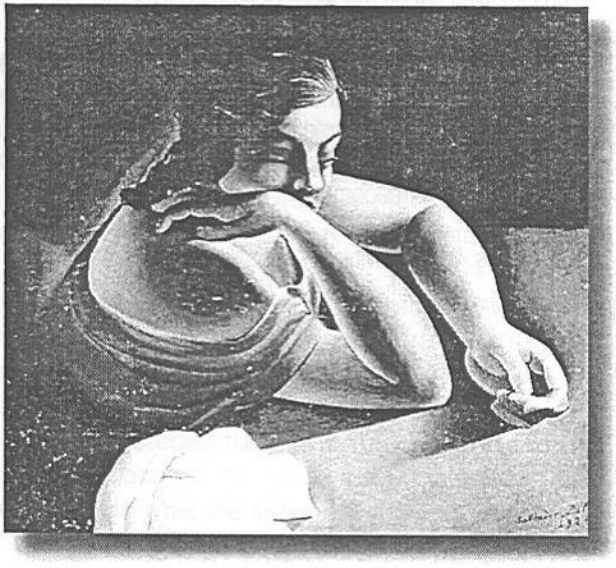
palabras, no se trata del género, de que la mujer sea o no capaz de pensar políticamente con esta aguadeza. Esperemos que las dudas que todavía tengan algunos para no aceptar como razonable el que Aspasia haya sido la autora del "Epitafio", sean históricas o filológicas y no de otra índole. No podemos ignorar esa lamentable misoginia que se incorporó, por las razones que fuesen, en el corazón de la historia de la filosofía.

Permanezcamos con la imagen de una mujer antigua experta en retórica y de pensamiento democrático, que tras la formalidad del poder masculino, influyó en la política de Atenas. Terminemos recordándola con un bonito tetimonio que con fortuna nos legó la tradición:

> Esta expresión, tierra acogedora (*aspasios ge*), es ática; el nombre común, en efecto, es acogedora (*apasia*), del que procede como nombre propio Aspasia, la sabia mujer de los libros de historia.[72]

72 Eustacio, Comentario a la *Odisea*, X, 233.

Magaly Vásquez González



Aspectos generales de la nueva legislación en materia de violencia hacia la mujer

tanto que la nueva ley fue investida con el carácter de orgánica, según se asienta en la Exposición de Motivos, con la finalidad de que

> sus disposiciones priven sobre otras leyes, ya que desarrolla derechos constitucionales e intenta cubrir todas las posibles situaciones en la que se muestra esta violencia, por ello se establecen en la misma todas las acciones y manifestaciones de la violencia de género, tanto en el ámbito intrafamiliar como fuera del mismo, dando paso a nuevas definiciones como la violencia institucional, mediática, patrimonial y laboral, entre otras, que afectan a las mujeres en diferentes espacios de su desempeño social.

Debe recordarse que conforme a lo previsto en el artículo 203 Constitucional, son leyes orgánicas

> ... las que así denomina esta Constitución; las que se dicten para organizar los poderes públicos o para desarrollar los derechos constitucionales y las que sirvan de marco normativo a otras leyes.
>
> (...)
>
> Las leyes que la Asamblea Nacional haya calificado de orgánicas serán remitidas, antes de su promulgación a la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia, para que se pronuncie acerca de la constitucionalidad de su carácter orgánico. La Sala Constitucional decidirá en el término de diez días contados a partir de la fecha de recibo de la comunicación. Si la Sala Constitucional declara que no es orgánica la ley perderá este carácter.

En el caso que nos ocupa, la Asamblea Nacional requirió de la Sala Constitucional un pronunciamiento sobre el carácter orgánico del referido texto normativo, lo que motivó que este órgano jurisdiccional en fecha 14 de febrero de 2007 (sentencia N° 229) resolviere:

> ...es constitucional el carácter orgánico otorgado a la legislación denominada "Ley Orgánica sobre el Derecho de la Mujer a una Vida Libre de Violencia", pues ésta se adecua a las características jurídicas que tienen las leyes orgánicas, en cuanto a su forma y contenido, teniendo en cuenta que con la misma se pretende regular uno de los supuestos previstos en la citada norma constitucional que hacen posible convenir en su carácter orgánico.

En efecto, observa la Sala que la Ley Orgánica en cuestión desarrolla, de manera centralizada y convergente, la protección

constitucional a la que se refiere el artículo 21.2 de la Constitución de 1999 a favor de las mujeres, por ser éstas, como ya indicó esta Sala, un grupo poblacional tradicionalmente vulnerable. Con independencia de las razones de conveniencia observadas por la Asamblea Nacional para dictar la Ley cuya naturaleza orgánica se examina bajo la calificación otorgada y de las competencias que, al respecto, tiene dicho órgano legislativo, esta Sala, luego de apreciar la importancia del contenido del texto normativo, advierte que éste incluye una regulación sobre las condiciones básicas o esenciales que garantizan a las mujeres una igualdad ante la ley real y efectiva; no contiene, por consiguiente, un diseño completo y acabado de su régimen jurídico, así como tampoco de otros derechos constitucionales afectados. De modo que, con la referida Ley Orgánica se pretende disciplinar el contenido primario, las facultades elementales y los límites esenciales de todo aquello que sea necesario para asegurar una igualdad ante la ley de las mujeres en el ejercicio efectivo de sus derechos exigibles ante los órganos jurisdiccionales y la Administración Pública. Además, observa la Sala que la regulación sobre aspectos fundamentales, como los derechos constitucionales a la integridad personal (artículo 55), a la vida (artículo 43) y a la igualdad (artículo 21), entre otros, dirigidos a la protección de la población de mujeres, puede adquirir una vigencia transversal en los distintos ámbitos jurídicos de su vida ciudadana, a través de una ley orgánica que sirva de marco legal al ordenamiento ordinario, no por tener -se insiste- rango superior a la ley ordinaria en el sistema de fuentes del Derecho, sino por su preeminencia lógica e indispensable para la construcción del resto del ordenamiento jurídico, cuando se delimita a las disposiciones legislativas posteriores que desarrollan los principios que ella pauta. De esto se evidencia que la legislación ordinaria, siendo consecuente consigo misma cuando se incida en una concreta modalidad de ejercicio del derecho fundamental o sirva como fórmula de colaboración internormativa –siempre que no se trate de un reenvío en blanco que persiga defraudar la reserva constitucional a favor de las leyes orgánicas–, deberá atenerse al marco general trazado por la denominada "Ley Orgánica sobre el Derecho de la Mujer a una Vida Libre de Violencia" en la materia en ella discurrida, al reglar las instituciones cuyos principios han sido colocados en tal encuadramiento.

En resumen, estima la Sala, que con la Ley "Orgánica" sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia se desarrolla

el principio de igualdad ante la ley de las mujeres, disciplinando su contenido y estableciendo mecanismos para su ejercicio efectivo ante los órganos jurisdiccionales y la Administración Pública.

Según se asienta en la Exposición de Motivos de la Ley

> la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, promueve la construcción de un Estado democrático y social de Derecho y de Justicia que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico y de su actuación, la vida, la libertad, la justicia, la igualdad y, en general, la preeminencia de los derechos humanos, lo cual constituye la base fundamental para el desarrollo y elaboración de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Con esta Ley se pretende dar cumplimiento al mandato constitucional de garantizar, por parte del Estado, el goce y ejercicio irrenunciable e interdependiente de los derechos humanos de las mujeres, así como su derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad, sin más limitaciones que las derivadas del derecho de los demás y del orden público y social. Por ello el Estado está obligado a brindar protección frente a situaciones que constituyan amenazas, vulnerabilidad o riesgo para la integridad de las mujeres, sus propiedades, el disfrute de sus derechos y el cumplimiento de sus deberes, mediante el establecimiento de las condiciones jurídicas y administrativas necesarias y la adopción de medidas positivas a favor e éstas para que el ejercicio de sus derechos y la igualdad ante la ley sea real y efectiva.

Tal declaratoria, concatenada con el análisis realizado por la Sala Constitucional al declarar el carácter orgánico de la Ley, permitiría superar el cuestionamiento según el cual la Ley *in comento* afectaría el principio de igualdad ante la Ley, al contemplar como su objeto "garantizar y promover el *derecho de las mujeres* a una vida libre de violencia creando condiciones para prevenir, atender, sancionar y erradicar la *violencia contra las mujeres* en cualquiera de sus manifestaciones y ámbitos, impulsando cambios en los patrones socioculturales que sostienen la desigualdad de género y las *relaciones de poder sobre las mujeres*, para favorecer la construcción de una sociedad democrática, participativa, paritaria y protagónica", mientras la normativa derogada extendía su ámbito de aplicación a todo el entorno familiar al contemplar como su objeto "prevenir, controlar, sancionar y erradicar la violencia *contra la mujer y la familia*, así como asistir a las víctimas de los hechos de violencia previstos en esa Ley".

De la sola comparación entre las disposiciones generales de uno y otro instrumento legal, podría deducirse que la ley vigente es discriminatoria al no incluir al hombre dentro de su objeto de protección. En efecto, el artículo 2 de la Ley derogada contemplaba la protección de los siguientes derechos:

1. El respeto a la dignidad e integridad física, psicológica y sexual de la persona;
2. *La igualdad de derechos entre el hombre y la mujer;*
3. La protección de la familia *y de cada uno de sus miembros*; y
4. Los demás consagrados en la Ley Aprobatoria de la Convención Interamericana para Prevenir, sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer «Convención de Belem Do Pará (cursivas nuestras).

No obstante lo anterior, estimamos que se trataría de una discriminación positiva pues la nueva legislación prevé mayores derechos o beneficios para un grupo (las mujeres) distinguiéndolos de otros grupos no incluidos, sin que ello implique perjuicio para los derechos de éstos, pues las conductas contempladas en la ley anterior de las cuales podrían ser víctimas otros miembros del grupo familiar, salvo en el caso del acoso sexual, son sancionados conforme a otros instrumentos legales (Vgr. Código Penal, Ley Orgánica para la protección del Niño, Niña y Adolescente).

3. Estructura de la Ley

La Ley vigente contempla la siguiente estructura:

a. Capítulo I (Disposiciones Generales), contentivo de la definición del objeto de la Ley, cual es la prevención, atención, sanción y erradicación de la violencia contra las mujeres en cualquiera de sus manifestaciones; los principios rectores y derechos protegidos por esta legislación.

b. Capítulo II (De las Garantías para el ejercicio de los Derechos), en el que se desarrollan las obligaciones del Estado, participación de la sociedad, educación, prevención, principios procesales, medidas de seguridad y protección, medidas cautelares y preeminencia del procedimiento especial.

c. Capítulo III (Definición y formas de violencia contra las mujeres). Mientras la ley derogada sólo refería tres formas de violencia, la *física, psicológica y sexual*, la ley vigente desarrolla como formas de violencia

la psicológica, la física, la doméstica, la sexual, el acoso u hostigamiento y la amenaza.

d. Capítulo IV, contentivo de las políticas públicas de prevención y atención.

e. Capítulo V. Se refiere a la atención a las mujeres víctimas de violencia. En este Capítulo se desarrolla lo atinente a la atención de la mujer víctima de actos de violencia por parte de los órganos receptores de denuncia, sus derechos laborales, atención jurídica gratuita, facultad para participar en el procedimiento y para solicitar copias simples y certificadas de las actuaciones contenidas en la causa que se instruya por la comisión de delitos en su perjuicio.

f. Capítulo VI (Delitos). La Ley derogada sólo contemplaba cinco delitos, a saber, amenaza, violencia física, acceso carnal violento, acoso sexual y violencia psicológica, la ley vigente reitera tales comportamientos e incorpora como nuevos tipos penales el *acoso u hostigamiento*, la *violencia sexual*, los *actos lascivos*, la *prostitución forzada*, la *esclavitud sexual*, la *violencia laboral*, la *violencia patrimonial y económica*, la *violencia obstétrica*, la *esterilización forzada*, la *ofensa pública por razones de género*, la *violencia institucional*, el *tráfico ilícito de mujeres, niñas y adolescentes*, la *trata de mujeres, niñas y adolescentes*, la *obligación de aviso* (para el personal de salud que atienda a las mujeres víctimas de los hechos de violencia previstos en la Ley), la *obligación de tramitar debidamente la denuncia* y la *obligación de implementar correctivos* (para las personas que tengan conocimiento de hechos de acoso sexual por parte de quienes estén bajo su responsabilidad). En el caso del acceso carnal ya previsto en la legislación anterior cambia su denominación por *acceso carnal con víctima especialmente vulnerable*.

g. Capítulo VII. En este se regula lo concerniente a la responsabilidad civil derivada de los hechos de violencia previstos en la Ley. A tales efectos se contempla una indemnización civil[1] especial para las mujeres víctimas de violencia o sus herederos o herederas en caso de que aquella haya fallecido, la cual debe ser fijada por el tribunal competente, ello sin perjuicio de la obligación del responsable de pagar el tratamiento médico o psicológico que requiriere la víctima. Igualmente, se establece la obligación de reparación para quien sea condenado por ocasionar daños patrimoniales a los bienes muebles e inmuebles de las mujeres víctima de los actos de violencia previstos en la Ley; en este caso el condenado debe pagar los deterioros sufridos previa determinación del

1 Pues no requiere el ejercicio de la acción civil respectiva.

Tribunal. Si la reparación no fuere posible debe indemnizar la pérdida de los bienes pagando el valor de mercado de los mismos.

Para el acoso sexual se contempla un tratamiento especial, pues en estos casos se fija legalmente el monto de la indemnización que debe acordarse a favor de la mujer víctima de este delito.

Como consecuencia de estas regulaciones es forzoso concluir que en lo que respecta a los delitos previstos en la Ley en referencia no procede la aplicación del procedimiento especial para la reparación de daños y la indemnización de perjuicios previsto en el Código Orgánico Procesal Penal[2], pues este instrumento adjetivo exige la previa existencia de una sentencia condenatoria definitivamente firme en orden al ejercicio de la acción civil. Desde este punto de vista el procedimiento de la ley especial resulta más expedito para la víctima, al posibilitar la reparación o indemnización por el daño causado por el delito sin que se exija la constitución de parte mediante la interposición de una demanda civil con todas las cargas que ello comporta.

h. Capítulo VIII (Disposiciones Comunes). En este Capítulo se ordena la aplicación supletoria del Código Penal y Código Orgánico Procesal Penal, respecto de la Ley sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, en cuanto a las circunstancias agravantes de los delitos allí previstos, las penas accesorias que se deben imponer en caso de sentencia condenatoria y el lugar de cumplimiento de la sanción.

i. Capítulo IX. En este se regula, por una parte, el desarrollo del proceso penal que debe seguirse ante la comisión de uno de los delitos previstos en la Ley, desde la interposición de la denuncia hasta la realización del juicio oral, y, por la otra, las funciones de los órganos judiciales, del Ministerio Público y de los servicios auxiliares de los Tribunales de Violencia contra la Mujer. Al tema del procedimiento penal, por contemplar cambios notables respecto de la legislación anterior, se dedica mención especial más adelante.

j. En las Disposiciones Transitorias la Ley prevé la competencia de los Tribunales de Control, Juicio y Ejecución hasta tanto la creación de los Tribunales especializados en materia de violencia contra la mujer, para lo cual se establecía el lapso de un año. En relación con este aspecto, en fecha 10 de noviembre de 2008, en la oportunidad de inaugurar los primeros Tribunales de Violencia contra la Mujer en el Palacio de Justicia de la ciudad de Puerto Ordaz, la magistrada Yolanda Jaimes Guerrero, quien es vicepresidenta de la Sala Político

2 Artículo 422 y siguientes.

Administrativa del Tribunal Supremo de Justicia y coordinadora de la Comisión para el Análisis de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una vida Libre de Violencia, después de informar[3] que, desde el 27 de junio de 2008 y hasta esa fecha, se habían creado veintiséis tribunales especiales contra la violencia de género en todo el país, distribuidos en el Área Metropolitana de Caracas, Carabobo, Lara, Trujillo, Zulia, Aragua y Bolívar y se continua trabajando en la creación de nuevos juzgados en Táchira, Barinas, Cojedes, Monagas Nueva Esparta, Falcón y Tumeremo, aseguró que "el Poder Judicial venezolano se ha propuesto entre sus objetivos erradicar todo tipo de violencia contra las mujeres del país, ya que las cifras que se registran en los distintos estados son alarmantes y constituyen una verdadera amenaza para las familias venezolanas".

En esa oportunidad, aseguró la magistrada Jaimes, que según el Ministerio Público "existe en todo el país, aproximadamente 41 mil 500 casos de violencia, de los cuales sólo en el Área Metropolitana de Caracas hay 25 mil casos en este momento. Hay estados en los que las cifras de violencia son alarmantes. En el estado Táchira, por ejemplo, según dos fiscales del Ministerio Público, especializados en el área de violencia, existen 7 mil casos de violencia registrados (...) asimismo, en el Zulia, actualmente se trabaja en 6 mil casos; en Lara 2 mil 600 y en Trujillo 2 mil 800 casos; de manera tal que los Tribunales están sobrecargados de trabajo por esta causa". Así mismo aseguró que si la conducta encuadra dentro del tipo delictivo previsto en la Ley, con toda seguridad será sancionada, ya que las juezas y jueces designados fueron previamente seleccionados por cursos de concientización que dictó la Dirección Ejecutiva de la Magistratura, es decir, "no son jueces tomados al azar, ya que esa área es bien delicada y sensible y tenía que existir particular interés en sensibilizar a la gente que iba a trabajar en esa jurisdicción y eso fue lo que se hizo".

Posteriormente, en fecha 14 de Noviembre de 2008,[4] la Comisión para el Análisis de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia

bajo la dirección de la magistrada Yolanda Jaimes Guerrero y con la asistencia de la magistrada de la Sala Constitucional Carmen Zuleta de Merchán, del magistrado Hadel Mostafá Paolini, integrante de la Sala Político-Administrativa y miembro de la citada comisión y de los representantes de los distintos Tribunales de Violencia contra la Mujer de los estados Aragua, Carabobo, Anzoátegui, Lara, Falcón,

3 Fuente: Página web del Tribunal Supremo de Justicia: www.tsj.gov.ve

4 Vid. Notas de Prensa del Tribunal Supremo de Justicia, en: www.tsj.gov.ve

Zulia y el Distrito Capital, se reunió con el objeto de analizar el trabajo realizado desde la creación de aproximadamente veintiséis juzgados especializados en todo el país.

Durante esa jornada de trabajo se discutieron temas como los alcances logrados por cada uno de los tribunales competentes en esta materia, las cifras de mujeres atendidas por los mismos y las problemáticas que estos pudieran presentar en cualquier aspecto, la disminución del temor de las mujeres a denunciar el maltrato, la reducción del tiempo de duración de los procesos, el problema de la ubicación de los imputados una vez condenados y la necesidad de ampliar este tipo de tribunales a todas las regiones del país.

En el caso de Caracas debe destacarse que en fecha 20 de noviembre de 2008[5] y a cuatro meses de creado el Juzgado del Área Metropolitana de Caracas, se dictó la primera sentencia condenatoria conforme a las previsiones de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. En efecto, el Tribunal Segundo de Segunda Instancia de Violencia contra la Mujer en Funciones de Juicio del Circuito Judicial Penal del Área Metropolitana de Caracas, condenó a un ciudadano venezolano de 39 años, a cumplir la pena de quince años de prisión por la comisión del delito de violencia sexual, previsto en el artículo 43 de la citada Ley, cometido en perjuicio de una ciudadana de 19 años de edad. En la sentencia dictada se impuso la circunstancia agravante prevista en el artículo 65 numeral 10, *ejusdem*, más las penas accesorias previstas en los numerales 2 y 3 del artículo 66 de la misma Ley y se impuso el cumplimiento del programa de orientación previsto en el artículo 67, en relación con el artículo 20 y 21, todos de la referida Ley, ordenando al acusado de autos, a someterse a programas de orientación a los fines de promover cambios culturales e incentivarle valores de respeto e igualdad entre hombres y mujeres, en orden a evitar la reincidencia.

En el caso del Ministerio Público, para el mes de diciembre de 2008[6], este órgano del sistema de justicia contaba con cincuenta y dos despachos fiscales con competencia en violencia de género a nivel nacional.

5 Fuente: Notas de Prensa, Tribunal Supremo de Justicia. www.tsj.gov.ve lunes, 22 de Diciembre de 2008

6 www.fiscalia.gov.ve

4. Aspecto procedimental

La Ley (al igual que la normativa derogada) faculta a órganos administrativos y judiciales para la recepción de denuncias, a saber, Ministerio Público, Juzgados de Paz, Prefecturas y jefaturas civiles, División de Protección en materia de niño, niña, adolescente, mujer y familia del cuerpo de investigación con competencia en la materia, Órganos de policía, Unidades de comando fronterizas, Tribunales de municipios en localidades donde no existan los órganos anteriormente nombrados y cualquier otro que se le atribuya esta competencia. Por disposición de la Ley, cada uno de estos órganos debe crear oficinas con personal especializado para la recepción de denuncias de los hechos de violencia a que se refiere ese instrumento legal. Por su parte, los pueblos y comunidades indígenas deben constituir órganos receptores de denuncia, integrados por sus autoridades legítimas de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, sin perjuicio de que la mujer agredida pueda acudir a los otros órganos antes indicados.

Como se indicó precedentemente, la Ley dispuso la creación de Tribunales especializados (nueva denominación: Juzgados en funciones de Control, Audiencia y Medidas) y su organización en Circuitos Judiciales, los cuales progresivamente se han ido creando a lo largo de la geografía nacional.

4.1. Medidas de protección y seguridad y medidas cautelares

Un aspecto importante a destacar es la distinción que hace la Ley vigente entre medidas de protección y seguridad en relación con las medidas cautelares. Precisamente el tratamiento que respecto de estas últimas hacia la legislación anterior, motivó que en fecha 26 de agosto de 2003 el Fiscal General de la República interpusiera ante la Sala Constitucional, demanda de nulidad parcial, por razones de inconstitucionalidad e ilegalidad, contra los artículos 3, numeral 4, 32, y 39, numerales 1, 3 y 5, de la Ley contra la Violencia hacia la Mujer y la Familia.

