

“Hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el *poder supremo*”

Thomas Hobbes y las amazonas

Julian Alberto Ramirez Beltran

ramirezjulian4@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Ciencias Sociales / Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

Resumen: En Hobbes encontramos una imagen de un cuerpo indómito. Un relato que remite a la figura de las amazonas: mujeres que en el estado de naturaleza consolidan un gobierno. Quizás, una mención única en la temprana modernidad que resalta la *summa potestas* de un régimen soberano enteramente femenino. El propósito del presente trabajo es brindar una interpretación sobre el vínculo que se tiende entre la imagen de las amazonas y la doctrina del poder originario que puede mantener una madre. En primera instancia propongo una interpretación sobre el críptico enunciado “incluso hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el *poder supremo*” y la influencia que ejerce América en el pensamiento hobbesiano. Luego resalto la función retórica y conceptual de la imagen de las Amazonas. En tercera instancia, abordo algunos usos políticos contemporáneos que podrían emerger de la doctrina del *dominio maternal originario*.

Palabras clave: amazonas, summa potestas, américa, patriarcado, Hobbes.

“There are several places today where women have sovereign power”

Thomas Hobbes and the Amazons

Abstract: In Hobbes, we find an image of the Undocile Body. An account that refers to the figure of the Amazons: women who, in the state of nature, consolidate a government. Perhaps a unique mention in early modernity that highlights the *summa potestas* of an entirely feminine sovereign regime. The purpose, in this paper, is to provide an interpretation of the relationship between the image of the Amazons and the doctrine of the original power that a mother can maintain. In the first place, I defend the stronger claim that the cryptic statement “even today in many places there are women who have supreme power” is a consequence of the influence that America exerts on Hobbesian thought. Thirdly, I argue that this last point allows us to show some contemporary po-litical uses that could emerge from the doctrine of original maternal dominance.

Keywords: Amazons, summa potestas, America; patriarchy, Hobbes



La imagen monstruosa de las Amazonas

Entre 1586 y 1587 Pedro Ordóñez de Ceballos lideró, como muchos de los españoles encomendados en la tarea de controlar los territorios españoles de ultramar, la captura de esclavos sublevados en las afueras de una incipiente ciudad portuaria: Cartagena de Indias. En los andurriales próximos al naciente puerto se atrincheraban hombres y mujeres esclavizados. Allí, en los Montes de María, se establecían condiciones para que las fuerzas cimarronas crearán, con mayor o menor éxito, espacios de libertad (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023a). El cimarronaje fue una estrategia adoptada contra las formas de esclavitud por los negros y negras a lo largo del continente americano, quienes huían en el espeso trópico hacia zonas inaccesibles para el conquistador. Así, mediante la creación de reductos o palenques, hacían de las prácticas de guerra una condición de posibilidad para la supervivencia de una igualdad política irrenunciable, para la creación de un espacio donde se desplegaban prácticas de resistencia (Cfr. Aline, 2020, pp. 63-93). En este contexto Pedro Ordóñez de Ceballos relata un encuentro bélico sostenido con una fuerza cimarrona compuesta principalmente por mujeres: “los negros nuestros se retiraban la loma *adelante de sólo dos negros y de hasta ciento y cincuenta negras que peleaban mejor que los varones* con sus dardos y macanas y habían muerto tres nuestros y ellos sola una negra” (1942, pp. 98-99, énfasis propio). Tal era la furia de la fuerza cimarrona que Ordóñez de Ceballos tenía que recalcarles a sus subordinados “¿de quién huís? *Mirad que son hembras; y así las retiramos, aunque me mataron dos negros.*” (1942, p. 99, énfasis propio).