El derogado artículo 39 textualmente establecía:

> Medidas cautelares dictadas por el órgano receptor. Una vez formulada la denuncia correspondiente, el receptor de la misma deberá ordenar de inmediato el examen médico de la víctima y podrá además tomar las medidas cautelares siguientes:

1. Emitir una orden de salida de la parte agresora de la residencia común independientemente de su titularidad sobre la misma;
2. Remitir a la víctima a uno de los refugios de que trata el artículo 15 de esta Ley, en los casos en que la permanencia en su domicilio o residencia implique amenaza inminente a su integridad física;
3. Arresto transitorio hasta por setenta y dos (72) horas, que se cumplirá en la jefatura civil respectiva;
4. Ordenar la restitución de la víctima al hogar del cual hubiere sido alejada con violencia;
5. Prohibir el acercamiento del agresor al lugar de trabajo o estudio de la víctima;
6. Asesorar a la víctima sobre la importancia de preservar las evidencias;
7. Proveer a la víctima información sobre los derechos que esta Ley le confiere y sobre los servicios gubernamentales o privados disponibles, en particular de las Unidades de Atención y Tratamiento a que se refiere el artículo 14 de esta Ley;
8. Elaborar un informe de aquellas circunstancias que haya observado que sirva al esclarecimiento de los hechos, el cual deberá acompañar a la denuncia; y
9. Cualquier otra medida aconsejable para la protección personal, física o emocional de la víctima, del grupo familiar, o de la pareja.

Como se puede apreciar, la norma citada confundía las medidas cautelares que podía dictar la autoridad competente para hacer cesar la violación de derechos perpetrada en perjuicio de la mujer u otro miembro de la familia (numerales 1 al 5), y las medidas de protección a los derechos de la víctima (numerales 6 al 9). Por el contrario, la nueva legislación regula por una parte las medidas de protección y de seguridad que puede adoptar el órgano receptor de denuncias (artículo 87) y las medidas cautelares que el Ministerio Público puede solicitar al Tribunal de Violencia contra la Mujer en funciones de Control, Audiencia y Medidas o en funciones de Juicio si fuere el caso (artículo 92 ejusdem).

En relación con la acción de nulidad interpuesta, entre otras disposiciones en contra de varios numerales del artículo 39 (hoy derogado), la Sala Constitucional mediante sentencia N° 972 de fecha 9 de mayo de 2006, declaró parcialmente con lugar la acción intentada por el Fiscal General de la República y decretó la *nulidad* del artículo 34 in fine y del precepto que surge de la aplicación conjunta de los artículos 39, cardinal 3, 4, 5 de la Ley sobre la Violencia contra la Mujer

y la Familia. Después de considerar que las tres medidas cautelares cuestionadas previstas en el artículo 39 de la Ley derogada tenían contenidos y alcances distintos e implicaban, además, una limitación a derechos fundamentales también diferentes, resolvió:

> ... considera la Sala que el artículo 39, cardinal 3, de la Ley sobre la Violencia contra la Mujer y la Familia se encuentra parcialmente viciado de inconstitucionalidad sobrevenida desde la entrada en vigencia de la Constitución de 1999, pues a diferencia del Texto Fundamental de 1961 (artículo 60, cardinal 1), el Constituyente exige, ahora, orden judicial para que se impongan medidas de privación de libertad, por no más de cuarenta y ocho (48) horas. Esa inconstitucionalidad parcial ha de declararse respecto de los siguientes aspectos:
>
> En primer lugar, se anula el artículo 39 *in fine* en lo que se refiere al lapso máximo de setenta y dos (72) horas del arresto, porque colide con la letra del artículo 44, cardinal 1, de la Constitución de 1999 (...)
>
> En segundo lugar, se declara la inconstitucionalidad del precepto que surge de la aplicación conjunta de los artículos 39, cardinal 3 y 32, cardinales 1 (en lo que se refiere al Juez de Paz), 3, 4 y 5, de la Ley sobre la Violencia contra la Mujer y la Familia. En este sentido, (...), son contrarias al artículo 44, cardinal 1, las medidas privativas de libertad, aunque sean preventivas o cautelares, que dicten órganos no judiciales. Así se decide.
>
> En tercer lugar, y en consecuencia, esta Sala considera acorde con la Constitución el precepto que surge de la aplicación conjunta de los artículos 39, cardinal 3 y 32, cardinales 1 y 2, de la referida Ley, esto es, la facultad de dictar medidas de arresto por parte del Juez de Primera Instancia Penal o del Juez con competencia en materia de Familia cuando sea uno de éstos el órgano receptor de la denuncia, siempre que se tenga en cuenta que el plazo máximo de duración de esa medida es el que establece la Constitución, esto es, cuarenta y ocho (48) horas. Así se decide.
>
> En cuarto lugar, y tal como se sostuvo en el fallo de esta Sala nº 1204, de 22-6-04, se advierte que esta declaratoria de inconstitucionalidad no merma la facultad de los órganos receptores de denuncias y del Ministerio Público para que soliciten medidas preventivas de

privación de libertad en contra del supuesto agresor, las cuales deberán realizarse previo cumplimiento de las normas y principios que preceptúa el Código Orgánico Procesal Penal (artículos 243 y siguientes). En consecuencia, la detención de los supuestos agresores requerirá que los receptores de denuncia, a que se refieren los cardinales 1, 3, 4 y 5 de la Ley sobre la Violencia contra la Mujer y la Familia, soliciten una orden judicial de detención por ante el juez de control competente según el lugar de la última residencia del sujeto agresor.

En quinto lugar, se dejan a salvo los supuestos en que opere la flagrancia, caso en el cual la autoridad policial podrá actuar sin previa orden judicial, pero siempre bajo el estricto cumplimiento de las normas ordinarias que contiene el Código Orgánico Procesal Penal y en atención a la interpretación restrictiva de las mismas, tal como lo expuso esta Sala en sentencia no. 1577 de 18-12-00. Así se decide.

Posteriormente, mediante sentencia N° 972 del 10 de agosto de 2006 la misma Sala Constitucional aclaró que la sentencia de 9 de mayo del mismo año que declaró parcialmente con lugar la demanda de nulidad, *lo único que anuló fue la posibilidad de que los órganos no judiciales receptores de denuncias* (Jueces de Paz, Prefecturas y Jefaturas Civiles, Órganos de Policía y Ministerio Público) *pudieran dictar medidas de arresto cuando no medien supuestos de flagrancia* en los términos en que esta procede según el Código Orgánico Procesal Penal, por cuanto tal facultad era abiertamente contraria al artículo 44 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Justamente la polémica generada a raíz de la sentencia inicial de la referida Sala y su aclaratoria, constituyó un factor determinante en el impulso de la reforma de la ley que dio lugar a la hoy Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia.

4.2. Duración de la investigación

En cuanto a la duración de la investigación dirigida a la determinación del hecho y al establecimiento de las responsabilidades del caso, se aprecia una reducción de los plazos respecto al Código Orgánico Procesal Penal, pues el Ministerio Público debe dar término a la investigación en un plazo que no exceda de cuatro meses. Si la complejidad del caso lo amerita, el fiscal puede solicitar fundadamente al Tribunal de Violencia Contra la Mujer en funciones de Control,

Audiencia y Medidas, competente, con al menos diez días de antelación al vencimiento de dicho lapso, una prórroga que no puede ser menor de quince ni mayor de noventa días. Sobre este punto debe considerarse que ante la ausencia de regulación especial en la Ley sobre la forma de computar los días durante la fase de investigación, debe aplicarse la regla establecida en el Código que rige el procedimiento penal, en armonía con el criterio vinculante fijado por la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia en la sentencia N° 2560 de fecha 5 de agosto de 2005.

En el referido fallo, el Máximo Tribunal declaró que la literalidad del artículo 172 COPP debe entenderse en función del propósito de la fase preparatoria, cual es la realización de diligencias, de allí que por no ser la impugnación por la inconformidad de una de las partes respecto de una decisión del Tribunal de Control un acto de investigación, ni una diligencia destinada a recolectar elementos de convicción, al no insertarse la actuación judicial en los propósitos investigativos que caracterizan a la fase preparatoria, los lapsos que transcurren no sólo ante el Tribunal de Control, sino también ante la Corte de Apelaciones cuando esta conoce de un recurso en dicha fase preparatoria, no pueden contarse por días continuos o calendarios, ya que, en esencia, la actuación del Tribunal de Control está destinada a establecer la juridicidad de la actuación del Fiscal del Ministerio Público. En resumen ello significa que el lapso para que el Ministerio Público investigue se computa por días continuos y en el caso de que durante esta etapa se interpongan recursos, los lapsos para su interposición y tramitación se computarán por días hábiles, por lo tanto se excluyen los sábados, domingos, feriados y aquellos en que el tribunal resuelva no despachar.

4.3. Presentación del acto conclusivo

Una vez concluida la investigación el Ministerio Público debe presentar el acto conclusivo correspondiente. En caso de que se hubieren vencido todos los plazos el fiscal a cargo del caso no dictare el acto conclusivo, el Juez de Control, Audiencia y Medidas debe notificar dicha omisión al Fiscal Superior, quien dentro de los dos días siguientes debe comisionar a un nuevo fiscal para que presente las conclusiones de la investigación en un lapso que no debe exceder de diez días contados a partir de la notificación de la comisión, sin perjuicio de las sanciones civiles, penales y administrativas que sean aplicables al fiscal omisivo. Transcurrida esta prórroga extraordinaria sin que el

Ministerio Público hubiere presentado el respectivo acto conclusivo, el Juez de Control, Audiencia y Medidas, debe decretar el archivo judicial, conforme lo dispuesto en el Código Orgánico Procesal Penal, ello significa que la investigación sólo se podría reabrir previa autorización del Juez de Control.

Si el acto conclusivo presentado por el Ministerio Público fuere una acusación, el Tribunal de Violencia Contra la Mujer en Funciones de Control, Audiencia y Medidas debe fijar la celebración de la audiencia preliminar a los efectos de oír a las partes, para dentro de los diez días hábiles siguientes[7]. Antes del vencimiento de dicho plazo las partes deben ofrecer las pruebas que serán incorporadas en la audiencia de juicio oral y oponer las excepciones que estimen procedentes. Si el imputado admite los hechos, la pena a imponerse sólo puede rebajarse en un tercio. El juez en la audiencia debe pronunciarse sobre todos estos aspectos y en caso de admitir la acusación, dicta el auto de apertura a juicio y remite las actuaciones al juez de juicio que corresponda.

En este punto debe destacarse que la ley (artículo 106) excluye la participación ciudadana de la conformación del Tribunal de Juicio, aspecto que modifica las reglas de competencia material establecidas en la legislación procesal penal común, es decir, mientras en el procedimiento penal regido por el Código Orgánico Procesal Penal el Tribunal de Juicio se integra como unipersonal o mixto en función de que el delito objeto del proceso merezca una pena privativa de libertad de hasta cuatro años, en el primer caso, y de más de cuatro años en el segundo, en la ley especial, en todos los casos, independientemente del quantum de la pena que mereciere el delito presuntamente cometido, conoce un Tribunal de Juicio unipersonal integrado por un juez profesional.

5. Flagrancia

Mención especial requiere la aprehensión en flagrancia, aspecto al cual la ley le dedica una Sección. La regulación parte de la definición del delito flagrante, lo cual se hace en los siguientes términos:

> Artículo 93. Se tendrá como flagrante todo delito previsto en esta Ley que se esté cometiendo o el que acaba de cometerse. También se tendrá como flagrante aquél por el cual el agresor sea perseguido por la autoridad policial, por la mujer agredida, por un particular o

7 Debe considerarse que para esta oportunidad el proceso se encontraría en fase intermedia por lo que los lapsos se computan por días hábiles. Por otra parte, la ley especial establece un plazo menor al contemplado por el Código Orgánico Procesal Penal para la celebración de la audiencia preliminar.

por el clamor público, o cuando se produzcan solicitudes de ayuda a servicios especializados de atención a la violencia contra las mujeres, realizadas a través de llamadas telefónicas, correos electrónicos o fax, que permitan establecer su comisión de manera inequívoca, o en el que se sorprenda a poco de haberse cometido el hecho, en el mismo lugar o cerca del lugar donde se cometió, con armas, instrumentos u objetos que de alguna manera hagan presumir con fundamento que él es el autor.

(...)

Se entenderá que el hecho se acaba de cometer cuando la víctima u otra persona que haya tenido conocimiento del hecho, acuda dentro de las veinticuatro horas siguientes a la comisión del hecho punible al órgano receptor y exponga los hechos de violencia relacionados con esta Ley. En este supuesto, conocida la comisión del hecho punible el órgano receptor o la autoridad que tenga conocimiento, deberá dirigirse en un lapso que no debe exceder de las doce horas, hasta el lugar donde ocurrieron los hechos, recabará los elementos que acreditan su comisión y verificados los supuestos a que se refiere el presente artículo, procederá a la aprehensión del presunto agresor, quien será puesto a la disposición del Ministerio Público, según el párrafo anterior...

En relación con el tema de la flagrancia debe considerarse que la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia mediante sentencia N° 2580 de fecha 11 de diciembre de 2001, sostuvo que:

...la definición de flagrancia implica, en principio, cuatro (4) momentos o situaciones:

1. Delito flagrante se considera aquel que se esté cometiendo en ese instante y alguien lo verificó en forma inmediata a través de sus sentidos.
   La perpetración del delito va acompañada de actitudes humanas que permiten reconocer la ocurrencia del mismo, y que crean en las personas la certeza, o la presunción vehemente que se está cometiendo un delito.
   Es esa situación objetiva, la que justifica que pueda ingresarse a una morada, establecimiento comercial en sus dependencias cerradas, o en recinto habitado, sin orden judicial escrito de allanamiento, cuando se trata de impedir su perpetración

(artículo 210 del Código Orgánico Procesal Penal, publicado en la Gaceta Oficial N° 3.558 Extraordinario del 14 de noviembre de 2001[8]).

Ahora bien, existen delitos cuya ejecución se caracterizan por la simulación de situaciones, por lo oculto de las intenciones, por lo subrepticio de la actividad, y en estos casos la situación de flagrancia sólo se conoce mediante indicios que despiertan sospechas en el aprehensor del supuesto delincuente.

Si la sola sospecha permite aprehender al perseguido, como lo previene el artículo 248 del Código Orgánico Procesal Penal, y considerar la aprehensión de dicho sospechoso como legítima a pesar que no se le vio cometer el delito, con mayor razón la sola sospecha de que se está perpetrando un delito, califica de flagrante a la situación.

No debe causar confusión el que tal detención resulte errada, ya que no se cometía delito alguno. Ello originará responsabilidades en el aprehensor si causare daños al aprehendido, como producto de una actividad injustificable por quien calificó la flagrancia.

También es necesario que la Sala apunte, que a pesar que el artículo 248 del Código Orgánico Procesal Penal no lo contemple, el aprehensor –como prueba de la flagrancia– podrá requisar las armas e instrumentos con los cuales aparezca que se ha cometido el delito o que fueren conducentes a su esclarecimiento, tal como lo contemplaba el artículo 185 del derogado Código de Enjuiciamiento Criminal, el cual era una sabia norma, ya que en muchos casos la sola aprehensión de una persona no basta, si no puede vincularse a ésta con el delito que se dice se estaba cometiendo o acababa de cometerse; o si no puede justificarse la detención de quien se encontraba cerca del lugar de los hechos, si no se presentan las armas, instrumentos u objetos que de alguna manera hicieron presumir con fundamento al aprehensor, que el detenido es el delincuente.

De acuerdo a la diversidad de los delitos, la sospecha de que se está cometiendo y la necesidad de probar tal hecho, obliga a quien presume la flagrancia a recabar las pruebas que consiga en el lugar de los hechos, o a instar a las autoridades competentes a llevar a los registros e inspecciones

8 En fecha 26 de agosto de 2008 (Gaceta Oficial N° 5.894 Extraordinario) se publica una nueva reforma al Código Orgánico Procesal Penal.

contempladas en los artículos 202 y siguientes del Código Orgánico Procesal Penal.

2. Es también delito flagrante aquel que *"acaba de cometerse"*. En este caso, la ley no especifica qué significa que un delito "acabe de cometerse". Es decir, no se determina si se refiere a un segundo, un minuto o más. En tal sentido, debe entenderse como un momento inmediatamente posterior a aquel en que se llevó a cabo el delito. Es decir, el delito se cometió, y de seguidas se percibió alguna situación que permitió hacer una relación inmediata entre el delito cometido y la persona que lo ejecutó. Sólo a manera de ejemplo, podría pensarse en un caso donde una persona oye un disparo, se asoma por la ventana, y observa a un individuo con el revólver en la mano al lado de un cadáver.
3. Una tercera situación o momento en que se considerará, según la ley, un delito como flagrante, es cuando el sospechoso se vea perseguido por la autoridad policial, por la víctima o por el clamor público. En este sentido, lo que verifica la flagrancia es que acaecido el delito, el sospechoso huya, y tal huída da lugar a una persecución, objetivamente percibida, por parte de la autoridad policial, por la víctima o por el grupo de personas que se encontraban en el lugar de los hechos, o que se unieron a los perseguidores. Tal situación puede implicar una percepción indirecta de lo sucedido por parte de aquél que aprehende al sospechoso, o puede ser el resultado de la percepción directa de los hechos, lo que originó la persecución del sospechoso.
4. Una última situación o circunstancia para considerar que el delito es flagrante, se produce cuando se sorprenda a una persona a poco de haberse cometido el hecho, en el mismo lugar o cerca del lugar donde ocurrió, con armas, instrumentos u otros objetos que de alguna manera hagan presumir, con fundamento, que él es el autor. En este caso, la determinación de la flagrancia no está relacionada con el momento inmediato posterior a la realización del delito, es decir, la flagrancia no se determina porque el delito *"acabe de cometerse"*, como sucede en la situación descrita en el punto 2. Esta situación no se refiere a una inmediatez en el tiempo entre el delito y la verificación del sospechoso, sino que puede que el delito no se haya acabado de cometer, en términos literales, pero que por las circunstancias que rodean al sospechoso, el cual

se encuentra en el lugar o cerca del lugar donde se verificó el delito, y, esencialmente, por las armas, instrumentos u otros objetos materiales que visiblemente posee, es que el aprehensor puede establecer una relación perfecta entre el sospechoso y el delito cometido.

En relación con lo anterior, en sentencia de esta Sala de fecha 15 de mayo de 2001 (*caso: Haidee Beatriz Miranda y otros*), en consideración de lo que establece el Código Orgánico Procesal Penal como definición de delito flagrante, se estableció lo siguiente:

... Se entiende que hay flagrancia no sólo cuando se sorprende al imputado en plena ejecución del delito, o éste lo acaba de cometer y se le persigue por ello para su aprehensión, sino cuando se le sorprende a poco de haberse cometido el hecho, en el mismo lugar o cerca del lugar donde se cometió, con armas, instrumentos u otros objetos que de alguna manera hagan presumir con fundamento que él es el autor...

Así pues, puede establecerse que la determinación de flagrancia de un determinado delito puede resultar cuando, a pocos minutos de haberse cometido el mismo, se sorprende al imputado con objetos que puedan ser fácilmente asociados con el delito cometido. En tal sentido, para que proceda la calificación de flagrancia, en los términos antes expuestos, es necesario que se den los siguientes elementos: 1. Que el aprehensor haya presenciado o conozca de la perpetración de un delito, pero que no haya determinado en forma inmediata al imputado. 2. Que pasado un tiempo prudencial de ocurrido el hecho, se asocie a un individuo con objetos que puedan fácilmente relacionarse en forma directa con el delito perpetrado. 3. Que los objetos se encuentren en forma visible en poder del sospechoso. Es decir, es necesario que exista una fácil conexión entre dichos objetos o instrumentos que posea el imputado, con el tipo de delito acaecido minutos o segundos antes de definida la conexión que incrimine al imputado.

Como es obvio, en los tres últimos casos a que se refiere la Sala, la flagrancia se determina en forma posterior a la ocurrencia del delito.

Un desarrollo del criterio precedentemente citado es realizado por la Sala Constitucional en la oportunidad de decidir un recurso de interpretación del numeral 1 del art. 44 de la CRBV (sentencia N° 272

del 15 de febrero de 2007). En esa oportunidad la Sala, con ponencia de la Magistrada Carmen Zuleta de Merchán, resolvió:

> La *detención in fraganti*, por su parte, está referida o bien a la detención de la persona en el sitio de los hechos a poco de haberse cometido, lo cual es la ejemplificación más clásica de la flagrancia, o bien a la aprehensión del sospechoso a poco de haberse cometido el hecho en el mismo lugar, o cerca del lugar donde se cometió, con armas, instrumentos u otros objetos que de alguna manera hagan presumir con fundamento que él es el autor, es decir, lo que la doctrina impropiamente denomina la *cuasi-flagrancia*.
>
> El estado de flagrancia que supone esta institución se refiere a sospechas fundadas que permiten, a los efectos de la detención *in fraganti*, la equiparación del sospechoso con el autor del delito, pues tales sospechas producen una verosimilitud tal de la autoría del delito por parte del aprehendido que puede confundirse con la evidencia misma. Sin embargo, la valoración subjetiva que constituye la "sospecha" del detenido como autor del delito queda restringida y limitada por el dicho observador (sea o no la víctima) y por el cúmulo probatorio que respalde esa declaración del aprehensor. Si la prueba existe se procede a la detención inmediata.
>
> (...)
>
> Aunque distinguible del delito flagrante, la *aprehensión o detención in fraganti* también forma parte del estado probatorio de la flagrancia, al punto de que es necesario que exista una vinculación entre el cúmulo probatorio que conforma la sospecha con el delito cometido. Es decir, que exista la comisión de un delito y que alguien en el sitio de los hechos probatoriamente pueda ser conectado con él.
>
> Ahora bien, sea delito flagrante o sea aprehensión *in fraganti* es al Juez a quien le corresponde juzgar la flagrancia. Para tal fin, el Juez debe determinar tres parámetros: a) que hubo un delito flagrante; b) que se trata de un delito de acción pública; y c) que hubo una aprehensión *in fraganti*, por lo que es necesario que existan elementos probatorios que hagan verosímil la existencia de estos parámetros. Luego, toda la problemática de la flagrancia gira alrededor de una decisión que la reconozca y, por ende, de las pruebas que la sustenten (vid. op. cit. pp. 98 y 100).

(...)

La detención judicial del sujeto activo de los delitos de género, más que ser una medida preventiva privativa de la libertad en el concepto tradicional del derecho penal o una medida de aseguramiento con fines privativos como lo establecen la Ley Orgánica para la Protección del Niño y del Adolescente y la nueva normativa agraria, es una medida positiva de protección que incardina a la Ley que regula la materia dentro de las normas de Derechos Humanos. No en vano las mencionadas Leyes son concreción de la Convención de Belém Do Pará, ratificada por Venezuela mediante Ley Aprobatoria del 24 de noviembre de 1994 sancionada por el Presidente de la República el 16 de enero de 1995, y publicada en Gaceta Oficial de esa misma data.

Al ser ello así, la razón de esta interpretación tiene que partir de la particular naturaleza de los delitos de género, pues su configuración, y en especial el de la violencia doméstica, son tan especiales que con dificultad podrían encuadrarse en una concepción tradicional de la flagrancia, por lo que podría dejarse desprovistas a las mujeres-víctimas de medidas positivas de protección con fines preventivos. Por ello, vista la particular naturaleza de los delitos de género, y vista la flagrancia como un estado probatorio, la prueba de la flagrancia de los delitos de género debe ser exigida en la forma y en el grado que al delito corresponde; ya que, si se requiriera siempre de pruebas directas para el arresto preventivo de los ilícitos penales, los delitos y en especial los delitos de género (por realizarse por lo usual en la intimidad) correrían el riesgo de quedar impunes, pues los delincuentes escaparían siempre de la ley. Por tanto, la exigencia de la *prueba evidente* en los delitos de género no se puede exigir más de lo que la propia prueba puede evidenciar.

(...)

No puede entenderse ni presumirse "*que en todos los casos de denuncia de violencia de género se presuponga, de entrada,* [que] *hay flagrancia*", pues tiene que corroborarse con otros indicios la declaración de la parte informante (vid. sent. SC/TSJ N° 1597/2006 de 10 de agosto). De hecho, al recibir la petición del Fiscal del Ministerio Público, el Juez de Control debe determinar igualmente los tres supuestos a que se hicieron referencia (que hubo un delito flagrante, que se trata de un delito de acción pública, y que hubo

una aprehensión *in fraganti*). Por tanto, la verosimilitud de estos tres supuestos no se deducen únicamente del dicho de la mujer víctima, se debe deducir también, como hemos venido diciendo, del cúmulo probatorio que es de fácil obtención; pues, al ser los delitos de género en su mayoría una subespecie de los delitos contra las personas, la identificación del agresor y la vinculación de éste con el delito deriva de las pruebas que, por lo general, se hallan en la humanidad de la mujer víctima y en la del victimario, o están en su entorno inmediato.

En ese sentido, para corroborar la declaración de la mujer víctima deben perseguirse dos cosas: a) los elementos que hagan sospechar la comisión del delito; y b) los elementos que hagan sospechar del autor de ese delito. Respecto del primero, si el subtipo de delito de género así lo permite, será el examen médico forense el que determinará la comisión del delito; no obstante, en los casos de violencia si las lesiones son fácilmente visibles, al punto de que el funcionario receptor de la información puede presumir que la mujer víctima fue objeto de malos tratos físicos, el examen para determinar la flagrancia bien puede postergarse. Sin embargo, consciente de que en los delitos contra las personas (al menos en las lesiones) la prueba que demuestra la comisión del delito es el examen médico forense, quiere insistir la Sala en que la postergación del examen es sólo a los efectos de la detención *in fraganti*, recuérdese que se trata de sospechas fundadas.

(...)

En definitiva, la flagrancia en los delitos de género viene determinada por la percepción que se tiene de los elementos que hacen deducir, *prima facie*, la relación de causalidad entre el delito y el supuesto autor, causalidad que deberá demostrarse y/o desvirtuarse en el proceso. Como consecuencia jurídica directa acarrea la detención *in fraganti*, esto es, sin orden de inicio de investigación y sin orden judicial, ello para asegurar la tutela del objeto jurídico protegido; esto es, de integridad física de la mujer víctima.

El criterio anterior, que acoge la tesis de "la flagrancia como estado probatorio" sostenida por el ex magistrado Jesús Eduardo Cabrera, si bien atiende a las particularidades y circunstancias en que de ordinario se perpetran los delitos de género, prácticamente

deja sin efecto, en lo que respecta a la ley *in comento*, la previsión según la cual las normas que restrinjan la libertad y las que definen la flagrancia son de interpretación restrictiva[9], pues amplia la noción de flagrancia fundándose en la sospecha de comisión del delito y de la responsabilidad del presunto agresor y no en objetivas exigencias temporales y espaciales.

6. Sistema de Penas

La ley vigente mantiene la "prisión" como pena principal y excepcionalmente la multa en el caso de los delitos de *violencia laboral, violencia obstétrica, ofensa pública por razones de género, violencia institucional, obligación de aviso* (por parte del personal que atienda a las mujeres víctima de hechos de los hechos de violencia establecidos en la ley), *obligación de tramitar debidamente la denuncia* y *obligación de implementar correctivos* (ante casos de acoso sexual). Igualmente se contempla la posibilidad de conversión de la pena que no exceda de dieciocho meses de prisión en trabajo comunitario.

En la regulación relativa a las circunstancias agravantes se efectúa una modificación a la pena prevista en el Código Penal disponiéndose una pena de presidio de veintiocho a treinta años de presidio para el delito de homicidio intencional cuando el autor sea el cónyuge, ex cónyuge, concubino, ex concubino, persona con quien la víctima mantuvo vida marital, unión estable de hecho o relación de afectividad, con o sin convivencia.

Mención aparte requiere el nuevo tratamiento de la "reincidencia" contemplada esta en el artículo 60 de la Ley, que establece:

> Se considerará que hay reincidencia cuando después de una sentencia condenatoria definitivamente firme o luego de haberse extinguido la condena, el agresor cometiere un nuevo hecho punible de los previstos en esta Ley.

La interpretación literal de la disposición precedente conduciría necesariamente a su desaplicación por inconstitucional al no establecerse límites a la consideración de la reincidencia. En efecto, el artículo 100 del Código Penal contempla igualmente esta circunstancia agravante de la responsabilidad penal que se aplica si la persona que ha sido objeto de una sentencia condenatoria, comete un nuevo delito

9 Artículo 247 del Código Orgánico Procesal Penal.

dentro de los diez años siguientes al cumplimiento o extinción de la pena.

Si bien está muy generalizado el cuestionamiento de la figura de la reincidencia por considerar que la misma al posibilitar el incremento de la pena por el nuevo delito atendiendo a la condena de un delito precedente supondría volver a juzgar el hecho anterior y por lo tanto una violación al principio de cosa juzgada, limitar su aplicación temporalmente a un período posterior (diez años) al cumplimiento o extinción de la pena, no afecta la prohibición de penas perpetuas establecida en la Constitución y pactos de derechos humanos ratificados por la República. En consecuencia, respecto de esta regulación es forzoso concluir que debe aplicarse con preferencia la previsión del artículo 100 del Código Penal por constituir en esta materia derecho común y adecuarse a la prohibición constitucional de penas perpetuas.

Dora Dávila Mendoza



El género esclavizado.

Mujeres y hombres en el discurso por la libertad

(Provincia de Venezuela, 1790-1800)

RESUMEN

Para la comprensión de la sociedad colonial en la provincia de Venezuela, los juicios por libertad constituyen realidades complejas en las que mujeres y hombres, en situación de esclavos y amos, están unidos por una intrincada relación que oscila entre los márgenes de la crueldad y la protección, de la lealtad y del odio. En ambos casos, están unidos definitiva e inevitablemente.

ABSTRAC

In order to understand colonial society in Province of Venezuela, the study of lawsuits demanding liberty ascertain complex realities in which women and men in their condition as slave or owner, are united in a tangled web of relations that fluctuates between cruelty and protection, loyalty and hate. In both cases, the subjects of the lawsuits are united definitively and inevitably.

Introducción

Resulta difícil imaginar que durante el período colonial existieran recursos que representaran legalmente a grupos sociales desfavorecidos, especialmente a mujeres y hombres esclavos, tenidos en el último sitio de la aparentemente inamovible jerarquía social. En el caso de las sociedades de las colonias españolas en América, si bien la diferenciación social había sido una realidad que establecía diferencias entre unos y otros –bien por el color de la piel o bien por el grosor de sus bolsillos–, también era cierto que estas fronteras eran movibles y que no todos, pese a esas diferencias, permanecieran estáticos en ese gran abanico que era la sociedad[1].

La legislación esclavista colonial se basaba en la tradición de *Las Siete Partidas* de Alfonso el Sabio que, sin impedirla, la concebía "contra razón de natura", garantizándole a la mujer y al hombre esclavos ciertos derechos básicos de seguridad física y de propiedad. Desde finales del siglo XVIII, los debates sobre el estatuto jurídico de ambos establecían una distinción fundamental entre el derecho del amo y su propiedad y el derecho natural que tenían sobre sus mujeres y hombres en calidad de propiedad[2]. Esta discusión se fundamentaba en el carácter religioso y moral de la tradición cultural católica. Esta tradición había hecho que, de manera también natural, la defensa de los derechos de los menos favorecidos inclinara su balanza creando hacia ese otro,

1 Al respecto, véase: GONZALBO, Pilar (2004) "Las movibles fronteras sociales", en: Montalbán, no. 37; DÁVILA MENDOZA, Dora (2004) "Presentación". En: *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

2 Para un estudio sobre el *status* jurídico de un esclavo en Cuba en el siglo XIX, ver: RAMOS, Julio (1996) "La ley es otra: literatura y constitución del sujeto jurídico". En: RAMOS, Julio. *Paradojas de las letras*. Caracas/Quito: Excultura y Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 37-70.

sentimientos de minoridad y protección que devendrían, fácilmente, en arrepentimientos o culpabilidad. El conjunto de estas complejas actitudes (moralidad, protección, minoridad) se reflejarían en muchos aspectos de la cotidianidad social de la época donde, tanto mujeres como hombres esclavos, jugarían un papel primordial como agentes sociales en el cambio.

Esta herencia cultural de proteger al débil, se había trasladado de múltiples modos al mundo americano contándose, entre éstos, los discursos en los distintos recursos legales instituidos para resolver problemas de toda índole social. Por ejemplo, en su mayoría, las grandes negociaciones económicas –como los testamentos– invocaban el nombre de Dios y bajo los preceptos de la fe católica se pretendía que su enunciación resolviera, de entrada, los problemas de conciencia que pudieran tener algunos dueños de esclavos antes de partir al más allá[3].

En el caso de las cartas de libertad utilizadas para este ensayo, el enunciado no era estrictamente divino como en los testamentos, pero existía ya una mixtura discursiva desde donde mujeres y hombres privados de la libertad, se exponían con fe infinita ante una autoridad terrenal tenida como representante de esa divinidad que era su Rey también. En este espíritu, no era extraño hallar formas de exposición, ante esa autoridad, que mostraran esa relación entre lo divino y la autoridad terrenal que les resolvería los problemas de su cotidianidad.

En el entendido que era una autoridad la que resolvía los problemas, algunos de estos individuos esclavos invocaban un ser supremo terrenal en quien confiaban la resolución de su problema capital: el de la libertad. Dirigidos, en su mayoría, a esa autoridad principal de la provincia, que podía ser Su Señoría, Vuestra Señoría El Gobernador y Capitán General o Vuestra Merced, en sus situaciones de trabajadores urbanos o rurales no libres, no estaba demás añadir un poco de drama religioso que pudiera sensibilizar más a esa autoridad que tenía la última palabra para mejorar su vida.

Además de este velado pero intenso recurso discursivo como treta del débil, en el espíritu de una autoridad representativa que conociera y solventara sus problemas económicamente humanos, en sus solicitudes de cartas de libertad estos hombres y mujeres esclavos mostraron abiertamente el abanico de sus vidas en conflicto y confiaron,

3 Al respeto, véase: DÁVILA, Dora (2001) "Nueva York no es el Rockefeller Center. Lo dominicano en la calle y en los archivos". En: José Ángel Rodríguez (Compilador) *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI*. Caracas: Academia Nacional de la Historia/Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, pp. 81-92.

sinceramente, que su situación pudiera ser resuelta. Tan humanos como sinceros, el recurso del miedo y del arrepentimiento formaron parte de ese gran universo sensorial al que había que recurrir para sensibilizar el espíritu del juez máximo y más: se podía añadir algo de *mi propia culpa* o responsabilidad en las acciones que había cometido. Este recurso, sin duda, podía ayudar a que su pena fuera más fácilmente atendida. Por ejemplo, Juan de la Rosa Barroeta, pardo esclavo de don Joseph Gabaldón y vecino de la ciudad de Trujillo quien señalaba las razones de su decisión de cambiar de amo[4], su denuncia remitía al temor por los castigos que recibía, pero curiosamente señalaba que de ellos era "acreedor" refiriéndose, con bastante probabilidad, a que se los merecía por haber incumplido una norma de convivencia urbana escapándose. Las normas del funcionamiento social, en ese sentido, eran estrictas y los esclavos denunciantes lo sabían muy bien. Si bien la denuncia por el mal trato era el punto de partida para obtener el beneficio de la venta, bien podría ayudarlo en su defensa al culparse por haber infringido la norma.

En el espíritu también de haber sido una víctima del temor, arrepentimientos como el de la morena esclava Juana Ignacia, podía constituir, casi, un edicto o modelo a colgarse en las puertas de la iglesia como decálogo de un buen esclavo. No solamente aceptaba que había sido "mal aconsejada" por algún otro esclavo liberto que le calentaba la cabeza, si no que temerosa de su amo había resuelto irse de la casa, denunciarlos en el tribunal para obligarlos a que la vendiera a otra persona[5]. Su método de presión revelado y la actitud de arrepentimiento por un mal acto que había comprometido la buena voluntad de su amo (sinónimo de padre de familia), serían los motores que la restituirían al buen lugar de donde no debía haberse escapado. Su arrepentimiento lo contaba en términos de un perdón requerido y necesario que la devolvería al hogar:

Los juicos por libertad, constituyeron realidades complejas en la que mujeres y hombres estuvieron unidos por una intrincada relación que se desplegó entre los márgenes de la crueldad y la protección, de la lealtad y el odio y que, por un lado, fue excluyente creando polos opuestos y, por otro, los ligaba definitivamente. En el margen de esta dialéctica, debería *leerse* esta institución.

4 Archivo de la Academia Nacional de la Historia (En adelante: A.A.N.H) "Instancia que hace Juan de la Rosa Barroeta, esclavo de don José Gabaldón, para que se procure su venta pues desea cambiar de amo. Caracas, 11 de enero de 1790". Sección Civiles. 9-3535-2, folio 1.

5 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Juana Ignacia, esclava de don Rafael Arjona, sobre que la venda. Caracas, 6 de octubre de 1790." Sección Civiles. 9-3606-6, folio 2.

Los contenidos de la Real Cédula de 1789

En el debate sobre la concepción de *otros* (mujeres y hombres) conviviendo en una sociedad profundamente desigual y con un Caribe encendido de miedo por la influencia natural de rebeliones en otras regiones, se promulgaría en Aranjuez, el 31 de mayo de 1789, la conocida como *Real Cédula Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas*, texto clave para comprender el episodio que ahora pasaré a explicar[6].

Esta Real Cédula Instrucción estuvo constituida por catorce decretos. En el espíritu de considerar a los habitantes de las Indias como vasallos del Rey, estaba dirigida tanto a dueños como a esclavos y recogía, a modo general, normas e instrucciones para la ocupación y trato hacia los esclavos, así como sobre la educación que debía dárseles para un mejor funcionamiento en las comarcas. Propio de una tradición religiosa, el primer capítulo establecía que debía instruírsele en la fe los domingos y días feriados, con la obligación de asistir a misa y a la doctrina. En esos días se prohibía trabajar, a excepción de los tiempos de recolección y cosecha.

Por su parte, el segundo decreto de esta norma real, refería la obligación de los amos de alimentar y vestir a sus mujeres y hombres esclavos en forma similar a los libres y jornaleros. El tercero versaba sobre la ocupación, tipos y edades; normaba que la principal debía ser la agrícola, penándose a pagar dos pesos anuales a aquellos que estuvieran como esclavos de servicio doméstico. En cuanto a las edades, se limitaba la edad laboral entre 17 y 60 años. El cuarto capítulo se refería a las diversiones que, según sus redactores, debían ser «simples y sencillas», después de misa los domingos y festivos, sin mezclarse con esclavos de otras haciendas, separados por sexo, a la vista de los dueños y mayordomos hasta que se dieran las horas de toque de oraciones. Desde ese discurso normativo, el decreto denotaba el imaginario español de una familia esclava con su amo viviendo y compartiendo armoniosamente en una bucólica hacienda del caribe.

6 En original: Archivo General de Indias, Sevilla, Indiferente General, 802. Esta Real Cédula Instrucción se llevó para su impresión a la Imprenta de la Viuda de Ibarra. Se hicieron doscientos ejemplares que se enviaron a las Audiencias americanas y se repartieron a todos los archivos, bibliotecas y academias de la Historia para su momento. Por ser un documento muy conocido, se ha publicado en el Cedulario de Manuel Josef de Ayala, así como en los documentos de Richard Konetzke. Se puede consultar en: Carolino Código Negro. Real Cédula. Dada en Aranjuez, sobre el trato que deben dar los amos a sus esclavos, y de sus tareas. 31 de mayo de 1789. Documento compilado en: ACOSTA SAIGNES, Miguel. (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hespérides, pp. 360-366 y LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, pp.279-284. También compilado en: RAMOS GUÉDEZ, José Marcial. (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones-Alcaldía de Caracas, pp. 503-513.

Sobre esta idea de mantener la separación y cuidado de los sexos, el quinto establecía que los esclavos solteros tuvieran habitaciones separadas por sexo, así como que hubiera una enfermera para cuidar la higiene del esclavo. También se reglamentaba sobre los ancianos. En el sexto a los amos se les instaba a mantenerlos y no concederles la libertad con el pretexto de quitárselos de encima. El séptimo decreto normaba sobre el matrimonio. Establecía la necesidad de fomentarlo entre los esclavos y la obligación de la mujer de seguir a su marido, si ese fuera el caso.

En el octavo decreto se les advertía a los esclavos que tenían la obligación de obedecer a sus amos y mayordomos en el espíritu de «venerarlos como padres de familia», pudiendo ser castigados cuando no lo hicieran. El delito de la desobediencia al padre de familia se pagaba con veinticinco azotes. Relacionado también con el castigo, el capítulo noveno normaba sobre las penas que se imponían cuando el esclavo cometía delitos graves contra las personas, circunstancia que sería competencia de la justicia, «observándose en todo lo que las mismas leyes disponen sobre las causas de los delincuentes de estado libre». El décimo artículo señalaba las sanciones penales que caerían sobre los dueños que no cumplieran estas pautas de la Cédula: una multa de cincuenta pesos la primera vez, cien la segunda y doscientos la tercera. También se estipulaba que se procedería criminalmente contra los amos y mayordomos que causaran a sus esclavos contusiones, efusión de sangre o mutilación de miembros.

El decreto número once prohibía injuriar, castigar o matar a los esclavos de otros. Los indiciados serían procesados como si su delito hubiera sido contra una persona libre. El decreto número doce ordenaba que los amos registraran anualmente la relación de sus esclavos en la ciudad donde se encontraran, con numeración de los fallecidos. En el se trece facultaba a los religiosos que adoctrinaban en las haciendas, a exponer y/o denunciar, de modo reservado, el proceder de los dueños. A fin de controlar los malos tratos, los facultaba a acusar ante el Procurador Síndico de la ciudad o villa más cercana. Finalmente, el decreto catorce daba normas sobre la creación de la caja de multas[7].

Para entender este proceso social y cultural de cambios y desencuentros sobre la visualización de esos *otros* esclavos, es necesario conocer qué razones operaron en la mentalidad de los ilustrados españoles para redactar, del modo en que lo hicieron, los contenidos

7 Explícita en esta Real Cédula, la incorporación de la figura jurídica Procurador Síndico (o Síndico Procurador) en los conflictos de los esclavos, es muy significativa a propósito del nuevo control que se ejercía y en el manejo y administración del poder.

de esta *Real Cédula Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas*.

Si bien su contenido puede ser entendido desde la humanidad y la religión, hay que situar la promulgación de esta Real Cédula Instrucción sobre tres aspectos económicos estrictamente relacionados: en primer lugar, la necesidad del Gobierno español de imitar en su éxito de plantación a la economía haitiana (aspecto muy relevante)[8]; en segundo lugar, su intención de enfrentar, de manera efectiva, la reciente libertad de comercio negrero, activa desde febrero de 1789[9]; y, finalmente, en el ánimo de tener una válvula estratégica, contener y controlar la huida y cimarronaje de esclavos, entre otras razones, debido a la conocida sevicia y mal trato que les infligían los amos.

Esto último era, prácticamente, una razón de Estado, en virtud del creciente temor a estas masas de población que, para contenerlas en su estallido (por su naturaleza tenida como salvaje), debían estar sujetas a dominio, sobre todo los hombres. El sentido de esta Real Cédula Instrucción era múltiple. Si bien se normaba sobre el control social, la sujeción a los padres de familia y su obligada protección y, tácitamente, sobre la culpabilidad que implicaba tener un dominio sobre otro, la preocupación principal del Gobierno central descansó en el fomento de la agricultura comercializable, tanto así que en el capítulo octavo se normaba sobre el uso agrícola de esta mano de obra en Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico y Venezuela, pechándose con dos pesos anuales a los amos que dedicaran sus esclavos al servicio doméstico[10].

Dado que para este fomento comercial la Corona ofrecía toda clase de estímulo, tanto para traficantes españoles como extranjeros, era necesario codificar la numerosa llegada de esclavos. No existía ningún código negro español para afrontar esta estampida de tráfico humano,

8 La fructífera producción azucarera antillana, era una competencia difícil de igualar para los españoles y la situación vivida parecía, para algunos, una buena oportunidad. En Cuba, en 1792, Francisco de Arango y Peñero, tras evaluar la rebelión de los esclavos en Saint-Domingue del año anterior, escribiría su "Discurso sobre la agricultura en La Habana y medios de fomentarla", texto donde proponía que la isla pasara a ocupar el lugar dejado por la colonia francesa en la producción mundial de azúcar. No será sino hasta 1794 cuando se inaugure el real Consulado de Agricultura, Industria y Comercio de La Habana.