Sin lograr comprender una imagen desquiciante, hembras pletóricas de ímpetu guerrero, el líder español anticipaba que, con una emboscada –con españoles y negros armados de arcabuces e indios con flechas–, contendría a las negras cimarronas: “*más como peleaban por vidas y libertad* acudieron con tanta furia con sus lanzas, dardos y macanas, que se arrojaban á los mismos arcabuces y se los quitaban de las manos.” (1942, p. 99, énfasis propio). En esta histórica escena del *status naturalis*, hará entrada en escena Polonia, figura que la mirada europea puede haber concebido como la mítica imagen de la amazona (Cfr. Guillot 1961; y, Tardieu, 2003). Definida por el cronista como una *monstruosa mujer*, por sus habilidades de guerrera y sus capacidades de organización política al interior de las fuerzas cimarronas¹, Polonia llegará a generar acuerdos de paz con el imperio español: “se dieron de paz, con que se acabó la guerra de los negros cimarrones, apaciguóse la tierra y aseguráronse los caminos, y los demás negros de Cartagena, Zaragoza, los Remedios y todas las minas” (1942, p.107)². Ahora bien, la centralidad de esta historia para la crónica de Ordóñez radica en la *monstruosidad* de la mujer guerrera, de la amazona. Una extraña figura que hace parte del imaginario europeo. Una más de las piezas que tiene que encajar en una mirada en la que tiene que hallarse una coherencia (sin opción alguna de cambio) entre: las narraciones del pensamiento greco-latino, la irrupción de un espacio geográfico desconocido y un momento histórico en el que las categorías de autoridad legítima y dominación se revisten de un carácter polémico. Las Amazonas son entonces parte de aquellas imágenes que viajaban entre el espacio africano, América y la imaginación europea; imágenes que llegaban en crónicas y cartas de parte de los viajeros en el nuevo mundo.

¹ Toda la escena implica la presencia de un *caudillo* o líder militar que, de acuerdo a la narración de Ordóñez de Ceballos, Polonia traiciona. No obstante, no es posible olvidar que la relevancia de la narración radica en la presencia de una mayoría de mujeres luchando, sin dejar de lado dos aspectos centrales adicionales. En primer lugar, que estamos ante la visión del conquistador, lo cual implica adelantar una lectura que lea entre líneas las circunstancias de los grupos subalternos (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023a). Y, en segundo lugar, no podemos ignorar el aspecto central de la lucha de Apolonia: alcanzar la libertad. Aunque esto implique su subordinación o sumisión a la corona española, lo cual es un beneficio incomparable con respecto a mantenerse en el estado de esclavitud. Este último es un aspecto claramente descuidado por el análisis de Guillot (1961, pp. 209-219), por ejemplo. De forma por completo diferente, Jean-Pierre Tardieu (2020), sí logra identificar que Polonia adquiere una dimensión política que nos hace olvidar el artificio de la elaboración literaria del cronista español. Sin olvidar que el punto clave de la amazona Polonia radica en que permite conjeturar el desplazamiento del modelo de guerreras Amazonas africanas del Dahomey al modelo de resistencia americano de lucha contra la esclavitud.

² A pesar del deseo de acabar su crónica con la paz en el territorio colonizado, lo único cierto es que después de Polonia, llegarán las huestes de Benkos Biohó y la proliferación de los palenques, no sólo en la Nueva Granada, sino en todo el territorio americano.



Como tal, las amazonas hacen parte, con toda precisión, del bestiario en el que converge la cosmovisión clásica y el desplazamiento e irrupción que provoca la presencia del espacio americano. Como lo evidencia Silvia Ruiz Tresgallo (2021), la amazona encarna una iconografía de *fuera indómita*. Esto se debe no sólo a las descripciones de los viajeros, las cuales dan una especie de continuidad entre el pensamiento grecolatino y las ideas del pensamiento político entre los siglos XVI y XVII, sino que, también se debe, a la subversión latente que representa para el pensamiento patriarcal; puesto que este ícono implicó la presencia histórica de un gobierno de mujeres guerreras. De allí que había que especificar que tal gobierno había sido vencido en el pasado; lo cual justificaría su extinción, junto al necesario sometimiento de las mujeres. Esta imagen cruje y quedaría contrastada con la presencia de mujeres guerreras en el nuevo mundo: “los mitos renacen y se transforman con más fuerza en el continente americano. Estas mujeres guerreras del mundo grecolatino, encuentran en la imaginación de marinos y exploradores su llegada a estas nuevas geografías”³ (Ruiz, 2021).