9 Ver: "Real Cédula de Su Majestad concediendo libertad para el comercio de negros con los Virreinatos de Santa Fe, Buenos Aires, Capitanía General de Caracas e Islas de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico, a españoles y extranjeros bajo las reglas que se expresan", en: TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila (1969) *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, pp. 299-305.

10 LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones UNESCO/ Universidad Alcalá de Henares, p. 95.

a excepción del código francés vigente en Luisiana, y los códigos de 1768 y 1784, que no habían sido aprobados[11].

Señala Lucena Salmoral que «con lo único con que se contaba era la antigua legislación de las Partidas, las leyes españolas, la Recopilación de Indias y las cédulas generales y particulares enviadas a América, así como las ordenanzas...»[12]. Para la nueva circunstancia que se esperaba, estos instrumentos jurídicos resultaban anticuados y de difícil consulta, situación que se evidenciaba, por ejemplo, en los numerosos abusos de amos y mayordomos hacia los esclavos, especialmente para las mujeres en casa y los trabajadores agrícolas. En el ambiente de esta necesidad, el Gobierno español mandaría a elaborar esta *Instrucción sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos* de ese año 1789. La causa de esta urgencia reglamentativa tendría su razón en la necesidad de gobierno y sujeción que tendrían los muchos esclavos que próximamente llegarían a las tierras americanas, a propósito de la libertad de trata que tres meses atrás se había aprobado en el Consejo de Indias.

Así como una parte del clima de opinión intelectual europeo empezaba a poner trabas a lo que constituía el inhumano comercio de mujeres y hombres, por otra parte los intereses económicos de la política imperial, justificaban su existencia al normar, quizás ya tardíamente, sobre los recién llegados y los que ya estaban establecidos en los reinos de las Indias. En este tránsito, el grupo de mujeres y hombres esclavos que solicitó su carta de libertad, apostaron en su suerte por una legalidad que, al parecer, no veía tan ajena.

Las reacciones al primer impacto

Una normativa con sello del Rey de España que pusiera en evidencia el mal trato de los dueños hacia sus mujeres y hombres en estado de esclavitud, caería como una bomba en las provincias americanas. Entre los propietarios, se haría sentir de este modo por dos razones principales: en primer lugar, por la vigilancia (y hasta verse descubiertos) en sus asuntos con esclavos y, en segundo término, por la interferencia que la normativa imponía en temas generales relacionado con sus propiedades (alejadas, por demás -y convenientemente- del poder central)

11 En el texto de SALMORAL, 1996 citado, están compilados estos código negros, a saber: Código de Santo Domingo, 1768; Código de Luisiana, 1769; Código Carolino, Santo Domingo, 1784; la Instrucción sobre educación a que hacemos mención de 1789 y dos más que pueden ser de interés: para Puerto Rico, 1826, el Reglamento sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos y para La Habana, Cuba, Reglamento de esclavos, 1842. Sobre el Código carolino, 1784, ver también: MALAGÓN BARCELÓ, Javier (1974) *Código Negro Carolino* (1784) Santo Domingo: Taller.

12 LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, p. 96.

La entendida interferencia generaría reclamos y reacciones que llegarían al Concejo de Indias desde distintas regiones, entre ellas Caracas, Cuba, Nuevo Reino de Granada, Quito y Luisiana, principales regiones que se beneficiaban con el uso de esta mano de obra que ahora, desde España, buscaba normarse en su trato dejando en tela de juicio la actitud de los propietarios. En el Consejo de Indias se comentaba del impacto en América:

> Luego que se recibió en Caracas, Habana, Luisiana, Santo Domingo y en la ciudad de Tocaima, reino de Santa Fe, representaron, haciendo ver los gravísimos perjuicios que podrían seguirse de publicarse y poner en práctica la citada instrucción, y exponiendo muchos atentados, muertes y alborotos acaecidos en todos tiempos por la insolencia e insubordinación de los esclavos a sus amos y mayordomos, pidieron que de ningún modo se llevase a efecto, pues con sola alguna noticia, estaban orgullosos y conmovidos [refiriéndose a los esclavos][13].

Efectivamente, la primera provincia que reaccionaría a la *Real Cédula Instrucción* firmada en mayo de 1789, sería la de Caracas. El 16 de noviembre, seis meses después de haber sido promulgada, los hombres doctos del Cabildo de Caracas se pondrían en "armas discursivas" para rechazarla. Enterados dichos cabildantes del "rumor que se ha levantado sobre una Real Cédula que se dice haber venido"[14], comisionaron a Juan José Echenique, Síndico General de la capital, para que los representara y redactara los términos de la queja a la Real Audiencia y expusiera razonadamente los motivos para no aceptarla. Si bien no la conocían todavía, pues no había llegado a sus manos, solicitaban "testimonio de ella en caso que sea cierta, y que se suspendiese su publicación hasta tanto representaba esta Ilustre Cabildo lo que juzgue oportuno"[15].

13 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, p. 108. Para Cuba, Santo Domingo, Quito y Luisiana, ver pp. 110-119. El pleno del Consejo de Indias al que hace mención SALMORAL, 1996, está publicado en Richard Konetzke, *Colección de documentos*, Vol. III, tomo II, pp. 726-732.

14 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, p. 109. El texto citado por este autor, se encuentra en: A.G.I., Indiferente General, 802. Informe del Síndico General del Ayuntamiento de Caracas, fechado el 9 de noviembre de 1789.

15 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, p. 109. Subrayado en el texto. El texto al que hace referencia el autor está en: Archivo General de Indias, Indiferente General, 802. Acuerdo del Cabildo de Caracas de 16 de noviembre de 1789. Vale la pena tomar en consideración el tono "apocalíptico" por la peligrosidad que implicaba el esclavo, en que este Síndico Procurador redactó los términos de la representación. Influido, sin duda, por las cabildantes, es importante tomar en consideración que las demás figuras de Síndico Procurador que representaron a los esclavos en sus cartas de libertad, muestra actitudes distintas. Al parecer, estamos en un momento en que desde distintos Síndicos hay una concepción distinta del derecho para el momento.

Sin conocerla, pero intuyendo qué decía, el Síndico Procurador General Juan José Echenique preparó la representación rechazándola de plano[16] .Como argumentación defensora de los intereses de los propietarios, afirmaba que la noticia de su conocimiento había hecho que tanto mujeres como hombres esclavos se alzaran con el solo rumor de que había llegado una Real Cédula que los amparaba al limitar su trabajo, las horas del día y que les otorgaba descanso y derecho a un defensor público. Para neutralizar esa alegría que el rumor había traído consigo entre estos individuos esclavizados -y que podía devenir en libertinaje- en la representación argüían que los propietarios de esta provincia de Caracas trataban bien a los esclavos, pero que era preciso contenerlos para evitar que se sublevaran. Aunque argumentaban desconocer los artículos de la Real Cédula, clarificaran que no todos podían llevarse a la Agricultura porque hacían falta para el uso doméstico, en el entendido que el artículo octavo expresamente normaba sobre el uso agrícola de esta mano de obra en el que se pechaba con dos pesos anuales a los amos que dedicaran sus esclavos al servicio doméstico. Un artículo de lujo serían, por la tanto, las mujeres esclavas llamadas "de mano" quienes acompañaban por las calles de la ciudad a sus amas.

Con la intención de sensibilizar el estado de desprotección en el que vivían los dueños de esclavo, en el escrito se señalaba que los hombres negros eran numerosos y perversos, sobre una población de 10% blanca. Ante esta peligrosa desproporción que los mantenía en desventaja, Echenique instaba a las autoridades a que visitaran las cárceles y allí comprobarían quién era esa mayoría que rodeaba a esta minúscula población de blancos desasistida que, para mantener el orden, necesitaban utilizar la fuerza en el trato hacia estos esclavos. Señalaba:

> ...[visiten] todas las cárceles del distrito, y se hallarán llenas de los facinerosos, homicidas, parricidas, ladrones famosos, asaltadores de caminos, escaladores de casas y templos, y de cuantos delitos ha inventado la malicia humana. Véase quiénes son éstos; se hallará que son Negros, Zambos, Mulatos y gentes de castas, unos libres y otros esclavos...[17].

16 Por la dinámica comercial de la zona, es muy probable que los viajeros que arribaban al puerto comentaran del contenido de la Real Cédula.

17 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, p. 109.

Acompañado de un relato minucioso de todos los levantamientos de esclavos que habían ocurrido en la provincia, de los homicidios contra amos y mayordomos frente al buen trato que pedía la Real Cédula, en la representación los propietarios se quejaban de que en Venezuela no existiera una legislación de pena capital para los esclavos como sí la había en algunas colonias francesas que defendían sus propiedades colgando a estos "malechores".

Al final de la exposición, Echenique pedía a la Audiencia caraqueña que "...en caso de ser cierta la existencia de la Real Cédula, se sirva acordar su debido obedecimiento, suspendiendo su cumplimiento y ejecución en conformidad de las razones expuestas"[18]. La preocupación de los propietarios había sido de tal magnitud, que al no obtener una inmediata respuesta de la Real Audiencia, enviaron la representación directamente al Rey, sumándose también al clamor temeroso el Cabildo Eclesiástico capitalino.

La credibilidad en el rumor

El Acuerdo del Cabildo de Caracas del 16 de noviembre de 1789 sobre la Real Cédula, se hizo con la duda de su existencia, razonándose toda una justificación defensiva de los propietarios basada..."en caso que sea cierta..."[19]. Por la dinámica comercial de interrelación que se generaba en la zona y las costas de la provincia, es dudoso que por medios no tradicionales no se conociera rápidamente el contenido de esta Real Cédula. Los comentarios que iban y venían en barcos así como de transeúntes que deambulaban por la región con distintos cometidos, pudieron haber sido los transportadores naturales de noticias diversas. Allí, el rumor -se dice, se comenta, oí decir, me contaron, dicen por allí- era el vaso comunicante y multiplicador que subsistía alimentando el día a día de la comarca. A más, el interés que generaba en la rueca del pequeño y grande comercio era un detonador natural en ese orden del día, pues de esa dinámica, sumado a lo que pudieran arrastrar los rumores, se estimaban aumentos en los bolsillo de esos pequeños, mediados y grandes comerciantes que vivían alrededor de ese comercio.

¿Cómo llegó a las mujeres y hombres esclavos la noticia de una Real Cédula que los amparaba al limitar, según los propietarios, su

18 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones UNESCO/ Universidad Alcalá de Henares, p. 110.

19 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones UNESCO/ Universidad Alcalá de Henares., p. 109. Subrayado en el texto. El texto al que hace referencia el autor es Archivo General de Indias, Indiferente General, 802. Acuerdo del Cabildo de Caracas de 16 de noviembre de 1789.

trabajo, las horas del día, descanso y derecho a un defensor público? Probablemente del mismo modo en que llegó a sus dueños y propietarios: a través de los rumores, red anónima de comunicadores imaginativamente ubicable, pero difícilmente de precisar con datos. Lo que sí es más preciso de determinar, es que el rumor de la existencia de la Real Cédula tuvo un impacto más emotivo entre estos esclavos. Si el escrito o representación de los propietarios, mostró una voz histórica unísona que justificaba el mal trato por ser éstos..." facinerosos, homicidas, parricidas, ladrones famosos, asaltadores de caminos, escaladores de casas y templos, y de cuantos delitos ha inventado la malicia humana...."[20], para las mujeres y hombres esclavos de la provincia, la sospecha de la existencia de la Real Cédula, constituyó un grito en el silencio, grito convertido en una diversidad de voces en alerta, con oportunidad única, quizás, para expresar sus derechos bajo las normas de la legalidad imperante en el imperio. Sin duda alguna, del escrito que aglutinaba una representación de unos pocos propietarios a una mayoría de voces que expresaban en las cartas de libertad la diversidad de sus males, habría una gran diferencia en cuanto a su significación histórica y social en el momento en que acontecía.

¿Cómo reaccionaron las mujeres y hombres esclavizados a este primer impacto de la noticia? ¿Cómo leyeron la "oportunidad" para ser libres? ¿Qué recursos legales utilizaron? ¿Cuáles recursos discursivos tuvieron oportunidad de utilizar? ¿Cuál fue el vehículo? Éstas son algunas de las preguntas que hay que hacer para comprender la acción que llevaron a cabo durante ese primer año de promulgada la Real Cédula que, desde el rumor de lo que se decía, les había dado una oportunidad para obtener, mediante compra, su libertad.

Los artículos 8, 9 y 10 de la Real Cédula eran taxativos en cuanto al trato y cómo debían comportarse los esclavos y los propietarios en cuanto a éste. En el espíritu que los esclavos debían obedecer a sus amos como padres de familia, se señalaba que quienes no lo hicieran serían castigados. Se les advertía que tenían la obligación de obedecer a sus amos y mayordomos y "venerarlos como padres de familia", pudiendo ser castigados cuando no lo hicieran. El delito de la desobediencia al padre de familia, se pagaba con veinticinco azotes. Si estos esclavos no se comportaban dentro de los cánones, la ley establecía que las mismas penas que se imponían a los hombres libres, serían también para estos hombres y mujeres prisioneros en la esclavitud.

20 Citado por LUCENA SALMORAL, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones Unesco/ Universidad Alcalá de Henares, p. 109.

Pero para los dueños también se imponían restricciones si no cumplían con los debidos tratos que de la orden emanaban. Sobre la actitud de los dueños ante comportamientos desarreglados de sus esclavas y esclavos, el artículo normaba sobre las penas que se imponían cuando éstos cometían delitos graves contra las personas, circunstancia que sería competencia de la justicia y no de los dueños. En ese artículo se añadía "...observándose en todo lo que las mismas leyes disponen sobre las causas de los delincuentes de estado libre". De la penalización monetaria devenía el desmedro de su autoridad. Si al esclavo se le daban veinticinco azotes si no obedecía al "padre de familia", en la misma cadena de mando patriarcal, al amo que desobedeciera la orden de su "padre de familia", es decir su Rey, se le pechaba con cincuenta pesos a la primera desobediencia, cien a la segunda y doscientos pesos a la tercera. Así se pagaba infringir el mandato del "padre". En cuanto al desmedro de su autoridad, el hecho que se normara que sería competencia de la justicia y no de los dueños imponer penas a los esclavos, constituía, sin duda, la limitante que ponía coto al dominio absoluto que tradicionalmente los dueños habían tenido sobre su propiedad, de allí que el rumor de lo que contenía sobre el trato hacia sus esclavos hubiera desatado tanta discordia entre los propietarios .El asunto lastimaba el tema obvio de la propiedad y la facultad que tenían sobre ellos, así como también el de otra autoridad que, ahora, se veía desplazada por la de justicia de distinto rango (y tradición) a la suya.

Glosado en cadena con normativas tanto para esclavos como para dueños, la segunda parte del artículo décimo sería el punto de partida sobre el que se basarían muchas mujeres y hombres para, en un primer momento, justificar las razones de su libertad, bien por compra, bien por cambio. A partir de la limitante con la que se procedería criminalmente contra los amos y mayordomos que causaran a sus esclavos contusiones, efusión de sangre o mutilación de miembros, las argumentaciones legales que mujeres y hombres harían en esta primera reacción a la Real Cédula para la obtención de sus cartas de libertad, estuvieron basadas sobre el mal trato que les infringían sus amos. Fuera éste verdadero o falso, constituyó el fundamento de su discurso ante la ley.

El 11 de enero de 1790, a ocho meses de promulgada la Real Cédula de 1789 y a dos meses, apenas, de la representación de los propietarios caraqueños ante el Cabildo, Real Audiencia e instancias en el Consejo de Indias, Juan de la Rosa, pardo esclavo de don Joseph Gabaldón, exponía la natural situación que vivía:

...que habiendo venido a esta capital en servicio de mi amo cuando se transportó de Maracaibo (...) le estuve sirviendo al referido mi amo hasta la hora en que el se partió de esta ciudad para la de Trujillo, en que con la mira de venderme me separé de su servicio y me presenté a su apoderado para que dispusiese mi venta...[21].

En el tono respetuoso que imponía su estado, señalaba que había estado al servicio de su amo y que ante la posibilidad de ser vendido, había seguido la norma que disponía su venta al presentarse ante el albacea de don Joseph Gabaldón. Al parecer, Juan de la Rosa se adaptaba a lo establecido cuando un dueño deseaba o necesitaba deshacerse de un esclavo por distinta razón. Más abajo, sin embargo, la argumentación sencilla de Juan de la Rosa tomaba otro tinte cuando denunciaba otras las razones, entre las cuales incluía su deseo de cambiar de dueño: "...Yo no quiero servir a mi amo Gabaldón por motivos que tengo para ello especialmente porque temo alguna dureza de trato y de motivación de castigo al que soy acreedor;..."[22].

¿Era la *dureza de trato y de motivación de castigo*, la razón por la que Juan de la Rosa solicitaba el cambio de dueño? Desde luego que sí y el motivo principal era presentar una justificación sólida que le permitiera cambiar de dueño, ¿qué mejor motivo que alegar el mal trato en que se inspiraba la Real Cédula de 1789?

En las argumentaciones de don Joseh Gabaldón sobre las propensiones libertarias de su esclavo, se evidenciaba su intención opuesta, desde luego, a lo que tímidamente solicitaba su esclavo[23].El ofendido dueño exponía enérgicamente la rueca amo-esclavo, sistema que si cambiaba se vendría abajo el orden sobre el que estaba fundada parte de la obligación de los "padres de familia"; allí, la minoridad del esclavo debía ser un tema de atención para el sostenimiento del cuerpo familiar, parte orgánica del cuerpo del Estado imperial regido por su padre mayor: el Rey. Además de exponer, en términos sencillos, esta real filosofía basada en la moral y la economía, el propietario conocía muy bien la ley sobre la que se fundaban los principios básicos que un dueño debía cumplir para un esclavo señalados en esa Real Cédula de 1789: buen trato, alimentarlos e instruirlos en la fe. Sabía que si no se cumplía, el esclavo conocía también esa ley y podía acudir a la autoridad para solicitar su cambio de amo u obligarlo a su venta. Este minúsculo

21 A.A.N.H. "Instancia que hace Juan de la Rosa Barroeta, esclavo de don José Gabaldón, para que se procure su venta pues desea cambiar de amo". Caracas, 11 de enero de 1790. SecciónCiviles. 9-3535-2, folio 1.

22 A.A.N.H. "Instancia que hace Juan de la Rosa Barroeta, esclavo de don José Gabaldón, para que se procure su venta pues desea cambiar de amo". Caracas, 11 de enero de 1790. Sección Civiles. 9-3535-2, folio 1. folio 1.

23 A.A.N.H. "Instancia que hace Juan de la Rosa Barroeta, esclavo de don José Gabaldón, para que se procure su venta pues desea cambiar de amo". Caracas, 11 de enero de 1790. Sección Civiles. 9-3535-2, folio 1. folio 3-3v.

poder que la jurisprudencia imperial había puesto en manos de estos hombres y mujeres esclavos, era, sin duda, un duro golpe a la tradición de dominio que históricamente habían tenido los propietarios sobre la propiedad humana de sus esclavos.

Aunque la mayoría de los esclavos buscaba negociar su libertad argumentando el mal trato, no todos eran tan tímidos como Juan de la Rosa a la hora de hacer sus propuestas e, incluso, cambiaban de parecer o se arrepentían de su acto (después de matar al tigre, le temían miedo al cuero) El 6 de octubre de 1790, la esclava Juana Ignacia pedía que don Rafael Arjona la vendiera:

> ...con el motivo de la sevicia con que la trata y asegura la esclava ser esto verdad notoria por lo que en consecuencia de la Novísima Real Cédula que trata del Gobierno y manera de la esclavitud pide el Procurador que dicha esclava se deposite hasta tanto encuentre otro nuevo amo que la compre...[24].

Al contrario del escrito de Juan de la Rosa, más matizado y tímido en su solicitud, el argumento de la sevicia (mal trato) de esta mujer Juana Ignacia era la entrada principal y directa que exponía el Síndico Procurador. Con el añadido de *ser esto verdad notoria*, es decir, tener pruebas que confirmaban ese mal trato, era un motivo más que suficiente para fundamentarse en la *Novísima Real Cédula que trata del Gobierno y manera de la esclavitud* y solicitar cambio de dueño. Sin embargo, algo pasó en el valiente camino que había iniciado la samba. Arrepentida o temerosa, Juana Ignacia volvería a pisar el tribunal, pero esta vez para retirar todo lo que había dicho contra su amo don Rafael Arjona [25].

Alegando también mal trato, ese mismo año de 1790, Luis Candelario, esclavo de don Antonio Manuel Vera, solicitaba su venta. El basamento para esta solicitud era, al igual que las demás situaciones, la Real Cédula del año anterior. Residente en el pueblo de Chacao, Luis Candelario le había contado al Síndico Procurador que por la "...suma desnudez y desabrigo en que su amo lo tiene..." y por querer venderlo, solicitaba "... se le patrocine con arreglo a la última Real Cédula ..."[26].

24 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Juana Ignacia, esclava de don Rafael Arjona, sobre que la venda". Caracas, 6 de octubre de 1790.Sección Civiles. 9-3606-6. Folios 7. Subrayado mío.

25 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Juana Ignacia, esclava de don Rafael Arjona, sobre que la venda". Caracas, 6 de octubre de 1790.Sección Civiles. 9-3606-6, folio 5-5v.

26 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Luis Candelario, esclavo de don Antonio Manuel Vera, sobre su venta". Chacao, 1790.Sección Civiles. 9-3627-2. Caracas, 6 de octubre de 1790.Sección Civiles. 9-3606-6, folios 3. Subrayado mío.

La desnudez que alegaba Luis Candelario como argumento que arropaba, en realidad, la verdadera intención para ser vendido, había constituido, sin duda, al igual que en las otras situaciones, una asesoría legal que no solo agilizaba el trámite dentro de su burocracia colonial, sino que mostraba las estrategias complementarias (o cómplices) entre los abogados Síndicos Procuradores y las mujeres y hombres esclavos, como sus clientes, a bien de existir la figura de abogado de pobre para el momento. Para ser libre, no bastaba el deseo de querer serlo. Se necesitaba una justificación sólida y ¿qué más apoyo que la ofrecida por la Real Cédula Instrucción? Apoyados en la sapiencia legal de los Síndicos Procuradores, la mayoría de los solicitantes de libertad de este período, solicitaron su cambio de dueño, venta o compra de libertad, pero ninguno pudo alegarla como argumento solo, sino que debió agregar el mal trato como principal causa[27].

El artículo 3°. de la Real Cédula sobre ocupación y trato de los esclavos de 1789, normaba sobre la ocupación y que la principal debía ser la agrícola, debiendo pagar los propietarios dos pesos anuales a aquellos que estuvieran como esclavas y esclavos de servicio doméstico. Allí también normaba sobre las edades y limitaba la laboral de los esclavos entre 17 y 60 años. Desde este sentido, fue común que muchas solicitudes de libertad cabalgaran sobre la argumentación de la vejez, al menos, durante el primero año de conocida la Real Cédula.

Como es sabido, la libertad estaba supeditada a un precio y, este precio, dependía no solamente de la fuerza que pudiera tener una esclava o esclavo fuerte con futuro por delante por la inversión que implicaba, sino de la edad que, sin duda, condicionaba notablemente ese futuro. Si era joven, representaba para el propietario una inversión a futuro, pero si, por el contrario, la edad era avanzada y/o tenía más de sesenta años, ya no importaba gestionar compras ni ventas por ella o él, de modo que obtener la libertad o poder pagar por ella podía ser un problema. Esta circunstancia limitaba, sin duda alguna, los deseos de estos individuos sumergidos en la marginalidad que, deseosos y de manera natural, buscaban mejorar su condición de vida aunque ya fueran ancianos.

27 Sobre la figura de los abogados como *lectores-puente* entre Estado y sociedad llana a finales del periodo colonial, para el caso mexicano hice una reflexión a propósito del apoyo que los abogados le daban a los incursos en problemas de separación matrimonial. Para el caso en la provincia venezolana, es un punto por analizar a mayor profundidad. Ver: DÁVILA MENDOZA, Dora. (2005) *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México.* México/Caracas: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana/Universidad Católica Andrés Bello. De reciente aparición, véase: PÉREZ PERDOMO, Rogelio (2008) "Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los Estado-naciones en América Latina", en: Carlos Altamirano (Director) *Historia de los intelectuales en América latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo.* Argentina: Katz Editores.

Tanto en mujeres como en hombres, la condición de ancianidad podía determinar buena parte del futuro y a la discusión de este problema se avocarían muchos en busca del mejoramiento de lo que todavía creían podía ser otra vida como libertos. A los entretelones de las estrategias esgrimidas por mujeres y hombres ancianos para lograr la libertad teniendo más de cincuenta y cinco o sesenta años de edad, estarían parte de estas historias que, en su conjunto, remitieron a diálogos con el sistema y estrategias muy variadas que condicionaron respuestas positivas y/o beneficiosas y, en el peor de los casos, mostraron la cara de un sistema desinteresado que cada vez se percibía más agotado como institución colonial.

En 1790, Mateo Arrechedera, de edad imprecisa entre sesenta o sesenta y siete años por no tener partida de bautismo, y esclavo de don Lorenzo Caraballo, solicitaba ante el Síndico Procurador de Caracas ayuda para obtener su libertad[28]. La ayuda para ser *representado*, como se señalaba para la época, era para Mateo la consecuencia de un primer pedido a Caraballo y su negativa de liberarlo, de modo que insistir en un tribunal del estado para obtener su carta de libertad respondía a lo establecido legalmente para la época: si el primer paso de solicitarla no había sido fructífero, el segundo era insistir ante la instancia legal. Aquí, la participación del Síndico Procurador era clave para la representación y búsqueda de protección de su *cliente* [29].

La intervención del Síndico ante el Señor Presidente Gobernador y Capitán General en los términos que "representa a V.S," negociaba la solicitud requerida y se erigía en una suerte de puente comunicante entre la máxima autoridad, –un *pater famili*– y este sector, el más bajo en la escala social para la época. En su espíritu de hacer valer la normativa de la Real Cédula de 1789 y que la libertad de Arrechedera no tuviera que pagarse, este Síndico invocaba la nueva ley y sobre ella se basaba para seguir su argumentación[30].

Sobre cómo un Síndico Procurador miraba a su *cliente* esclavo y actuaba al respecto, algunas preguntas asaltan a la vista: Según lo que decía este Procurador ¿Hasta qué punto era regular que un amo denegara la solicitud de un anciano si éste tenía quien le contribuyera para su libertad? ¿En qué medida el derecho de la época respaldaba esta circunstancia *tan privilegiada*? ¿Se apoyaba el Procurador en un

28 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Mateo Arrechedera, esclavo de don Lorenzo Caraballo, contra éste por su libertad". Caracas, 1790.Sección Civiles. 9-3611-7. Folios 12 (Selección)

29 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Mateo Arrechedera, esclavo de don Lorenzo Caraballo, contra éste por su libertad". Caracas, 1790. Sección Civiles. 9-3611-7. Folios 12 (Selección). Folio 1.

30 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Mateo Arrechedera, esclavo de don Lorenzo Caraballo, contra éste por su libertad". Caracas, 1790. Sección Civiles. 9-3611-7m folios 5.5v. Subrayado mío.

sentido humano y moralmente religioso sobre las condiciones de vida de los necesitados –ancianos en este caso– o eran estrategias que condicionaban el funcionamiento de los abogados de pobres para la época? ¿Era una combinación de ambas?

Como se ha mencionado, los pasos para la representación jurídica de los esclavos se daban a través de la intervención de los Síndicos Procuradores, suerte de puente entre el orden colonial y esta sociedad basada en relaciones de propiedad entre amo y esclavo. Vale preguntar, entonces: ¿A qué tradición en el derecho respondía la actitud del Síndico General Juan José Echenique, –el redactado de la representación de los propietarios caraqueños, el 16 de noviembre de 1790– en términos tan temerosos de lo que acontecía en los alrededores de la provincia? Por qué las cartas de libertad del mismo momento muestran un Síndico Procurador como el descrito por Zamora y Coronado? Pese a que el conjunto de preguntas remiten, sin duda, a indagar sobre al espíritu del derecho y de algunos Procuradores de la época, sobre la estrategia escritural presente en la solicitud, es necesario señalar que para estos abogados de esclavas y esclavos los párrafos previos eran clave porque preparaban un terreno discursivamente susceptible para que una autoridad mayor como el Gobernador, conociera (y se sensibilizara) desde las lamentables circunstancias de cómo se encontraba un vasallo del Rey y, desde su espíritu representativamente divino, terrenal, legal y humano, diera curso a la *cosa* legal en el entendido que su función era de un padre mayor al que se pedía y podía dar protección. Todo el entramado conllevaba a la solicitud de *protección de V.S.* y, desde luego, era un reflejo de los dominios intrínsecos que manaban de las autoridades coloniales propietarias, al parecer, del ser y hacer colectivo.

En palabras de ese Procurador, el drama humano de Mateo –con disponibilidad del dinero pero con la negativa de su amo de venderle su libertad– lo había llevado a que se viera forzado *a partirse a solicitar de la equidad de V.S. su protección*. Esta protección consistía en darle curso a su causa, curso que comenzaba por normar el proceso y hacer valer la existencia de la Real Cédula de 1789 [31].En situaciones como la de Mateo Arrechedera, aunque el trámite impusiera ponerle un precio al cuerpo y para ponérselo era necesario nombrar peritos justipreciadores, no importaba, siempre y cuando el resultado fuera beneficioso para el esclavo. En su caso, quedaría libre por ser mayor de sesenta años y, además, sus antiguas amas le seguirían dando casa y comida, tal y

31 A.A.N.H. "El Síndico Procurador a nombre de Mateo Arrechedera, esclavo de don Lorenzo Caraballo, contra éste por su libertad". Caracas, 1790. Sección Civiles. 9-3611-7, folios 11v. Subrayado mío.

como estipulaba la ley, pero también porque había sido el deseo de las ahora sus antiguas amas.

Es probable que en estas relaciones estuviera presente el elemento religioso –ayuda a tu prójimo como a ti mismo– que influiría enormemente en el afectivo. El tipo de relación amo-esclavo que se establecía en casos como éstos –y que fueron bastantes– es llamativo porque traspasaba tipos de relación que iban más allá del sentido de propiedad sobre la humanidad del esclavo tan políticamente debatidos para la época.

Si bien la Real Cédula estipulaba que toda esclava y esclavo mayor de sesenta años tendría derecho a la libertad, así como la obligación humanitaria de antiguos dueños de brindarles techo y comida, llama la atención que existiendo esas normativas los procuradores, para este momento de 1791, todavía insistieran en el mal trato hacia los esclavos ancianos como un recurso inapelable, conociéndose la normativa. Estando Josefa María "...cogida al amparo del Tribunal de V.S. según la Novísima Real Cédula de su majestad (que Dios guarde)...", su Procurador Fernando Buitragueño, defensor de esclavos, argumentaba que a su edad, recibía mal trato de su dueña después de trabajar arduamente para ella[32]. En los términos en que planteaba la relación, no era el artículo tercero de la Real Cédula lo que se hacía destacar como relevante en la situación. Era una vida inhumana a la que una anciana de setenta años se veía sometida por los rigores de doña Isabel Benítez tras, además, de haber estado diecisiete años a su servicio. Para Procuradores como Buitragueño, invocar principios "conforme a la humanidad" hablaba, ya, probablemente, desde un derecho que incorporaba como moralidad una preocupación civil por el otro en estado de desigualdad física que, con sus ayudas legales, podían medianamente resolver.

Apelar al discurso de la humanidad hacia el desposeído había sido, sin duda, una constante en la mayoría de las solicitudes de libertad, espíritu presente más allá de la Real Cédula de 1791. Para 1800, María de la Trinidad, pedía el auxilio a las autoridades por el mal trato que le daba su amo Diego Antonio Landaeta. Pero la situación familiar en la que vivía con su esposo Ángel Custodio, *de mas de sesenta años y cuasi ciego*, era la verdadera causa que la obligaba a utilizar el recurso de solicitud de venta. En palabras del sentir de María de la Trinidad, señalaba el Síndico Procurador:

32 A.A.N.H. "Autos que sigue don Bernardo Buitragueño, Síndico Procurador General y protector de esclavos, contra Juana Isabel Benitez, sobre exceso de trabajo que le da a su esclava Josefa María". 1791. Sección Civiles. 9-3651-2. Folios 11 (Selección)

...que María de la Trinidad negra de nación esclava de los herederos de Diego Antonio Landaeta y en actual servicio de Luis Landaeta se querella de mal trato y desnudez no solo de ella sino también de su marido Ángel Custodio de edad de más de sesenta años cuasi ciego e incapaz de adquirir por su industria ni trabajo personal el vestuario que le falta...[33]

Es probable que la venta de María de la Trinidad y Ángel Custodio no se hubiera realizado. Al menos para ella, pues era parte de los herederos de Diego Landaeta. En 1804, Luisa Teresa Landaeta (tal vez hermana de Luis Landaeta y a quien antes había servido María) hacía una solitud ante el tribunal donde pedía "...se le entregue la esclava María de la Trinidad, en lugar de la que se le remató por cobro de pesos que le hizo don Felipe Fernández..."[34].

Atentar con el rompimiento de un lazo familiar matrimoniado, era, sin duda, un argumento irrevocable al que los esclavos recurrían. También una situación de pareja semejante a la de Trinidad y Ángel Custodio, tendría José Vitorio, quien angustiado ante la partida de su amo a Puerto Rico, solicitaba al tribunal que lo ayudaran a liberarse "a un precio moderado". Al argumentar que su amo:"...sigue viaje para Puerto Rico, a donde pretende ubicarme, y dejar desamparada a mi mujer que es una pobre y ciega...",

inmediatamente argumentaba que él estaba "enfermo, y quebrado imposible de seguir este viaje", y que el precio para pagar debía ser moderado pues el precio que don Patricio Guevara pedía era "exorbitante..."[35].

No sabemos que pasó con estas dos parejas, pero sin duda, el espíritu religioso que dominaba en la mentalidad de los tribunos, beneficiaría la resolución del conflicto familiar de María de la Trinidad, Ángel Custodio y Joseph Vitorio España.

Si bien estos mundos privados se habían hecho públicos desde el imperio de la ley, las cartas de libertad, eran sin duda, un instrumento versátil que se podía utilizar cuando, aun siendo esclavos, la dignidad, según los alegatos, había sido pisoteada. Ya para 1800, algunas solicitudes de libertad se habían convertido en una suerte

33 A.A.N.H. "Expediente promovido por el Síndico Procurador General a nombre de la esclava María de la Trinidad, esclava de los herederos de Diego Antonio Landaeta sobre maltrato y solicitud de venta". Caracas, 2 de junio de 1800. Sección Civiles. 13-5057-2. Folios 20.

34 A.A.N.H. "Expediente promovido por Luisa Teresa Landaeta, pretendiendo se le entregue la esclava María de la Trinidad, en lugar de la que se le remató por cobro de pesos que le hizo don Felipe Fernández [Caracas, 1804]". Sección Civiles, 15-5861-1), 9 folios.

35 A.A.N.H. "José Vitorio, negro esclavo de don Patricio Guevara, por la intención de su amo de viajar a Puerto Rico y dejarlo en aquella isla desamparado y a su mujer una pobre esclava ciega". La Guaira, 10 de noviembre de 1790. Sección Civiles. 9-3632-5, folio 1.

de cumplimiento de palabra, semejante a las promesas incumplidas de matrimonio que algunos hombres debían responder a las mujeres cuando éstas alegaban pérdida de virginidad. O al matrimonio o al pago monetario del mal cometido, todo hombre debía responder cuando era denunciado a las autoridades civiles[36].

María de la Concepción Marrón, parda que decía ser libre, reclamaba de don Salvador González, los beneficios que no le había dado cuando le entregó su virginidad, confiada en que le daría la libertad y una casa donde vivir:

> ...que habiéndome criado, y educado en todo recogimiento y honestidad como esclava de doña Josefa Marrón, don Salvador González que vivía en la esquina de enfrente, con tienda, o mercancía en años pasados me solicitó con varias instancias y promesas y reconociendo mi resistencia me ofreció la libertad, y una casa en que vivir, rendirme haciéndole copia de mi cuerpo, y habiendo robado mi integridad virginal lejos de cumplirme la promesa, me estuvo entreteniendo con hoy y mañana...[37]

Alegaba María Concepción la imposibilidad de resarcir su mal, pues por no haber cumplido González cuando debía, el hijo de ambos, Joseph Faustino de 10 años, había nacido esclavo, situación que no hubiera pasado "....si me hubiese dado cuando había con qué libertarme". Al parecer, ya este hombre no tenía las mismas condiciones de cuando era tendero, pero eso no importaba y ella debía obtener lo que no había obtenido antes. Después de diez años de penurias, de vivir de casa en casa, de amo en amo, sufriendo males y con un niño a cuestas, la única manera de resarcir su situación era cumplirle dándole el dinero que antes no le había dado, para comprar la libertad de su hijo y una casa.

Al final del "acuerdo" por la palabra prometida, de la casa no se dijo nada, pero el tendero Salvador González respondería al entregarle a esta mujer doscientos pesos en plata, y ciento ochenta y seis pesos para la libertad de su hijo Joseph Faustino. En el ínterin del reclamo, ya María Concepción había obtenido autorización del tribunal para el avalúo de su hijo con el justipreciador don Ignacio Tirado, dando éste en respuesta esa misma cantidad. Así las cosas y basados en la legalidad que el propio sistema les ofrecía, ya María Concepción y

36 A.A.N.H. "Expediente promovido por María de la Concepción Marrón, parda libre, contra don Salvador González, sobre que le cumpla la promesa que él hizo de la libertad". Caracas, 1800. 13-5081-4. Folios 8. (Selección)

37 A.A.N.H. "Expediente promovido por María de la Concepción Marrón, parda libre, contra don Salvador González, sobre que le cumpla la promesa que él hizo de la libertad". Caracas, 1800. 13-5081-4, folio 1.

Joseph Faustino conformaban un grupo familiar libre después de diez años de vicisitudes.

Desde condiciones precarias, cuán importante era para una mujer o un hombre en situación de esclavitud, lograr un beneficio que fuera en provecho de sus cercanías familias y que implicaba cambio y mejora en su forma de vida. Si María Concepción se había quejado amargamente de que Joseph Faustino naciera en esclavitud por una falta de palabra de su padre Salvador González, por fortuna, ésta no era la regla. En otras situaciones, incluso padres de crianza, solicitaban la compra de libertad para sus hijos, tenidos como propios de sus mujeres en otra relación, justo para evitarles que se criaran y permanecieran "...bajo el fastidioso yugo de la esclavitud..." Tal fue el caso del liberto Marcelo Ponte quien argumentando, sencillamente, "amor y cariño", ofrecía trabajo y dinero para mejorar el futuro de su nieta adoptada Dominga Manuela[38]. Conocía muy bien Marcelo Ponte el "... fastidioso yugo de la esclavitud..." ya que cuatro años antes, 1793, se había tramitado su libertad ante el tribunal[39]. En cuanto al préstamo de dinero para la compra de libertades, las solidaridades familiares generalmente estuvieron presentes entre los esclavos y, muchas veces, involucraban familiares que vivían con otros dueños que, incluso, prestaban el dinero.

En las solicitudes para la libertad, el recurso jerárquico de poder que pudiera tener un esclavo liberto como Marcelo Aponte, lo manifestaba en los intereses de su espacio personal, ámbito donde eran identificables las normas cotidianas y de convivencia con el grupo familiar que protegía. De un modo directo y en uso del recurso, pactaba con la ley (que era pactar con el Estado) En esas oportunidades, los recursos del pedido expresaban vínculos cercanos entre parientes (hijos, hermanos, nietos) así como relaciones de trabajo que como sirvientes domésticos o criados, tuvieran y que podían mejorar.

Esta sería la situación de Josepha María, negra esclava de doña María Manuela Miranda. Aprovechando la oportunidad de querer "liberarse" por los maltratos de su dueña, exponía la suerte de que le hubieran prestado los dineros para pagar su libertad. En el plan estaba

38 A.A.N.H. "Marcelo Ponte, esclavo liberto, solicita que se avalúe a Dominga Manuela, su nieta, para pagar el precio de su libertad. Caucagua", 1797. Sección Civiles. 11-4510-2, folio 1.

39 A.A.N.H. "Autos promovidos por Marcelo Bernardo de Ponte, esclavo perteneciente a los bienes de don Francisco de Ponte, sobre su libertad" [Caracas 1793]. Sección Civiles, 10-3985-4, 10 folios. Sobre cómo los esclavos organizaron sus logísticas –personales, económicas en la comunidad y en la casa para liberar a todo un grupo familiar, ver texto de HÜNEFELDT, Christine (1992) *Lasmanuelos. Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión sobre la esclavitud urbana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

involucrada su hija, quien a través de su dueña, le había conseguido el dinero para que lo pagara, incluso, como pudiera [40].

Al igual que María Concepción con Josep Faustino y Mateo Aponte con María Dominga, entre otros, ya el camino para Josepha María estaba andado con su hija[41]. En este micro universo que progresivamente iba creciendo, el vínculo de solidaridad se mantenía y lograba cohesionar los intereses personales que tanto mujeres como hombres esclavos tuvieran con su familia. Estas formas de relación grupal que se establecieron en estos espacios sociales, determinaron, a gran escala, el funcionamiento de grupos y como una onda se transmitieron a la rueca cotidiana de la comunidad de esclavos en el barrio.

Después de haber visto el impacto inicial de la Real Cédula y cómo algunas mujeres y hombres esclavos *leyeron* la conveniencia de hacer sus solicitudes de libertad con el recurso del mal trato y el uso de la edad, así como mantener la unión de sus familias, éstas fueron sobrevivencias astutas e inteligentes dentro de una sociedad tenida como excluyente. A través de la palabra y sus estrategias de uso, podríamos interpretar su acción en el ámbito de discursos manipulables concentrado en lo único que, relativamente, le pertenecía: su cuerpo.

Accionado en la negociación de su precio como únicas garantías que podrían validar su intención para la libertad, su uso fue fundamental para lograr su objetivo. En el entendido que era un grupo social subordinado y sometido a abusos, las mujeres y los hombres esclavos constituían sujetos sociales con *status* jurídico y legal[42]. De hecho, la carta de libertad, papel jurídico con el que contaron, puede ser interpretada como la expresión de un complejo mundo de relaciones negociadoras que, implícita y explícitamente, lo vinculó con los distintos niveles de su entorno social: con el abogado, con su amo y con el Estado. Sin duda alguna, dentro de ese variopinto entorno, obtuvo los beneficios que las circunstancias coyunturales le permitieron.

Las negociaciones por la libertad siempre fueron indirectas, nunca se argumentó, al menos en este período, "quiero ser libre" como

40 A.A.N.H. "El Síndico Procurador General a nombre de Josefa María, esclava de doña María Manuela Miranda pretendiendo su venta por maltrato".1794. Sección Civiles. 10-4041-3, folio 1. Subrayado mio.

41 Sobre la vida personal de esclavos, debe verse: CHÁVES, María Eugenia (1998) *María Chiquinquirá Díaz: una esclava del siglo XVIII. Acerca de las identidades de amo esclavo en el puerto colonial de Guayaquil*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas y el texto citado de HÜNEFELDT, 1992. En este último, especialmente interesa la secuencia de vicisitudes y penurias que vive la familia llamada Las Manuelos, para obtener la libertad de cada miembro a lo largo de cincuenta años en la Lima del siglo XIX.

42 Para una lectura sobre la visión de los esclavos en el *Sínodo Diocesano de Caracas, 1687*; la *Justa defensa de la libertad natural de los esclavos* del capuchino Epifanio de Moirans, 1682 y la *Respuesta del Concejo de Indias* en 1685, ver: UGALDE, Luis (1988) "Tres versiones de los cristianos sobre la esclavitud", en: *Montalbán*, no. 20,, pp. 7-38. Véase también: RAMOS, Julio (1996) "La ley s otra: literatura y constitución del sujeto jurídico". En: Julio Ramos. *Paradojas de las letras*. Caracas/Quito: Excultura y Universidad Andina Simón Bolívar.

causa de entrada. Si bien era el objetivo principal, las argumentaciones comenzaban con una razón a denunciar como mal trato, falta de vestido y, seguidamente, "me quiero libertar" o" hay una persona que me ha dispuesto el dinero para hacerlo". Igual sucedería con el cuerpo y su precio.