La *indómita* iconografía de las amazonas involucra una imagen que puede infundir pavor y poner en riesgo el orden patriarcal (Cfr. *Masculinity anxiety*, Wright, 2004, pp. 80-82). Aunque también, en algunos casos, presentaba una descripción e incluso una justificación para la búsqueda de una educación igualitaria para las mujeres, pues ilustraba, de forma disidente, a mujeres que pactan para la creación de una república enteramente femenina, como en el caso de Christine De Pisan (Cfr. Green, 1994, pp. 469-472). Sea uno u otro el caso, si se llegase a pensar en una disidencia femenina que se avoca a la creación de una república surgiría, de inmediato, la cuestión del *dominio materno* [*in potestate matris*]; un relato que entraría a repudiar las categorías patriarcales en la temprana modernidad poniendo el mundo al revés o de cabeza. Ya que:

Sin duda, la existencia de mujeres que no necesitan de un varón proveedor como cabeza de familia para mantenerse económicamente resultaba una fuente de ansiedad masculina en una sociedad, como la europea, basada en la dependencia de la hembra con respecto al varón. Además, *privilegiar la descendencia femenina sobre la masculina suponía en la mente de exploradores y conquistadores una suerte de mundo al revés que ponía en riesgo las estructuras patriarcales de dominación* (Ruiz Tresgallo, 2021, énfasis propio).

Sólo si tenemos presente todo lo anterior, comprenderemos el radical movimiento que lleva a cabo el *catecismo rebelde* hobbesiano al momento de usar la representación de las amazonas como una imagen política. Radicalidad que busca la desintegración de toda forma de jerarquía natural a partir de la materialización del vínculo entre los cuerpos y la expresión de los vínculos políticos como lazos artificiales de dominación que se tejen entre estos. Pensemos, por ejemplo, en la justificación del dominio paternal y despótico. Justo en el momento en que Hobbes decide abordar el asunto en el capítulo IX del *De Cive, Del derecho de los padres sobre sus hijos y del reino patrimonial* –instancia teórica en que Hobbes estaría realizando una defensa moderna de la dominación patriarcal, formulando un contrato social que oculta y presupone el contrato sexual (Cfr. Pateman, 1995)– veremos que también hay una irrupción de la doctrina de *dominio materno original*:

Hay que regresar pues al estado de naturaleza en el que, por la igualdad natural [*aequalitatem naturae*], todos los hombres maduros han de considerarse iguales entre sí. Allí, por *derecho natural* [*iure naturae*], el vencedor es señor del *vencido* [*Dominus est*]; por eso, por *derecho natural* el dominio sobre el niño pertenece primariamente al primero que lo tiene en su poder. Y es manifiesto que al recién nacido el primero que lo tiene es su madre [*prius esse in potestate matris*]. (DCiv. IX-3, p.)

¿Qué puede significar esta premisa de que todos los hombres maduros han de considerarse iguales entre sí? ¿Qué implica que el dominio sobre todo infante está primero en la madre [*prius esse in potestate matris*]? Una imagen cargada de ambigüedad e indomable fuerza acecha. Puesto que, sumado al hecho de que, para Hobbes, la doble soberanía es una imposibilidad política –surgida ante el hecho de que biológicamente exista un padre y una madre, pues “el *dominio*, esto es, el *poder supremo*, es indivisible, de manera que nadie

³ Estos seres mitológicos se desplazan al espacio americano, ya que uno de ellos aparece en el mapa de *Americae Pars VIII* ilustrado por los hermanos Johann Theodor de Bry y Johann Israel en 1599.

puede servir a dos señores” (DCiv. IX-1)– hay que añadir que la igualdad natural [*aequalitatem naturae*] es, en la teoría política hobbesiana, una premisa cabal cuyos efectos no se eluden; se usan como una herramienta conceptual para desmontar las lógicas de la jerarquización natural. Por lo tanto, es completamente factible comprender una instancia en el estado natural hobbesiano donde hombre y mujeres son iguales:

[E]n el estado de naturaleza toda mujer que dé a luz se hace a la vez *madre y señora* [*simul & mater fit & Domina*]. Y lo que algunos dicen: que en este caso no es la *madre* sino el *padre* el que se hace *señor*, por la superioridad de su sexo, no tiene valor: porque tiene en su contra a la razón, ya que la diferencia de fuerzas no es tan grande como para que el *hombre* pueda dominar a la *mujer* sin lucha. Ni existe costumbre alguna que lo contradiga; porque ciertas *mujeres*, las amazonas, en otro tiempo pelearon contra sus enemigos y dispusieron de la *prole* a su arbitrio; e incluso hoy en muchos lugares hay *mujeres* que tienen el *poder supremo* [hodié que pluribus in locis *faeminae* sunt cum *summo imperio*]. Y de sus hijos no disponen sus maridos sino ellas mismas, cosa que hacen por derecho natural, porque quien tiene el poder supremo no está obligado a las leyes civiles (DCiv. IX-3, p.)

La insistencia en el movimiento radical no debe menguar: que la mujer que ha parido hijos en el estado de naturaleza sea vista, de forma simultánea como *madre y señora* (o sea, como *una ama*) [*simul & mater & Domina*]; que se reconozca que hombres y mujeres son iguales (la diferencia de fuerzas en sí misma no es un argumento que explique la dominación); y que además Hobbes señale que “incluso hoy en muchos lugares hay *mujeres* que tienen el *poder supremo*” en vínculo directo con la imagen *monstruosa* de las amazonas, podría sacudir, con cierto leve desconcierto, a cualquier interprete. Pues, considero que sería inevitable preguntarse, desde la experiencia propia, e imaginando el horizonte histórico del siglo XVII europeo, sobre la función y uso político de la imagen de las amazonas. Veamos *in extenso* –por el bien de la comparación que arroja luz sobre lo que los ojos contemporáneos no suelen notar– otro caso en donde se vincula la imagen de las amazonas con las cuestiones de gobierno:

Quizá preguntará alguien si acaso las mujeres están bajo la potestad de los varones [*sub potestate virorum sint?*] por naturaleza o por norma. Pues, si esto se hiciera por norma, entonces ninguna razón nos forzaría a excluir a las mujeres del régimen (...). [v]emos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que por esta razón ambos sexos viven en armonía. Pero al contrario las Amazonas, que la tradición cuenta que gobernaron una vez, no soportaban que los hombres moraran en el suelo patrio, sino que alimentaban solamente a las mujeres, y mataban a los machos que ellas habían parido. (...) Pero como no ha sucedido en ninguna parte [que ambos sexos gobernaran a la par], está permitido afirmar completamente que las mujeres no tienen un derecho igual a los hombres, sino que ellas son necesariamente inferiores a los varones [*affirmare omnino licet, foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessario cedere*]. (Spinoza, TTP. XI-4, p.)

El alto contraste entre ambos pensadores sobre la imagen de las amazonas se manifiesta en diversas instancias. Señalo dos fundamentales. Para Spinoza, por un lado, no hay un *derecho igual* entre hombres y mujeres, “*foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus*”, por el contrario, ante la pregunta que él mismo propone, hay una negación absoluta, cuyo resultado es determinar que las mujeres están bajo potestad de los varones *por naturaleza* “*sub potestate virorum sint*”. Por otro lado, esta misma situación tiene matices fundamentales para Hobbes. No basta con mencionar que todos los hombres maduros [*omnes homines naturae*] han de considerarse iguales entre sí. Hay allí una tensión constitutiva. Pues el filósofo inglés tendrá que explicar la causa por la cual el *poder doméstico* [*imperium domesticum*] pertenece al varón. O sea ¿De qué manera un conjunto de cuerpos, hombres y mujeres, en el estado de naturaleza genera vínculos de dominación y de poder? Más teniendo presente que “la diferencia de fuerzas no es tan grande como para que el hombre pueda dominar a la mujer sin lucha” (DCiv. IX-3, p.). La igualdad natural expresa una tensión constitutiva en la dimensión de la maternidad, condición esencial y existencial del cuerpo humano en el estado de naturaleza. En esta instancia surgen, en Thomas Hobbes, llamativos paralelos entre la *lucha*, el *dominio*, el *amo* y el *siervo* con aquellas figuras del *padre*, la *madre como una ama* e hijos. Como tal, el punto problemático se tiende en torno al dominio legítimo que se tiene sobre un/a infante:

“La criatura debe todo al que, alimentándola, la ha criado; como a *madre* por la crianza, y como a *señor* por ser su *siervo*” (DCiv. IX-4, p.).

El segundo punto fundamental se establece en las conclusiones de esta lucha que determinaría si las mujeres están bajo un gobierno patriarcal por naturaleza o por norma. Para Spinoza, la presencia histórica de un gobierno de mujeres tiene una función estrictamente peyorativa: señalar que es un ejemplo histórico, del pasado, donde se demuestra su fracaso, y en donde se resalta la barbarie de alimentar solamente a las mujeres y matar a los machos, por mal, paridos. Por el contrario, para Hobbes, la presencia de las Amazonas tiene una función retórica donde se busca derribar las creencias tradicionales y demostrar que la lucha en el estado de naturaleza puede tener resultados disímiles: las amazonas, en el pasado, pelearon y dispusieron su propia ley, “*sua libito statuerunt*”, e incluso hoy, ciertas mujeres, en muchos lugares, resultado de una lucha contra sus enemigos, tienen el poder supremo. ¿Quién es el sujeto concreto de ese enunciado que dicta “*faeminae sunt cum summo imperio*” y cuáles son esos lugares de ese remoto hoy al que hace referencia Hobbes?

El propósito del presente ensayo es sostener que Thomas Hobbes desarrolla una doctrina del *dominio materno original* cuyo efecto es reconocer el carácter artificial del poder y su vinculación con el consentimiento como una estrategia retórica y cuya finalidad es combatir e impugnar con la doctrina del derecho divino de los reyes y con la doctrina patriarcalista. Mi hipótesis indica que para responder a la pregunta sobre el sentido del anterior interrogante es necesario, a su vez, abordar el cuestionamiento en que se vincula la igualdad entre los cuerpos ¿Qué sentido político se carga en la premisa hobbesiana que dicta “todos los hombres maduros han de considerarse iguales entre sí”? ¿Todos los cuerpos son iguales entre sí? Entre estas cuestiones y la pregunta del anterior párrafo hay pues una necesidad: interpretar las consecuencias materialistas de determinar la igualdad natural entre los cuerpos. Ya que, de acuerdo a Hobbes las “el dominio original sobre los hijos pertenece a la madre; y en los hombres, no menos que en los demás animales, el parto sigue al vientre” (DCiv. IX-3, p. énfasis propio).

Como veremos más adelante, tales ideas ya han sido discutidas por especialistas (Schochet, 1967, pp. 427-445 y, 1975, pp. 225-249; Sommerville, 1992, pp. 70-74; Wright, 2004, pp. 86-95; Sreedhar, 2019; Nyquist, 2013). De allí que un aporte central radique en la insistencia de la función de la imagen de América, la idea de que abordar el vínculo entre consentimiento y dominio implica dar cuenta de la función de la lucha de un cuerpo –idea rectora que subyace al materialismo hobbesiano– y, finalmente, una toma de partido por vincular la idea de gobierno de las amazonas con el enunciado: “hodié que pluribus in locis *faeminae sunt cum summo imperio*”. Que Hobbes reconozca uno de los conceptos cardinales de su teoría política, el *summo imperio*, a un cuerpo constantemente subyugado, las mujeres, no me parece un asunto menor, puesto que habría aquí una idea latente: sea por un consentimiento o sea por la guerra y la conquista es posible erigir un gobierno que perpetúe la libertad de un cuerpo subyugado.

Para llevar a cabo este propósito expondré en el siguiente apartado algunas hipotéticas influencias que no suelen ser resaltadas para el relato hobbesiano, con la intención de proceder a exponer la presencia de la imagen de las amazonas en las tres obras políticas del filósofo inglés. En el siguiente apartado restituiré la lectura contextual propuesta por Joanne Wright, en un intento por restituir las condiciones históricas en las que Hobbes desarrolla su doctrina del *dominio materno original*. Busco concluir que el ejemplo de las amazonas destaca que las lógicas de un régimen de gobierno patriarcal son estrictamente artificiales y por tanto sujetas a cambio, las consecuencias materialistas que emergen entre un cuerpo que media en las lógicas del consentimiento y el dominio nos arrojan a pensar en otra luz la teoría política hobbesiana. Mi propósito será entonces destacar algunos enclaves del *catecismo rebelde* hobbesiano (Cfr. Sreedhar, 2010) y, en última instancia, insistir que, de un cuerpo, de una materia, de una forma colectiva, surgen formas de resistencia y de creación de otros cuerpos políticos (Cfr. Fernández Peychaux 2018a; Ramírez Beltrán, 2021, 2022, 2023; Fernández peychaux y Mattei, 2023).

Hipótesis sobre las fuentes de Hobbes, el dominio materno original y la función retórica de las Amazonas

Si la imagen de Apolonia pudo haber llegado a oídos de Hobbes es una pregunta histórica *casí* irrelevante. Aunque me atrevo a jugar con la idea remota de que, en una reunión cualquiera en *The Virginia Company*,

●
●

surgiera algún comentario en el que Samuel Purchas resaltara con horror cómo en ese extraño mundo, donde todo está de cabeza, existen incluso mujeres guerreras capaces de someter mediante la guerra a los hombres. Como tal, este encuentro, en vivo y en directo, entre Hobbes y Purchas un 21 de abril de 1624, no es una hipótesis remota, sino una posibilidad real ocurrida y documentada (Cfr. Malcolm, 2002, pp. 58-64). Aunque el vínculo que yo planteo, por otro lado, no se establece más allá de recalcar que algunos fragmentos de *Viaje del mundo* (1614/1942) de Pedro Ordóñez de Ceballos son publicados en Inglaterra y fueron precisamente traducidos “al inglés junto a la obra *Pilgrimes* de Samuel Purchas (Londres, W. Stansley, 1625)” (Zugasti, 2005, p. 1783). Ahora bien, que Hobbes haya o no conocido la imagen, el relato de Apolonia, no cambia el hecho de que es incuestionable que sí tuvo acceso a las narraciones monstruosas de las Amazonas; imagen que sí repercute en la mentalidad europea por las razones expuestas en el anterior apartado: la irrupción de la imagen de América.

Por supuesto, tales cuestiones tuvieron que llamar la atención del lector contemporáneo a Hobbes. Pues las menciones sobre las Amazonas se hallan en las tres versiones de su teoría política, con mayor o menor extensión de desarrollo, y con funciones conceptuales similares. Para el caso de las traducciones al español ninguna de las ediciones indica o da luz sobre cómo interpretar las menciones, ni señalan fuente alguna que justifique la imagen. Para el caso de las ediciones inglesas, tan sólo el *Leviathan* de Curley (1994, p. 129, nota 7) da un indicio mostrando que las Amazonas pueden ser consideradas como una mítica nación sobre las cuales indagó Hobbes en fuentes clásicas y cita *De la vida y acciones de Alejandro el Grande* (Libro VI, Cap. 5). Allí el historiador romano Quintus Curtius Rufus (1794, pp. 280-281) narra cómo la reina Amazona Thalestres buscó a Alejandro Magno, en la frontera de Hircania, en el río *Themudoon*, acompañada de 300 mujeres, con la intención de aumentar su prole mediante un pacto de copulación: ella conservará las hijas paridas y él los varones. La narración incluye descripciones de la mujer Amazona, “No las cubren sus vestiduras todo el cuerpo, porque del lado siniestro traen descubierto el seno, y oculto lo demás, si bien la falda de la ropa, no recogida en un nudo, no pasa de la rodilla”, pero un detalle más llamativo aún, podría incitar a recordar la imagen de la *Libertas* en el frontispicio del *De Cive* (1642), “Cauterizan el pecho del diestro lado, porque no las embarace el arco, y a disparar las flechas, reservando en el otro el alimento de las hijas” (Curtius, 1794, p. 280). La particular historia termina indicando que, luego de trece días de servir a la pasión de la reina, Alejandro regresa a la provincia de los Parthos y aquella a su reino.