Todo cuerpo de mujer u hombre tenía un precio y a la negociación de éste se dirigieron la mayoría de las demandas para la libertad. Si había una persona que le había prestado el dinero o le había ofrecido un precio que le convenía, esta mujer y hombre esclavo dirigía la argumentación a destacar las tachas a su cuerpo para, de este modo, procurar mejores precios a partir del estado que implicaba salud y marcas. Por ejemplo, en 1795, María Isabel García entablaba una discusión tribunalicia con su dueño por el precio de ciento ocho pesos que éste había puesto pues ella además de 54 años estaba:enferma tocada de hidropesía, de que ha estado curando el licenciado don Francisco Socarrás, y con la madre de fuera, o abozada que llaman[43].

Hubo situaciones en las cuales la personalidad de estos individuos -o, al menos, los argumentos que había llevado ante el defensor de esclavos que relataba su historia en el argot de abogado- mostraban, de manera contundente, la situación que quería resolver. Eusebio Montero, un esclavo que se quejaba de haber sido alquilado para el pago de una deuda contraída por su dueño, exponía que su precio estaba estipulado de acuerdo a una compra anterior y que éste debía respetarse: "...quiere que sea mi precio el de trescientos pesos libres de alcabala, y escritura, cuando solo dio por mi al tiempo de comprarme doscientos..."[44].

Basados en razonamientos de cuerpos desgastados por el paso de los años que no podían costar lo mismo, esclavos como María Isabel y Montero lograban convencer en los tribunales la razón para rebajar su precio. El trámite era largo, pero para el logro de objetivos, seguían lo establecido por la ley: primero, visitar el tribunal y denunciar y, segundo, pedir ser evaluados por un médico. Al igual que la mayoría que buscaba mejorar su precio, ésta sería la situación de Pedro José quien estaba"... adoleciendo de bubas [no se lee] dolores en los huesos, y prevenido de resultas de una estacada, "...."[45]

43 A.A.N.H. "María Isabel García, sobre su libertad, con don Hilario Espinoza". Caracas, 1794. Sección Civiles. 10-4051-2, folio 3-v. Subrayado mío.

44 A.A.N.H. "Eusebio Montero, esclavo de don Vittorio Díaz, manifestó que su dueño anterior, José Romero, empeñó su persona a Díaz, para garantizarle compra-venta de una pesa". Caracas, 1790. Sección Civiles. 9-3665-2, folio 2-v. Subrayado mío.

45 A.A.N.H. "El Síndico Procurador General sobre la libertad del esclavo Pedro José, perteneciente a don Antonio González". Caracas, 1800. Sección Civiles. 13-5053-4, folio 6.

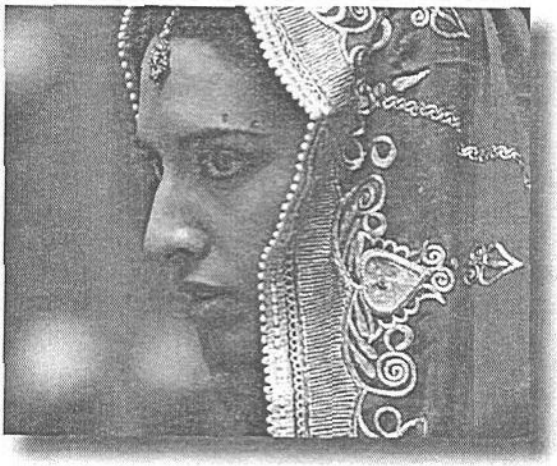
Mejores condiciones no podían desperdiciarse para tramitar el precio de un cuerpo enfermo y con una estocada. Las historias relatadas por estos hombres y mujeres, no podían estar exentas del drama apropiado para convencer más. Tal sería el caso de María Lorenza de la Madriz, esclava de una de las familias más influyentes de la ciudad y de los valles de Aragua. Contaba María Lorenza la situación penosa en la que se hallaba, e incluso, sugería trabajar por su cuenta para pagar los jornales a su ama:

> ...pero en lo que me perjudica verdadera y manifiestamente está en que pide en el que el que me compre ha de ser precisamente por la cantidad de trescientos pesos. Esta es una temeridad porque yo me hallo (por mi desgracia) con el defecto de un ojo que soy tuerta: abierta de los pechos en términos de no poder hacer fuerza: enferma de la cabeza, y estómago que es todo conocimiento a la mi ama doña Rosalía, con otras enfermedades, que el honesto recato de este tribunal tendrá por mejor no oirlas, y solo deberán explicárselo al médico que haya de curarla; por lo que no siendo justa la prevención de mi ama de pedir trescientos pesos cuando tal vez no alcanzara mi valor a la mitad de ellos..[46]

El que no alcanzara su valor "ni a la mitad", fue el deseo de todo esclavo. Mientras menos dinero se pidiera, mejor posibilidad de lograr una venta conveniente en el mercado o la compra de sí mismo con su ahorro personal o el préstamo de un familiar liberto que trabajara ya por su cuenta. Mientras menos dinero costara, más conveniencia tenían. Por ello, los precios sobre su propio cuerpo resultaron ser también negociaciones para su libertad.

46 A.A.N.H. "María Lorenza esclava de doña Rosalía Madriz con esta sobre que la venda por las crueldades con que la trata". Caracas, 6 de marzo de 1793. Sección Civiles.10-3972-1. Folio 6.

Daniel Lahoud



La mujer en las religiones del Medio Oriente

RESUMEN

El medio oriente tiene una visión diversa de todos los aspectos de la vida y la sociedad altamente relacionada con la religión que practique cada pueblo, así cada uno tiene una interpretación de la presencia y la participación de la mujer en la sociedad. Este trabajo pretende ser una aproximación a la mujer y su papel en el medio oriente. Mezclaremos una visión histórica y ética, extraída de los libros sagrados e intentaremos acercarnos a la visión actual de cada religión en relación a la presencia femenina.

Palabras Clave: Mujer, Islam, Judaísmo, Cristianismo

ABSTRACT

Middle East has a diverse vision of all aspects of life and society that is highly related to the religious practice of each ethnic group, thus each group has an interpretation of the presence and the participation of the woman in society. This work tries to be an approach to the woman and its role in the Middle East. We will mix the historical and ethical visions, extracted from sacred books and will try to approach us to the present vision of each religion in relation to the feminine presence.

Key words: Woman, Islam, Judaism, Christianity.

La mujer en el Judaísmo

El judaísmo es una religión de origen patriarcal en la cual la mujer tiene un papel preponderante y quizá podríamos decir que ostenta voz y voto sobre todo en lo referente al hogar. De hecho, el judaísmo, más que una religión, es una condición que se hereda por parte de la madre. Sólo es judío el hijo de una mujer judía. Pero la visión que el judío tiene de la mujer es especial y parte de las escrituras; sólo hay que recordar la escena en la cual Sara le exige a Abraham la expulsión de Ismael y Agar de su pueblo, la tribu que salió de Ur y que ya habitaba la antigua Canaan. Agar era la esclava adquirida por Sara en Egipto e Ismael el hijo que Abraham engendró con esta esclava. En el libro sagrado Dios le recomienda a Abraham, "haz lo que te dice Sara, que es por Isaac por quien será llamada tu descendencia"[1] De cierto, Ismael era el hijo de Abraham con una mujer que no pertenecía a la tribu y que además tenía la condición de esclava, mientras Isaac[2] era el hijo que Sara tuvo en su ancianidad.

Revisando un poco más la historia, es Sara quien ofrece a su esclava Agar para que Abraham pueda tener hijos en ella, y aduce que cuando nazca el hijo, ella pondrá sus rodillas en la espalda de la esclava y de esa manera el hijo que nazca de la esclava también será hijo de la dueña. Esto es una vieja tradición mesopotámica y de acuerdo a esa tradición, una vez ocurrido este evento, la esclava no puede ser vendida por su dueña. Sin embargo, una vez que Sara ha podido concebir y parir a Isaac,

1 Gen: 21:9-12

2 Isaac proviene de Jitzak que en hebreo significa risa, es el nombre que se le colocó al hijo de Sara, debido a que ella se rió cuando el ángel del señor visitó la tienda de Abraham y le dijo que ella iba a tener un hijo. Sara, incrédula, se rió y por ello se decidió nombrar al hijo de esta manera.

cambia de idea respecto al hijo que ya Abraham ha tenido con Agar. Ella le reclama a Abraham de esta manera: "Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo, con Isaac"[3] y Abraham es víctima de un remordimiento terrible. Que se soluciona por intersección de Dios, quien le asegura a Abraham, "haz caso a tu mujer". De esta manera Abraham obedece a Dios y despacha a Ismael y a Agar. Ismael será el padre de las tribus del desierto, los árabes, quienes luego serán convertidas por Mohammed. En esta escena se están rompiendo los vínculos de la tradición judía con la tradición mesopotámica y se están sentando las bases de un *nuevo trato*, que es el que exige Jehová a su pueblo, y que luego se va a reflejar en las otras dos religiones mesorientales.

Aunque Ismael es el primogénito de Abraham, no heredará al padre, No será la única vez que aun teniendo la condición de primogenitura un hijo pierde el derecho a la herencia en el judaísmo. Así va a ocurrir con Esaú y Jacob, para lo cual también tiene mucha importancia la acción de Rebeca, la madre. Dado que ella influencia para que las bendiciones y la herencia sean recibidas por el hermano menor, en detrimento del mayor. Pero cuando Isaac , el padre, acepta la situación ocasionada por Rebeca, asegura que la decisión de su mujer está llena de la sabiduría de Dios, bendice a Jacob y le conmina a que no busque mujer de entre las mujeres de Canaan, sino que vaya a Padan Aram, la tierra de su madre y le insta a que tome esposa de las hijas de su tío, Laban, el hermano de su madre: Rebeca.[4]

La mujer es de importancia radical para el hebreo, es ella la que preserva el hogar y quien trae las bendiciones sobre el marido, por lo que los consejos del padre, como es el caso de Isaac, se centran en hacer feliz a la mujer. El amor de ella es el que trae las bendiciones de Dios sobre el hogar y por tanto atrae la riqueza y aleja los peligros. El amor conyugal es fuente de bendiciones grandes como las que recibieron Abraham y Zacarías,[5] el padre de Juan el Bautista, quienes concibieron hijos en sus mujeres ancianas, cuando nadie esperaría un evento de esa magnitud.

En el mundo religioso, una sinagoga requiere de la presencia de 10 hombres para arrancar un servicio, quienes son los que van a leer el libro sagrado y los que van a ejercer una función activa en el

3 Gen: 21:10, en la tradición mesopotámica, se limita la posibilidad de que el hijo de una esclava herede en las mismas condiciones que el hijo de una esposa; sólo si el hombre reconoce la condición del hijo de la esclava, como hijo propio e incluso establece que si el hombre da el debido aprecio a la esclava, esta no puede ser vendida por su señora y se considera con una condición especial.

4 Gen 28:1-2

5 Lc: 1,5 ss.

servicio, con sus cánticos y lecturas. Las mujeres tienen un papel de observadoras, ellas no tienen que realizar nada en el servicio; esto atiende, según los rabinos ortodoxos, a que la mujer no requiere ejercer funciones en religión, debido a que ella se encuentra en un sitio más elevado espiritualmente. Las sinagogas se construyen con dos niveles, en ese caso las mujeres se ubican arriba y los hombres en el patio de la sinagoga; en las que tienen un solo nivel, existe un velo que separa la parte delantera, en la cual van los hombres y la posterior en la que se ubican las mujeres.

Es común en la ortodoxia judía una práctica que no es conocida en el mundo occidental: se supone que el cabello de la mujer judía sólo debe ser visto por su marido; en este sentido existe la práctica del uso de pañoletas, turbantes y hasta pelucas, con la finalidad de ocultar esa intimidad al común de la calle. Esto puede parecer jocoso, pero de ésta tradición provienen las prácticas similares en las otras religiones, entre ellas el uso del velo musulmán e incluso la práctica preconciliar del velo en la religión cristiana.

Pero el papel de la mujer en la actualidad es complejo. De hecho, la segunda persona en ejercer el cargo de primer ministro en el Estado de Israel fue Golda Meyer,[6] lo que ejemplifica de maravilla la presencia de la mujer en el mundo político para los practicantes de la religión judía. Golda Meyer era una activista de los kibuts, que son organizaciones de producción comunales con las cuales se ejerció el acto de colonización de Israel, por la mayoría Ashkenazim.[7]

El cristianismo oriental

El cristianismo es heredero de las prácticas hebreas, e incluso se hace evidente en el trato que se da al sexo femenino. En muchas ocasiones se habla de una supuesta misoginia de Pablo, quien es el primer legislador del mundo cristiano. Y eso puede notarse en lo escrito en la primera carta a Timoteo:

> La mujer aprenda en silencio en plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe o domine al marido, sino que se mantenga en silencio,

6 Golda Meyer no es la primera mujer del oriente en adquirir poder en el mundo contemporáneo. Antes que ella asumió la primera magistratura la señora Sirimavo Bandaranaike (nacida en 1916) en Sri Lanka, que en 1960 se hizo con la jefatura del Gobierno en las urnas y sucedió en el cargo a su marido, Solomón, que había sido asesinado el año anterior. Seis años después asumió el cargo de primer ministro la señora Indira Gandhi (1917-1984), y nueve años después se convirtió en primer ministro la israelí Golda Meyr (1898-1978). En este artículo no hablamos de la señora Bandaranaike, ni de la señora Gandhi debido a que no son mandatarias de países musulmanes.

7 Se conoce con este nombre a los Judíos de orígen europeo.

> pues primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán el seducido, sino Eva, quien, seducida incurrió en trasgresión. La mujer se salvará por la crianza de los hijos si permaneciere en la fe, en la caridad y en la castidad, acompañada de la modestia.[8]

De hecho, en el mundo cristiano oriental, tampoco se pierden los orígenes patriarcales de la religión y se asume esta visión que se enfrentaría a cualquier feminismo moderno o la visión que se tiene de la mujer en países occidentales, como Venezuela.

Se considera a la mujer un distractor del hombre y así como en las sinagogas y en las mezquítas, las mujeres en el mundo cristiano oriental, previo al Concilio Vaticano II, se sentaban en la parte posterior de las iglesias, mientras que el hombre tenía puesto cerca del altar, la razón es que la mujer puede desviar la atención del hombre de lo sagrado a lo mundano y no conviene que se la vea, e incluso que se la escuche en oración o con sus cánticos.

Sin embargo, hoy no es así y las mujeres cristianas en oriente suelen ir al oficio sentándose con sus familias, e incluso pueden cantar, leer y participar del rito de una manera más activa que en las etapas previas al Concilio Vaticano II. Como referimos arriba, cuando hablamos del judaísmo, era costumbre generalizada el uso de velo en las ceremonias religiosas en la época previa al Concilio Vaticano II también para ocultar los atributos femeninos y para evitar la distracción que ocasiona la mujer en el hombre.

Pero la participación política está limitada a los hombres; de hecho no existen casos de mujeres que hayan ejercido las magistraturas en el mundo cristiano oriental, como si ocurrió en el Judaísmo y en el Islam.

El Islam

Con el Islam ocurre un problema de origen. Es *vox populi* la supuesta condición fanática de los practicantes de esta religión y eso atrae el prejuicio y la propuesta de que estamos ante una religión que no ha logrado salir de la Edad Media. En todas las religiones hay individuos fanáticos, pero buena parte de sus detractores afirman el fanatismo del Islam y sus practicantes. Por supuesto, y haciéndose eco de la máxima de que la mejor defensa es el ataque, ellos imponen su visión de la transgresión en el paraíso, diciendo que Adán y Eva cometieron juntos el pecado, preocupándose en el relato más por el temor de los primeros padres a Dios, por establecer la enemistad con el demonio

8 I Timoteo 2:11-15

y por ratificar la misericordia de Dios frente a los transgresores.[9] Las páginas web examinadas nos aseguran que tanto Judíos como cristianos ofrecen la versión del pecado como una transgresión que se origina en la desobediencia y la ambición de la mujer.[10] Pero el afán fundamental se deja notar en esta forma de interpretar las escrituras del mundo judeocristiano y decimos que esto se hace evidente debido a que se busca dar una interpretación de las lecturas que es siempre literal, única y dogmática; a ese tipo de interpretación es a la que nos vamos a referir con el epíteto de fundamentalismo. Muchos practicantes del judaísmo y del cristianismo también pueden tender al fundamentalismo interpretativo. Si se quiere realizar una interpretación exenta de fundamentalismo de las sagradas escrituras, esta no debe rebasar el ámbito del simbolismo; un tipo de interpretación así, obligaría a quien realiza una interpretación de las escrituras hacerlo de una manera más moralizante, que doctrinal.

Los islamitas aseguran que en el Islam el tratamiento de los sexos es igualitario, ya que ambos son pecadores, ambos cometen la trasgresión que les hace perder el paraíso. Una interpretación simbólica puede entender el pasaje por encima del acto de la pérdida del paraíso, el cual fue producto de la desobediencia que, en última instancia, es irrelevante si fue femenina o masculina. A pesar de ello, resulta maravilloso observar cómo, quien relata el acto comprende y nos muestra la diferencia en el carácter de los sexos y atribuye a la mujer la ambición y la iniciativa, mientras que asigna al hombre un papel de seguidor, obediente de quien lleva el liderazgo en la relación de pareja ¿No es así como ocurre en la vida real? ¿No nos ofrece el pasaje de la caída una visión de cómo son cada uno de los miembros de la pareja? Necesariamente la interpretación de las sagradas escrituras requiere el conocimiento del simbolismo y la interpretación a partir de ellos, lejanos a la visión fundamentalista que siempre en todas las religiones ha convertido a estas en fuente de discordia, en lugar de conciliación. Cuando nos referimos a esto, abogamos por el significado etimológico de la palabra Religión, que proviene de *Religare*, que quiere decir reunir lo que está disperso, antes que acentuar las diferencias y obligarnos a la exclusión.

9 "El Coran" VII,18-31

10 Amin, Sharif Abdul: *La mujer en el Islam y en el judeocristianismo, mitos y realidades* (Traducción por Hashim Cabrera) en http://ar.geocities.com/obserfilctos/mujerislam.html [15/abril/2008]

Adentrándonos en el libro sagrado del Islam, El Corán, quizá la Sura[11] más importante para este trabajo, es la Cuarta, la cual se titula *Las Mujeres*. Ella se inicia llamando a los hombres a reconocer en la mujer la imagen materna, afirmando: "respetad las entrañas que os han llevado"[12], pero no hay que avanzar mucho en la lectura para encontrar cómo es el trato diferencial que El Corán da a hombres y mujeres:

> Los hombres son superiores a las mujeres, a causa de las cualidades por medio de las cuales Dios ha elevado a éstos por encima de aquellas, y porque los hombres usan sus bienes en dotar a las mujeres. Las mujeres virtuosas son obedientes y sumisas: conservan cuidadosamente, durante la ausencia de sus maridos, lo que Dios ha ordenado que se conserve intacto. Reprenderéis a aquellas cuya desobediencia temáis; las relegaréis en lechos aparte, las azotaréis; pero tan pronto como ellas obedezcan, no les busquéis camorra.[13]

Se exige de las mujeres la condición de obedientes y sumisas, y el tratamiento a quienes se revelan es severo, lo que nos muestra a la religión musulmana como machista y estricta en su trato contra la mujer desobediente. No es extraño en las religiones de origen mesopotámico el tratamiento diferencial, en desmedro de la figura femenina; las licencias son mayores para el hombre, y la mujer tiene menos valor que el hombre en documentos más antiguos como es el caso del código de Hammurabi, por ejemplo.

Otro ámbito en el que se apela a las diferencias es el del matrimonio, la mujer musulmana debe ser recatada en todo, no debe mostrar sus formas y no debe embellecerse sino delante de su marido. De ahí el *hiyab*.[14] Esto, sin embargo, es común al judaísmo, según lo vimos en la sección dedicada a esa religión, ya que ambas propuestas se encuentran cargadas de un puritanismo extremo; incluso en el cristianismo, cuando nos referimos al uso preconciliar del velo, existe una buena dosis de este puritanismo.

---

11 Al Kuram o El Coran es el libro sagrado de los musulmanes, los convertidos por Muhammad. Este libro no es histórico y sus ciento catorce capítulos (Suras) están organizados aproximadamente por orden de tamaño. Así la Sura con mayor número de versos, es la primera y una de las que tiene menor numero de versos es la última. No atiende a un orden histórico, ni temático, por lo que el conocimiento y las lecciones se encuentran diseminadas a lo largo de todo el texto. El significado en idioma árabe de la palabra *Al Corán* es *El Libro* y en él pretende su autor, Mahoma, dar explicación y sentido a su interpretación de lo que ocurrió y fue relatado en la Biblia Judía y en el Nuevo Testamento. Por ello, tiene explicaciones diversas de la doctrina judía y cristiana, los seguidores de ambas religiones somos considerados hermanos del libro y somos tolerados mientras no pongamos en duda las enseñanzas del Corán. Debido a que ambos hemos torcido la verdadera religión que es la que se enseña en *El Corán*.