A esta fuente clásica, la cual pudo inspirar a Hobbes, como lo indica Curley, podríamos sumar una más que se vincula con la conquista de América. Su relevancia incide, no sólo por el interés que despertaban las descripciones etnográficas al momento de pensar en posibles justificaciones de la colonización inglesa en el territorio americano durante el siglo XVII⁴, sino por la fuerte vinculación que el texto propone entre una *nación de mujeres* en los ríos del Orenoqueponi y del Amazonas y el *summo imperium* femenino de una reina inglesa. Como tal, en el *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana* (1595) de Sir Walter Raleigh, favorito de la reina Isabel I, encontraremos pocas pero precisas menciones a las Amazonas.

En primer lugar, el relato busca dar constatación histórica de la existencia de un gobierno de mujeres: “I was very desiderious to vnderstand the truth of those warlike women, bicause of some it is beleueed, of others not” [Deseoso en exceso estaba por comprender en verdad a aquellas mujeres guerreras, pues algunos han creído en ellas, [mientras] otros no] (Raleigh, 1848, p. 27). Su mirada colonial tiene como propósito brindar una constatación y un reflejo de la vida social de hechos vistos y vividos que generara un marco de coherencia a la mirada del imperio inglés en relación a los relatos clásicos y a las experiencias etnográficas propias. Así pues, como indica Sir Raleigh, los recuerdos de mujeres semejantes: “very ancient as well in Africa as in Asia. In Africa those that had Medusa for queene; others in Scythia, neere the rivers of Tanais and Thermodon. We find, also, that Lampedo and Marthesia were queens of the Amazons” [son muy antiguos tanto en África como en Asia, [y] en África, las últimas [memorias indicaban que las amazo-

⁴ En realidad, esta preocupación, como en muchos de sus pares contemporáneos, radicaba en la masacre del 19 de junio de 1622 en que aborígenes atacaron a los colonos ingleses, como señala Evrigenis (2014, p. 216), de al menos 6000 personas que fueron a Virginia entre 1607 y 1624 en 1625 solo quedaban 1200.

nas] tenían a Medusa por reina; otras [que estaban] en Scythia, cerca de los ríos de Tanais y Thermodon. Encontramos, también, que Lampedo y Marthesia fueron reinas de las amazonas] (Raleigh, 1848, p. 28). Tal constatación tiene un efecto adicional, comprobar que las *naciones de mujeres* existieron en diversos momentos históricos y lugares: las mujeres han gobernado sobre la tierra.

En segundo lugar, el caballero inglés aprovecha la figura de las amazonas para generar una especie de analogía que recuerde a los detractores de Isabel I la legitimidad de un gobierno femenino sin olvidar, igualmente, la incitación a la lucha imperial contra España por los territorios de ultramar. Al tener presente los múltiples ataques a la corona sufridos por la reina virgen es comprensible la intención de su favorito. Puesto que, son bastante conocidas las argucias y sutilezas a las que tiene que acudir la reina virgen, Isabel I, para justificar ser *una* monarca. Razón por la cual el texto culmina mencionando:

Her Majesty hereby shall confirm and strengthen the opinions of all nations as touching her great and princely actions. *And where the south border of Guiana reacheth to the dominion and empire of the Amazons*, those women shall hereby hear the name of a virgin, which is not only able to defend her own territories and her neighbours, but also to invade and conquer so great empires and so far removed.