12 Coran IV, 1

13 Op cit, IV, 38

14 Con este nombre se conoce al velo musulmán

El tratamiento que se da a la infidelidad en el Islam es igualitario. En ambos casos puede recurrirse a un juicio por medio del cual, quien considera que es engañado (hombre o mujer) debe presentar testigos y a falta de testigos es válido jurar cuatro veces y una más, esta última para provocar la furia de Dios contra el perjuro.[15]

El castigo para la mujer y el hombre adúlteros son cien latigazos, sin embargo, se exceptuará a quien haya jurado cinco veces afirmando que es inocente,[16] por tanto los castigos de lapidación hasta morir que se aplican en algunos países musulmanes son una aplicación no regular en El Corán, que no establece una práctica tan extrema. De la misma manera, quien sirve de testigo de manera falsa a alguna de las partes debe ser castigado con ochenta latigazos y pierde su condición de persona apta para servir de testigo en otra causa. Además resulta interesante ver que el tratamiento que se da a la mujer y al hombre adúlteros, es el mismo que se da al hombre y la mujer infieles.[17]

Pero la superioridad masculina está instituida, cuando se nos afirma: "los hombres usan sus bienes en dotar a las mujeres"[18] y esta superioridad del hombre se acentúa en la dignidad que debe tener, debido a que no debe quitar a ninguna mujer lo que se le ha dado, ni obligarla para desposeerla o para que convierta al hombre en heredero de sus bienes.[19] En cuanto al matrimonio, es permitido con más de una consorte, aunque El Corán siempre recomienda la continencia. Haciendo la salvedad de que Dios todo lo sabe y todo lo escruta, con lo cual se añade de nuevo el miedo a cometer faltas para con alguien tan inmenso e insondable como lo es Dios.[20]

Pero, quizá, lo más notorio de El Corán es el tratamiento que el Islam da a María, la madre de Jesús. Para los creyentes del Islam, Jesús nace de una virgen, bendecida y privilegiada por Dios[21]. Ezequiel,[22] quien según el Corán cuidaba de María, se portaba cruelmente con ella, encerrándola en una celda y limitando sus raciones de comida. Sin embargo, observó que en la celda aparecía comida y terminó por descubrir que eran milagros que Dios realizaba con ella, por eso se convenció de la predilección que el Señor tenía con ella. Según este libro,

15 Op. Cit.: XXIV, 6,7,8,9,31

16 Op. Cit.: XXIV, 4. En este pasaje se afirma, si se jura cuatro veces, y una más para traer sobre si el juicio de Dios por jurar en vano. Esto en una religión en la cual se insiste en propiciar el miedo y la sumisión hacia la divinidad, trae profundas dudas morales a quien quisiera actuar en contrario a lo propuesto por el mismo libro sagrado.

17 Op. Cit. XXIV, 3

18 Op. Cit.:IV,38

19 Op. Cit.:IV,23-25

20 Op. Cit.:IV,30

21 Op. Cit.:III, 42

22 Ezequiel es el padre de Juan el Bautista, esposo de Ana, la hermana mayor de María

el Señor creó a Jesús, su verbo, en el vientre de María, permaneciendo virgen. Los musulmanes consideran que como al inicio de los tiempos Dios creó a Adán, el primer hombre en el jardín del Edén[23], creó en María a su verbo, Jesús. Lo creó, y por tanto en la interpretación que nos da El Corán, Jesús no es Dios,[24] él fue creado por Dios en una Virgen, demostrando lo poderosa que es la voluntad del Señor. Para la tradición musulmana, Jesús, Moisés y Mahoma comparten puesto como los profetas más importantes del Islam y presidirán el juicio que se ejecutará al final de los tiempos. Mientras que María se nos muestra como el símbolo más perfecto que se puede tener de una mujer. María es el ideal musulmán de una mujer obediente y sumisa, quien permite que el Señor haga su voluntad en ella. Así es como debe ser la mujer de cualquier musulmán.

Podemos notar que Mohammed explica incluso los misterios de las otras religiones, dándoles una interpretación única, dogmática e indiscutible. Situación que crea irremediablemente ese halo de fundamentalismo que afecta a esta religión. En el mismo texto hay una amenaza, nada de lo expuesto por Mahoma debe ser puesto en duda.[25] De hecho, si se presenta controversia con algún fiel de otra religión, esta diferencia debe ser discutida con quienes piensen lo contrario, según las recomendaciones se debe traer a sus hijos y los hijos del fiel para que vean la lección que el creyente del Islam va a dar. El musulmán está obligado a traerlos a la verdad que es, por supuesto, la que se predica en *El Corán*, so pena de llamar las maldiciones de Dios por ser practicantes de la mentira.[26] Naturalmente, ante tal forma de pensamiento, es muy poco lo que pueden otros humanos a esperar, en comprensión y tolerancia. Éstas sólo serán el producto de la voluntad del musulmán en su práctica y los límites que su lectura de *El Corán* le imponga.

En el mundo político actual, es notorio el caso de Benazir Bhoutto la paquistaní que fue la primera mujer que ostentó el cargo de primer

23 Op. Cit.:III,52

24 Esto contrasta abiertamente con la afirmación cristiana que dice de Jesús: " Creo en un solo Señor, *Jesucristo*, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre; por quien todas las cosas fueron hechas; que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación descendió del cielo, y por obra del *Espíritu Santo* se encarnó de *María*, la Virgen, y se hizo hombre…" ver Credo Niceno – constantinopolitano, por ejemplo en: http://es.wikipedia.org/wiki/Credo_Niceno [13 de marzo de 2009], no es el único texto también puede revisarse el Credo de los Apóstoles en: http://es.wikipedia.org/wiki/Credo [13 de marzo de 2009] y el Credo de Atanasio en: http://es.wikipedia.org/wiki/Credo_de_Atanasio [13 de marzo de 2009] en los tres credos ecuménicos, se refieren a la naturaleza divina de cristo y el que no fue creado.

25 Op. Cit.:III, 53

26 Op. Cit.: III, 54

ministro de un país de mayoría musulmán en el oriente y que destacó por su carácter e iniciativa. Naturalmente, ella era la hija de un líder político paquistaní y por tanto tenía tras de sí el aura de su padre (Zulfikar Ali Bouto). En los pueblos orientales es muy importante la memoria, y ella representa los ideales del padre, en un mundo donde los hombres tienen preponderancia. Sin embargo, nos muestra la posibilidad de que la mujer pueda llegar a alcanzar una presencia importante en una sociedad, a pesar de que los occidentales consideramos esto un imposible. El atentado contra ella, quien falleció en diciembre de 2007, y del cual se considera culpable al mandatario paquistaní el atentado no pasó de la consternación inicial, a pesar de su gravedad, lo cual nos muestra el poco valor de la vida femenina en el mundo musulmán.

Bangladesh, país que también ostenta mayoría musulmana, tiene el caso extraordinario de la señora Khaleda Zia, viuda del general Ziaur Rahman, quien lideró al Partido Nacional Bengalí a las victorias parlamentarias del 1991 y 2001l, ejerciendo como primer ministro entre 1991 y 1996, para repetir en el período 2001 - 2006. Al igual que en el caso de la señora Meyer, no se trata de un hecho frecuente en la política de los países orientales y el de otras tantas musulmanas africanas que son condenadas a muerte, por adulterio, cuando el mismo Corán establece para este pecado, una pena corporal, nunca una pena capital.[27]

27 Como comentamos arriba, en la Sura 4,38 se establece que el adulterio y la idolatría son el mismo pecado, y aunque hace diferencia en la pena, el adulterio se castiga con cien latigazos, mientras que la idolatría se penaliza con la muerte del infiel, quien debe ser decapitado inmediatamente.

Bibliografía

A) Documentales:

Mahoma: El Corán. Producciones editoriales 1979. Barcelona.

Biblia: (Traducción Nacar Colugna) Biblioteca de Autores Cristianos, 35ª Edición. Madrid, 1977

B) En páginas webs:

Credo Niceno Constantinopolitano en: http://es.wikipedia.org/wiki/Credo_Niceno [13 de marzo de 2009],

Credo de los Apóstoles en: http://es.wikipedia.org/wiki/Credo [13 de marzo de 2009] y

Credo de Atanasio en: http://es.wikipedia.org/wiki/Credo_de_Atanasio [13 de marzo de 2009]

C) Artículos en páginas webs:

Al Sheha, Abdul Rahman: La mujer en el islam (traducido por Lorena Lara) en http://www.islamenlinea.com/lamujer/mujer2.html [15/abril/2008]

Amin, Sharif Abdul: La mujer en el Islam y en el judeocristianismo, mitos y realidades (Traducción por Hashim Cabrera) en http://ar.geocities.com/obserflictos/mujerislam.html [15/abril/2008]

Lara, Lorena: Debajo del Hiyab, la identidad de la mujer musulmana, en http://arabespanol.org/islam/mujer/index.htm [15/abril/2008]

Carlos F. Lusverti P



La introducción de la perspectiva de género en el análisis de las violaciones de derechos humanos. Un comentario a partir de la jurisprudencia reciente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

RESUMEN

El Sistema Interamericano de derechos humanos cuenta con una convención específica para la protección de la mujer frente al tema de la violencia de género (Convención de Belém do Pará) sin embargo, hasta ahora la Corte Interamericana no tenía forma para dar tratamiento a este problema. Se analiza un pronunciamiento de la Corte Interamericana estableciendo al género como elemento de análisis referencial para las violaciones de derechos humanos.

Palabras Clave: Sistema Interamericano, género, violación, derechos humanos.

ABSTRACT

The Inter-American human rights system has an specific Convention for the protection of women against the violence (Convention of Belém do Pará) until now, the Court has not way to deal whit this problem. A sentence of the Inter-American Court is analyzed in detail over the subject establishing to the gender as an element of referential analysis for the violations of human rights.

Key Words: Inter-American system, gender, violence, human rights.

La Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer y su limitado uso en el Sistema Interamericano de protección de derechos humanos

Aún cuando la Corte Interamericana ha tenido oportunidad de pronunciarse sobre asuntos como la igualdad[1] en varias oportunidades, o tener como protagonistas de sus sentencias a mujeres[2] y a pesar de contar con un instrumento específico en cuanto al tema de género en el ámbito de la protección de los derechos humanos en las Américas, en el Sistema Interamericano[3] ha hecho poco uso de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer o Convención de Belém do Pará[4]. Ello probablemente porque la misma no contempla la posibilidad de llevar los casos de violación a los derechos protegidos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, dejando los procedimientos de protección y tutela internacional solamente en el ámbito de la Comisión Interamericana y contemplando el acceso a la Corte solamente en su función consultiva

1 Opinión Consultiva OC4/84 Propuesta de Modificación a la Constitución Política de Costa Rica Relacionada con la Naturalización (1984) y OC18/03 Condición Jurídica y Derechos de los Migrantes Indocumentados (2003)

2 Corte IDH. Caso Loayza Tamayo Vs. Perú. Fondo. Sentencia de 17 de septiembre de 1997. Serie C No. 33; Corte IDH. Caso Benavides Cevallos Vs. Ecuador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 19 de junio de 1998. Serie C No. 38; Corte IDH. Caso Myrna Mack Chang Vs. Guatemala. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de noviembre de 2003. Serie C No. 101; Corte IDH. Caso Maritza Urrutia Vs. Guatemala. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 27 de noviembre de 2003. Serie C No. 103; Corte IDH. Caso Lori Berenson Mejía Vs. Perú. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de noviembre de 2004. Serie C No. 119

3 En el presente texto no nos corresponde referirnos a aspectos procedimentales del sistema interamericano de derechos humanos al respecto puede consultarse FAUNDEZ, Héctor. *El Sistema Interamericano de Derechos Humanos aspectos procesales e institucionales.* San José Costa Rica IIDH 2005

4 Una revisión general de la Convención puede verse en URBINA BRICEÑO Adalberto "Análisis de la Convención Interamericana para prevenir sancionar y erradicar la violencia contra la mujer: Convención de Belém Do Pará" en *Libro Homenaje a Antonio Linares* UCV Caracas 1999

para determinar el alcance de las obligaciones derivadas de la misma.[5]

Como señalara muy acertadamente en sus opiniones concurrentes el juez Cançado Trindade "*...resulta sorprendente, si no enigmático, que hasta hoy, más de una década de la entrada en vigor de la Convención de Belém do Pará, la Comisión Interamericana no haya jamás, hasta la fecha, buscado la hermenéutica de esta Corte sobre dicha Convención, como esta última expresamente le faculta*"[6]. Ello contrasta inmediatamente con el Sistema Universal de Protección de los derechos humanos en el marco de las Naciones Unidas[7], o frente al sistema Europeo, los desarrollos de la justicia penal internacional, sobre la protección de la mujer contra la violencia, la cual unánimemente ha sido calificada de una forma de discriminación asociada a la discriminación de género, en cuanto su posición dentro de una sociedad determinada y según los patrones culturales de la misma.

Una de las definiciones más difundidas sobre el género (desde el enfoque de derechos humanos) refiere que se trata del elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y, a su vez como una forma primaria de relaciones significantes de poder, o por medio del cual se articula el poder.[8] Dichas relaciones de poder establecen un control o la posibilidad de imposición y supremacía de un género (femenino o masculino) sobre el otro, construido a partir de las diferencias biológicas sin que sea

5 En el marco del sistema interamericano además la Convención de Belém do Pará los estados partes han reafirmado su compromiso estableciendo un mecanismo de seguimiento dando mandato a la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), un organismo especializado de la Organización de los Estados Americanos Distinto de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (órgano principal de la OEA) la Sexta Conferencia Internacional Americana (La Habana 1928) cuya misión es "Promover y proteger los derechos de la mujer y apoyar a los Estados miembros en sus esfuerzos para asegurar el pleno acceso a los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales que permitan que mujeres y hombres participen en condiciones de igualdad en todos los ámbitos de la vida social, para lograr que disfruten plena e igualitariamente de los beneficios del desarrollo y compartan asimismo la responsabilidad por el futuro." Se trata de un organismo especializado de carácter permanente conforme al Capítulo XVIII de la Carta de la OEA. Cfr. CEJIL Documentos de Coyuntura. Evaluación del Estatuto del mecanismo de seguimiento de la implementación de la convención de Belém do Pará (2005) Sin embargo y aún cuando tal mecanismos tenga un valor cierto para la promoción de los derechos protegidos a nuestro juicio se trata esencialmente de un mecanismo de seguimiento de políticas y no un medio de tutela de los derechos propiamente dicho.

6 Cançado Trindade, A.A. Opinión separada en el Sentencia del Caso Penal Castro Castro contra Perú Párrafo 67.

7 Cfr. O.N.U., Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, 11° período de sesiones. Recomendación general 19 "La violencia contra la mujer". Doc. HRI/GEN/1/Rev. 1at84 (1994), párr. 16; O.N.U., Comisión de Derechos Humanos, 57° período de sesiones de 2001, Informe de la Sra. Radica Coomaraswamy, Relatora Especial sobre la Violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, presentado resolución 2000/45 de la Comisión de Derechos Humanos.

8 SCOTT, Joan *El género una categoría útil para el análisis histórico* (1986) Para una referencia a los diferentes tratamientos del concepto desde diferentes enfoques puede verse en extenso BARBIERI. Teresita de "Certezas y Malos entendidos sobre la Categoría de Género" en *Estudios básicos de Derechos Humanos Tomo IV* Ed. IIDH San José Costa Rica 1995

igual al sexo[9]. Adicionalmente los roles también funcionan asignando ámbitos preponderantes para cada uno de los género, en los cuales no podrían intervenir las personas sin riesgo de reproche, quedando el ámbito de lo público como reservado a lo masculino y el ámbito privado especialmente doméstico al femenino.

Así las cosas, los roles de lo público-político y con ello las funciones de ejercicio del poder estatal, quedarán excluidas de intervenir en el ámbito doméstico-privado o al menos restringiéndolo al máximo las posibilidades de acción estatal dentro del hogar. En consecuencia los problemas de poder y subordinación en el ámbito doméstico gestarían no sólo una discriminación en cuanto a la asignación de roles y actividades, sino en cuanto al deber del Estado de proteger valores tutelados dentro del concepto de derechos humanos (por ejemplo vida, integridad personal, prohibición de esclavitud, etc.)

Al producirse afectaciones de los valores protegidos, asociadas a conductas privadas o domésticas a las víctimas se les excluye (y discrimina) de la protección desde el ámbito público-estatal, con lo cual tales violaciones quedan impunes, configurando una discriminación contra un grupo específico de la población: la mujer[10].

Naciones Unidas había señalado en 1993 que en el ámbito de la violencia contra la mujer se incluye todo acto basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada. Dicha violencia incluye, aunque sin limitarse a ellos: c) La violencia física, sexual y sicológica perpetrada o tolerada por el Estado, dondequiera que ocurra.[11]

La violencia contra la mujer en sus distintas formas adquiere nuevas dimensiones cuando se evalúa desde la perspectiva del género y del contexto general donde se lleva a cabo, por ejemplo en el marco de contextos de conflicto armado: *"La violación de mujeres durante la guerra no fue inventada en la antigua Yugoslavia. Ese abominable ejercicio del poder patriarcal es un fenómeno conocido desde la más remota antigüedad. Lo que esta guerra añade, es el uso como*

9 HUGGINS CASTAÑEDA, Magally. *Género, políticas públicas y promoción de la calidad de vida* ILDIS Caracas 2005

10 Una visión más amplia del alcance del género admite que incluso hombres en los roles de lo femenino también serán objeto (victimas) de conductas discriminatorias.

11 Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993.

instrumento de "limpieza étnica."[12] Ello supone la posibilidad de superponer diferentes condicionamientos, que agravan la violación de derechos humanos, cuando es analizada desde los distintos elementos que rodean al hecho mismo donde es afectado el derecho, por ejemplo condiciones carcelarias, tortura, conflictos armados, ámbito doméstico, etc.

Esa falta de acceso, no ha debido ser un obstáculo en si mismo por cuanto ya la Corte Interamericana, se había dado a la tarea de complementar el alcance del tratado básico sobre el cual asienta su competencia jurisdiccional para la protección de los derechos humanos, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969) a través del uso de otros tratados, para determinar con precisión el contenido y alcance de las normas de la Convención misma, bajo el principio de interpretación *pro homine* o cláusula del individuo más favorecido, prevista en el artículo 29 de la misma Convención Americana[13], señalando que: *"al dar interpretación a un tratado no sólo se toman en cuenta los acuerdos e instrumentos formalmente relacionados con éste (inciso segundo del artículo 31 de la Convención de Viena), sino también el sistema dentro del cual se inscribe"*[14] la cual incluso permitiría la interpretación ajustada a las previsiones de estándares más amplios que los del propio sistema interamericano, al aplicar por ejemplo la Convención de Naciones Unidas para erradicar al discriminación contra la mujer.

En su caso, la Comisión Interamericana habría tomado algunas medidas en sentido de la protección de los derechos humanos de las mujeres, por ejemplo en su Informe de 1994 sobre la situación de derechos humanos en Haití la Comisión señaló:

> ...El régimen militar aplicó nuevos métodos represivos, particularmente efectivos, para sembrar el terror en la población, incluyendo las violaciones sexuales cometidas contra las mujeres haitianas debido a su militancia o su asociación familiar con militantes en favor del retorno del Presidente Aristide. En el caso de Haití las violaciones sexuales fueron el resultado de una represión con fines

12 ODIO BENITO, Elizabeth en "Protección de los derechos humanos de las mujeres". Pág. 35 en *Protección internacional de los derechos humanos de las mujeres* Ed. IIDH San José Costa Rica 1996

13 La Corte habría realizado estos ejercicios hermenéuticos por ejemplo en los casos contenciosos Caso Villagrán Morales y Otros, Sentencia del 19 de Noviembre de 1999, Corte I.D.H. (Ser. C) No. 63 (1999). Y en materia consultiva Opinión Consultiva OC-16/99 El Derecho a la Información sobre la Asistencia Consular en el marco de las Garantías del Debido Proceso Legal. de 1 de octubre de 1999. Serie A No. 16, Opinión Consultiva OC-10/89; Interpretación de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre en el Marco del Artículo 64 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. del 14 de julio de 1989. Serie A No. 10, párr. 43.

14 El Derecho a la Información sobre la Asistencia Consular en el marco de las Garantías del Debido Proceso Legal. Opinión Consultiva OC-16/99 de 1 de octubre de 1999. Serie A No. 16, párr. 113

políticos, la intención de los responsables fue de destruir cualquier movimiento democrático a través del terror creado por esa serie de crímenes sexuales. La Comisión considera que este tipo de violaciones sexuales constituye una forma de tortura según el artículo 5(2) de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.[15]

Igualmente en el trámite de algunos casos[16] o en particular estableciendo una relatoría con mandato temático sobre el asunto de los derechos de la mujer desde 1994[17]. Sin embargo, no será sino a partir de 1994 con la adopción de la Convención de Belén do Pará, que se considere a la discriminación basada en el género como una forma de violencia.

En el ámbito interamericano la Convención Belén do Pará dispone que: (Art. 1) Para los efectos de esta Convención debe entenderse por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado. Consecuentemente con ello establece el (Art. 6) que forma parte del derecho a una vida libre de violencia (a) el derecho de la mujer a ser libre de toda forma de discriminación, y (b) el derecho de la mujer a ser valorada y educada libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de inferioridad o subordinación. En consecuencia la discriminación será una forma de violencia así como la persistencia de patrones y prácticas sociales de inferioridad o subordinación.

Esta formulación viene a reforzar el principio general de la Convención Americana, según el cual los estados adquieren la obligación de respetar y garantizar los derechos sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social. (Art. 1 CADH). En añadido de lo cual el se prevé expresamente la igualdad ante la Ley

15 Comisión Interamericana de Derechos Humanos OEA/Ser.L/V.88 Doc. 10 rev. Febrero 9, 1995 informe sobre la situación de derechos humanos en Haití párrafo 304

16 Pueden en particular sobre el asunto de la violencia contra la mujer: Rosa Marta Cerna Alfaro v. El Salvador (1992); Raquel Martín de Mejía v. Perú (1996) Ana, Beatriz y Cecilia González Pérez v. México (2001) y María da Penha Maia Fernández v. Brasil (2001)

17 Para desarrollo in extenso puede verse ABI-MERSHED, Elizabeth AH y GILMAN, Denise L. "La Comisión Interamericana de Derechos Humanos y su informe especial informe anual 1995" en ***Protección internacional de los derechos humanos de las mujeres***. Ed. IIDH San José Costa Rica 1996

y la protección sin discriminación (Art. 24) la Corte Interamericana ha señalado siguiendo a la Corte Europea[18] que:

> (...) la igualdad y la no discriminación se desprenden de la idea de unidad de dignidad y naturaleza de la persona es preciso concluir que no todo tratamiento jurídico diferente es propiamente discriminatorio, porque no toda distinción de trato puede considerarse ofensiva, por sí misma, de la dignidad humana. (...) Existen, en efecto, ciertas desigualdades de hecho que legítimamente pueden traducirse en desigualdades de tratamiento jurídico, sin que tales situaciones contraríen la justicia.[19]

Siendo entonces la violencia de género: *"un reflejo de la asimetría existente en las relaciones de poder entre varones y mujeres y que perpetúa la subordinación y desvalorización de lo femenino"*[20] se trata de una inequidad donde el hecho de ser mujer y la interpretación que a este hecho se le da se convierte en factor de riesgo[21] o desigualdad que reclama en seguimiento del razonamiento de la Corte un tratamiento o protección diferente pues diferentes son sus consecuencias.

La Corte Interamericana y la perspectiva de género en las violaciones de derechos humanos. Notas a la sentencia del caso Penal Miguel Castro Castro contra Perú.

La sentencia que ocupa estos comentarios (Caso del Penal Miguel Castro Castro contra Perú) es la primera que ha sido pronunciada por la Corte, usando como marco de referencia la Convención de Belém do Pará lo cual podría significar, el inicio del análisis de género en la determinación de las violaciones a derechos humanos en el ámbito del Sistema Interamericano.

La primera vez, que la Corte tuvo un pronunciamiento respecto al tema de la violencia contra la mujer y sus consecuencias indicó que:

> Las mujeres que fueron objeto de violencia sexual por parte de agentes del Estado el día de la masacre y que sobrevivieron a la misma, continúan padeciendo sufrimientos por dicha agresión. La violación sexual de las mujeres fue una práctica del Estado, ejecutada en el contexto de las masacres, dirigida a destruir la dignidad de la

18 Eur. Court H.R., Case "relating to certain aspects of the laws on the use of languages in education in Belgium" (merits), judgment of 23rd July 1968, pág. 34. Citado en Corte IDH Propuesta de Modificación a la Constitución Política de Costa Rica Relacionada con la Naturalización, Opinión consultiva OC-4/84, 19 de enero 1984, Corte I.D.H. (Ser. A) No. 4 (1984).

19 Corte IDH Propuesta de Modificación a la Constitución Política de Costa Rica Relacionada con la Naturalización, Opinión consultiva OC-4/84, 19 de enero 1984, Corte I.D.H. (Ser. A) No. 4 (1984).Párrafo 56

20 RICO, Nieves, *La violencia de género: un problema de derechos humanos* (DDR/4). Comisión Económica Para América Latina Ed. CEPAL, Buenos Aires 1994

21 Idem

> mujer a nivel cultural, social, familiar e individual. Estas mujeres se perciben como estigmatizadas en sus comunidades y han sufrido por la presencia de los victimarios en las áreas comunes del municipio. Además, la impunidad en la que permanecen estos hechos ha impedido que las mujeres participen en los procesos de justicia.[22]

En dicha oportunidad, no se produjo un análisis de las violaciones de derechos humanos en sí mismas, sino que se consideró únicamente a los efectos de la reparación, con lo cual aún no se daba un tratamiento del género como elemento de discriminación.

En el caso Penal Castro Castro, la Comisión Interamericana demandó por la violación de los derechos consagrados en los artículos 4 (Derecho a la Vida) y 5 (Derecho a la Integridad Personal) de la Convención Americana, en relación con la obligación establecida en el artículo 1.1 (Obligación de Respetar los Derechos) de la misma, en perjuicio de al menos 42 reclusos que fallecieron; de al menos otras 175 víctimas que resultaron heridas y de 322 que habiendo resultado ilesas fueron sometidas a trato cruel, inhumano y degradante; con la consecuente la violación de los artículos 8.1 (Garantías Judiciales) y 25 (Protección Judicial), lo que representa una novedad es enmarcar o interpretar las violaciones a estos derechos a la luz de la Convención Belén do Pará.

En Castro Castro, la Corte indicó expresamente respecto de los hechos *"que diversos actos que se dieron en el presente caso en perjuicio de las mujeres respondieron al referido contexto de violencia contra la mujer en dicho conflicto armado."*[23] Con lo cual el análisis del asunto no se lleva a cabo solamente dentro del marco de la violaciones a los derechos humanos, sino que se subsume en el marco conceptual del género dentro de una situación de conflicto interno, (género y contexto) con lo cual adquieren una nueva dimensión o proporción "real" de cara a la posición de la víctima frente a su agresor y las consecuencias que en el contexto sociocultural dichas conductas tienen. La Corte encontró que:

> Los hechos, realizados de forma directa por agentes estatales cuya actuación se encontraba protegida por su autoridad, se dirigieron contra personas recluidas en un centro penal estatal, es decir, personas respecto de quienes el Estado tenía la responsabilidad de adoptar medidas de seguridad y protección especiales, en su

22 Caso Masacre Plan de Sanchez vs. Guatemala, Sentencia de 29 de abril de 2004, Corte I.D.H., (Ser. C) No. 105 (2004) Sentencia de Reparaciones (Art. 63.1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos) párrafo 49.19 sentencia de 19 de noviembre de 2004

23 Sentencia del Caso Penal Castro Castro contra Perú, Párrafo 236

condición de garante directo de sus derechos, puesto que aquellas se encontraban bajo su custodia.[24]

La Corte reconoce entonces que:

> ...durante los conflictos armados internos e internacionales las partes que se enfrentan utilizan la violencia sexual contra las mujeres como un medio de castigo y represión. La utilización del poder estatal para violar los derechos de las mujeres en un conflicto interno, además de afectarles a ellas de forma directa, puede tener el objetivo de causar un efecto en la sociedad a través de esas violaciones y dar un mensaje o lección.[25]

La Corte consideró que todas las personas internas que fueron sometidas durante ese período a la desnudez forzada fueron víctimas de un trato violatorio de su dignidad personal, lo que resulta violatorio del Art. 5 de la CADH, sin embargo, en el caso específico de las mujeres:

> dicha desnudez forzada tuvo características especialmente graves (...) durante todo el tiempo que permanecieron en este lugar a las internas no se les permitió asearse y, en algunos casos, para utilizar los servicios sanitarios debían hacerlo acompañadas de un guardia armado quien no les permitía cerrar la puerta y las apuntaba con el arma mientras hacían sus necesidades fisiológicas.[26]

Ello concuerda con la noción que la violencia, aún cuando se trate de los mismos hechos, estros tienen consecuencias distintas en cuanto al contexto sociocultural de la víctima.

Adicionalmente la Corte añade que:

> esas mujeres, además de recibir un trato violatorio de su dignidad personal, [Desnudez] también fueron víctimas de violencia sexual, ya que estuvieron desnudas y cubiertas con tan solo una sábana, estando rodeadas de hombres armados, quienes aparentemente eran miembros de las fuerzas de seguridad del Estado. Lo que califica este tratamiento de violencia sexual es que las mujeres fueron constantemente observadas por hombres. La Corte, considera que la violencia sexual se configura con acciones de naturaleza sexual que se cometen en una persona sin su consentimiento, ya sea que incluyan la invasión física del cuerpo humano aún cuando no involucren penetración e incluso aún sin contacto físico alguno. Las

24 Cfr. Caso del Penal Miguel Castro Castro Vs. Perú Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 25 de noviembre de 2006, Párrafo 226

25 Cfr. Caso del Penal Miguel Castro Castro Párrafo 224

26 Cfr. Caso del Penal Miguel Castro Castro párrafo 307

mujeres que los sufrieron se hallaban sujetas al completo control del poder de agentes del Estado, absolutamente indefensas, y habían sido heridas precisamente por agentes estatales de seguridad.

El análisis de los hechos del casos Castro Castro, bajo la perspectiva de la violencia basada en el género lleva a la Corte a concluir que el Estado peruano es responsable por la violación del derecho a la integridad personal consagrado en el artículo 5.2 de la Convención Americana, en perjuicio de seis internas, que configura un trato cruel como forma de violencia sexual que atenta "directamente contra la dignidad de esas mujeres".

Comentarios finales

La sentencia de referencia, abre un camino en cuanto al análisis de género en casos de violaciones de derechos humanos, que cual resulta de particular importancia frente a la reparación de dichas violaciones pues reconoce sus consecuencias particulares, pero además resulta especialmente importante pues establece el vínculo necesario que deben tener los tratados con informan el Sistema Interamericano de protección y su necesario tratamiento ante la Corte.

Adicionalmente, la sentencia establece por primera vez el mecanismo a través del cual la Comisión Interamericana y los peticionarios pueden invocar la aplicación de la Convención de Belém do Pará y las medidas específicas de protección que dicho tratado impone a los Estados parte.

Reseña

Ramos Allup, Henry(2007): *Reflexiones sobre el Liberalismo,* Ediciones Nueva Visión, Caracas

Es un ensayo que intenta abordar el problema del liberalismo en el mundo postmoderno y desde la óptica de un social demócrata. Es una excelente reseña histórica, que parte desde las civilizaciones griega y romana, hasta la entrada en el siglo XX para identificar de dónde surge el individualismo y el liberalismo. El autor realizó una investigación acuciosa de la bibliografía mas reciente, incluso la menos estudiada como la referente a la Escuela Austriaca de Economía.

Sus tesis se centran en la creencia de que el Liberalismo es un fenómeno exclusivamente occidental. Plantea la evolución histórica del Liberalismo desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX, y lo conecta a lo que él denomina Neoliberalismo expresando las interrelaciones que tienen dichos movimientos.

Considera, según sus propias palabras, "que el Liberalismo es el constructor del capitalismo, de la Revolución Industrial y con ésta del proletariado y del socialismo".

Krauze, Enrique (2008): *El Poder y el Delirio*, Ediciones Alfa, Caracas

Es un ensayo que este historiador mexicano comenzó luego del triunfo político del dos de diciembre de 2007, en contra de la propuesta de modificación constitucional hecha por Hugo Chávez, según el autor presenció ese acontecimiento y regresó con materiales bibliográficos relacionados al controversial presidente de Venezuela y, de esta manera, fue construyendo lo que en poco tiempo se convirtió en el texto que reseñamos.

La perspectiva que utiliza es lo que él mismo denomina historia del presente, se trata de una metodología que mediante el uso de entrevistas, a los diversos actores, examina las posiciones adversas y favorables al movimiento que lidera Hugo Chávez. Es realmente una aventura, en la que uno acompaña al autor a formarse un juicio más independiente a dicho proceso, cosa que no se consigue desde otros enfoques que siempre tienen algún prejuicio. Hay que entender, que el autor es un liberal y se acerca al problema de una manera que él denomina democrática y liberal.

Nos parece que es una visión que permite entender cómo el autor poco a poco fue armando una interpretación independiente del fenómeno que vive la historia contemporánea de Venezuela, y es en ese sentido una experiencia sobrecogedora, incluso la manera en la que el Autor se acerca a los albores de la democracia y la figura de la antípoda del actual presidente, Rómulo Betancourt (Capítulo 6). En ella se ofrece a la mayoría de los jóvenes de la actualidad una visión verdaderamente independiente de este personaje que es clave para entender la historia venezolana del siglo XX y para buscar en las raíces de la historia un reflejo que muestre el camino para enfrentar el militarismo, el personalismo y quizá la peor cara de ese binomio: el totalitarismo.

NOTICIAS DE LOS ESTUDIOS DE Postgrado

Eficiencia y seriedad en lo social:

La UCAB está impulsando con especial interés la formación a nivel de postgrado para lograr una mayor eficiencia y seriedad en el tratamiento de los problemas sociales. En este sentido se ofrecen los programas de Maestría y de Especialización en "Gerencia de Programas Sociales" en la sede de UCAB-Caracas. Se cursan en la nueva sede del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IIES), cuyos investigadores se dedican también a la docencia de las asignaturas de este Programa. Se dispone para los cursantes con el propio Centro de Documentación del IIES que está especializado en los temas sociales. De esta manera se unen esfuerzos por cristalizar una sólida formación académica que redunde en un ejercicio profesional de calidad en lo social.

Por otra parte, se ha abierta la posibilidad de cursar el Programa de Estudios Avanzados (PREA) en "Gestión Social" en las sedes de UCAB- Los Teques, UCAB-Coro y UCAB-Guayana. Este programa tiene una duración de dos semestres y otorga, a nivel de Postgrado, un Certificado de Estudios Avanzados en "Gestión Social".

Las preinscripciones para cursar el próximo semestre (Octubre 2009-Febrero2010) se abren del 27 de abril al 29 de mayo de 2009. La información de los tres postgrados se encuentra en la web de la UCAB www.ucab.edu.ve y puede formular sus preguntas al Director del Programa, Prof. Jesús Civit por el 4074495 y el correo: jcivit@ucab.edu.ve

Área de Ciencias Administrativas y de Gestión:

1)Apertura del VII Programa de Gobernabilidad y Gerencia Política. Del 17 de abril al 31 de octubre se desarrollarán las actividades del programa, con

una duración de 288 horas presenciales. El programa es desarrollado por la "Corporación Andina de Fomento", con el apoyo de la "George Washington University", y adecuado a la realidad venezolana por los Estudios de Postgrados de la UCAB. Su objetivo principal es capacitar a autoridades y equipos técnicos de las diferentes ramas del Gobierno Nacional, Gobiernos Regionales y Municipales, así como de personas de la sociedad civil; preocupados por un lado del mejoramiento de la democracia y la gobernabilidad, y por el otro de los procesos de participación y descentralización.

2) Apertura para el segundo semestre del período académico 2008-2009 de la VI Cohorte del Programa de Especialización en Gerencia de Recursos Humanos y Relaciones Industriales en la sede de la UCAB-Guayana. Este programa busca ayudar a acrecentar la capacidad de abstracción, con una orientación teoricista y generalista, con énfasis en la formación del razonamiento crítico y de la capacidad de sistematizar el análisis y resolución de problemas en el campo de la disciplina de las Relaciones Industriales.

Una opción atractiva, los postgrados de teología:

Podríamos preguntarnos quién, fuera de los sacerdotes y de las religiosas, pudiera estudiar teología. Pareciera lógico que sólo se formaran en dicha disciplina las personas dedicadas al oficio propiamente eclesial; pero no es así. De unos años para acá la idea resulta interesante y muy atractiva para personas laicas interesadas en el quehacer teológico: ingenieros, abogados, arquitectos, amas de casa, jóvenes y artistas buscan con ahínco profundizar en su fe.

El Estatuto Orgánico de la Universidad Católica Andrés Bello, en su artículo n° 6 reza así *"promover el diálogo de las Ciencias entre sí y de éstas con la Filosofía y la Teología, a fin de lograr un saber superior, universal y comprensivo que llene de sentido el quehacer universitario"*. Por tal motivo dicha casa de estudios había iniciado un Postgrado en Teología en el año 1993.

Un paso adelante se dio el 7 de mayo de 2000 cuando se firmó un convenio entre la UCAB y el Instituto de Teología para Religiosos (ITER por sus siglas) que funciona en Altamira para que éste fuera la Escuela de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. En esos años se abren los postgrados en *Teología Pastoral* y en *Teología Espiritual* (2002). El 26 de junio de 2002 la Escuela de Teología pasa a ser Facultad de Teología y se crea la Maestría en *Teología Bíblica*. En el 2006 se agregó una Maestría más: *Teología Fundamental*.

Para las personas que carecen de una formación filosófica y teológica cuentan en el Área de Postgrados en Teología con un *Programa de Estudios Avanzados en Teología*; durante el mismo, adquieren los conocimientos y las herramientas necesarias para afrontar las Maestrías de Teología de la UCAB.

El reto de la Teología ha conquistado a los cristianos de a pie en Venezuela, a las personas en búsqueda de una ayuda a la comprensión de nuestro horizonte humano y cristiano para luego poder transformar nuestra propia realidad.

Para mayor información: P. Oswaldo Montilla Perdomo, O.P.
omontill@ucab.edu.ve
Dirección del ITER: 3 av con 6 transversal Altamira Teléfonos: 261.8584 y 265.05.05 (fax)

Maestría en Filosofía UCAB

La UCAB ofrece entre sus Programas de Postgrado, la Maestría en Filosofía con dos menciones: Teoría de la Argumentación y Filosofía de la Práctica. Ambas menciones están abiertas no sólo para egresados de las Licenciaturas de Filosofía, sino también para cualquier egresado universitario que cumpla con los requisitos que establecen las normas de ingreso a la Maestría.

Podría parecer que son dos dominios muy heterogéneos o inconexos, pero mirados de cerca resulta todo lo contrario. Exagerando un poco, hasta podría decirse que, desde cierto punto de vista, es fundamentalmente lo mismo, sólo que encarado desde dos perspectivas que distribuyen los énfasis de manera diferente: una lo pone en el contenido material de los problemas y las soluciones, y la otra en los recursos para defender y criticar esas soluciones. En efecto, el interés contemporáneo por la teoría de la argumentación se desarrolla por la necesidad de someter a examen racional todo un campo de argumentos cuyo estudio había sido abandonado por los lógicos: el concerniente a las cuestiones de tipo ético, político y jurídico. Por otro lado, las grandes dificultades en ética y filosofía política tienen que ver sobre todo con el problema de las maneras de justificar o fundamentar los juicios de valor. Por supuesto que se puede hacer teoría de la argumentación ocupándose de otros campos temáticos. Y también se puede hacer ética o filosofía política sin prestarle mucha atención a la estructura fina del discurso argumentativo. Pero aquélla tendrá un interés menos generalizable y éstas resultarán en el fondo un poco ingenuas.

El establecimiento de un postgrado con las menciones de filosofía de la práctica y teoría de la argumentación -y con un amplio tronco de materias comunes- y abierto, además, a los graduados en otras disciplinas, responde justamente a esta manera de ver las cosas.

Para obtener una información más detallada del pénsum y los requisitos de ingreso, puede visitar la página web de la UCAB y acceder a la información de los postgrados. La dirección electrónica es: www.ucab.edu.ve

De igual manera, esta Maestría tiene la modalidad de los Cursos de Ampliación Académica, abiertos para cualquier egresado universitario que se interese en cursar algunas de las materias de la Maestría, que se estén dictando en un semestre determinado, sin que deba cursar todas las materias de la Maestría. En estos cursos se entregan Certificados de Aprobación. Cualquier otra información puede solicitarla a la dirección electrónica cyoris@ucab.edu.ve o a los teléfonos 4074380//4074588.

Requisitos de ingreso

Quienes no poseen el título de pregrado en Filosofía deben cursar unas materias que son de obligatoria escolaridad. Tales asignaturas están programadas en dos semestres, si se cursan tres por semestre. No hay modalidad de clases a distancia. Es decir, la asistencia es obligatoria.

Además del examen general de admisión de la universidad, la Maestría tiene unos mecanismos de aceptación:

1.- Examen de suficiencia de un idioma moderno: léase inglés, francés, alemán o italiano. El aspirante escoge el idioma. Consiste ese examen en la traducción de un texto breve y responder algunas preguntas. Éstas y el texto estarán en el idioma escogido, pero serán respondidas en castellano.

2.- Una entrevista con algunos de los profesores de la Maestría.

Estos tres elementos tienen una calificación cada uno y promediados dan el resultado que determina la aceptación o no del aspirante.

Recaudos:

Título de pregrado en fondo negro
Currículum Vitae
Copia de la Cédula
2 fotos tipo carnet (recientes, de frente e iguales)
Constancia de trabajo
Constancias de estudios realizados

Normas para la PUBLICACIÓN DE artículos

Normas que regirán la presentación de artículos para ser publicados en **Cuadernos UCAB**

Vicerrectorado académico

1. **Extensión máxima**: 25 cuartillas a doble espacio, numeradas consecutivamente.

2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal, o, para destacar, cursivas.

3. **Encabezamiento**: Solamente el título del artículo. (No identificar con el nombre del autor)

4. **Hoja de información** (aparte):
   a. Título del artículo
   b. Nombre y apellido del autor, institución, país.
   c. Dirección postal del autor (pie de página)

5. **Resumen:**
   i. Extensión máxima: 100 palabras.
   ii. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
   iii. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco palabras clave que den cuenta del contendido del artículo
   iv. Idioma: el mismo empleado en el artículo. Consignar adicionalmente una copia en inglés.

6. **Citas:** Entrecomilladas en el texto, pero si la cita es de más de 40 palabras, irán sangradas.

7. Notas:
   i. Numeración consecutiva, a pie de página
      a. Referencias bibliográficas: No se admitirán bibliografías al final del artículo; solamente

referencias bibliográficas según las siguientes normas:

b. Libros: Apellido (mayúsculas) y nombre del autor. Título del libro en cursiva. Editorial, ciudad, año, páginas citadas. Ej: GIRARD, R. *I see Satan fall like Lightning*. Orbis, New York, 2001, p. 109.
c. Capítulos de libros o colaboraciones. Apellido (en mayúscula) y nombre del autor. Título del capítulo o colaboración entrecomillado, seguido de la preposición "en", título del libro en cursiva, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
d. Artículos de revistas: Apellido (en mayúsculas) y nombre del autor. Título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, volumen y/o número, año, páginas citadas.

8. **Consignación:** Enviar tres copias del artículo y una copia digital a la siguiente dirección electrónica: cyoris@ucab.edu.ve

9. Sus artículos son arbitrados. El Comité Consultor estará integrado por reconocidos profesionales de las distintas áreas representadas en el Consejo Editorial.

10. Solamente se aceptarán artículos inéditos.

Normas de Cuadernos UCAB

1. Objetivo: Cuadernos UCAB es una revista adscrita al Vicerrectorado Académico de la UCAB de aparición semestral y cuyo objetivo principal es promover la divulgación y discusión de las investigaciones de postgrado que se realizan en el país y en centros universitarios del exterior. Dirigida básicamente a informar resultados y avances de investigaciones en las diversas áreas del saber, está organizada en las siguientes secciones: artículos; notas y discusiones; textos y documentos; reseñas.
2. Consejo Editorial: Posee un Consejo Editorial nombrado por el Consejo General de Postgrado a proposición de cada Consejo de Área del Postgrado . El Director o Directora será nombrado (a) por el Rector a propuesta del Vicerrectorado Académico. Este Consejo Editorial tiene como funciones: proponer los árbitros para la evaluación de las colaboraciones; proponer números monográficos; aprobar la línea editorial de la revista.
3. Frecuencia: Es una revista de aparición semestral
4. Sus artículos son arbitrados. El Comité Consultor estará integrado por reconocidos profesionales de las distintas áreas representadas en el Consejo Editorial y serán propuestos por éste.

COMITÉ DE ARBITRAJE DE CUADERNOS UCAB

Artículo: _____

_____

Evaluación: Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

	Aspecto Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
(A)	El tema es pertinente para la revista				
	El tema tratado es importante				
(B)	El artículo posee originalidad				
	El diseño y la metodología son adecuados				
	El artículo posee coherencia argumentativa				
	El artículo muestra fundamentación bibliográfica				

(C) De acuerdo con la evaluación realizada, el artículo es:

Publicable como estudio ☐
como ensayo ☐
en sección especial ☐

Publicable con modificaciones como estudio ☐
como ensayo ☐
en secc. esp. ☐
No publicable ☐

Observaciones: _____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____ _____ _____

Nombre del Evaluador Fecha Firma