Su Majestad por la presente confirmará y fortalecerá las opiniones de todas las naciones con respecto a vuestras grandes y principescas acciones. *Y donde la frontera sur de la Guyana llegue al dominio e imperio de las Amazonas*, aquellas mujeres por este medio oirán el nombre de una virgen, que no sólo es capaz de defender sus propios territorios y los de sus vecinos, sino también de invadir y conquistar tan grandes imperios y tan lejanos (Raleigh, 1848, p. 120).

La imagen de las amazonas que el caballero inglés emplea no se limita, con exclusividad, a relatar los pactos de copulación, puesto que, adicionalmente, la imagen expresa las ideas de *dominio e imperio* aplicadas a *una nación de mujeres* en América. Adicionalmente, se usa para exaltar el gobierno femenino de Isabel I, virgen capaz de mantener su dominio sobre su territorio, los de sus vecinos e, incluso, invadir y conquistar otros. Una vez que está comprobada la existencia histórica actual de otros gobiernos femeninos, sólo queda vincular la importancia de la verdadera *summa potestas* en manos de una monarca única. Así pues, en el sentido histórico propuesto, la enigmática cláusula en *De Cive* “*e incluso hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el poder supremo*” haría referencia no sólo a una ambigüedad central sino a un arco que se traza entre una *nación de mujeres* en América y una soberana inglesa: las mujeres amazonas en el pasado han gobernado sobre la tierra y aún pueden, en la actualidad, ser gobernantes legítimas y monarcas.

Más allá de una hipótesis sobre las posibles fuentes existe un cuestionamiento central: cómo interpretar que un pensador conservador y monárquico aborde la justificación de un *gobierno de mujeres* –pensador que no es ni más ni menos que Thomas Hobbes–. Al respecto no hay que ver más allá que el exquisito y particular debate que surge entre Carole Pateman y Quentin Skinner sobre el ejercicio del poder y gobierno por una soberana (Cfr. Hirschmann y Wright, 2012, pp. 29-52). Por supuesto, al interior de los estudios hobbesianos, no hay un consenso sobre cómo interpretar o cómo vincular las referencias históricas de esta cláusula (Sreedhar, 2019, 621-622). Podríamos pensar en las monarcas europeas –las reinas españolas e inglesas, Isabel de Castilla o Isabel Tudor, como lo ha indicado Curley en su *Leviathan* (1994, p. 130, nota 9 y 10)–. Pero en simultáneo, de acuerdo a lo mencionado antes, Hobbes estaría hablando, con igual importancia, de sociedades matriarcales e indígenas cuya existencia Sir Raleigh ha demostrado. Puesto que, tal y como lo han sugerido Skinner (2010 pp. 91-93), Evrigenis (2014, p. 116), Nyquist (2013, pp. 282-284), la presencia de América, de la imagen de los aborígenes, de los salvajes o de las amazonas, es parte primordial para pensar el estado de naturaleza, la libertad y la justificación de la existencia de un *summo imperio*. Como veremos en el presente apartado, no es de poca valía lo que se juega en la lectura del gobierno de las mujeres.

En *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640/1928) Hobbes ya ha señalado que existen tres maneras por las que un hombre llega a estar sujeto a otro: un ofrecimiento voluntario; o sea, por consentimiento; el cautiverio, por ejemplo, en la guerra; y el nacimiento, un forzoso tema que debe tratar para explicar la dominación entre hombres y mujeres, o mejor, entre las mujeres y un soberano. Las dos primeras suelen comprenderse como un vínculo entre un amo y un súbdito o un siervo ¿Qué hay pues de la última? Así

mismo ¿El dominio entre hombres y mujeres es equivalente o análogo a aquel que surge entre un siervo y un amo? Dado que tener un hijo/a implica una generación común en el que intervienen dos partes es necesario, para Hobbes, exponer las razones por las que un hombre llegaría a tener dominio sobre un/a infante. En otras palabras, cómo se obtiene *el dominio paternal*.

Lo primero es indicar que los hombres (y mujeres), en el mero estado de naturaleza, no tienen más remedio que admitir entre sí la igualdad; y, puesto que una mujer “by the law of nature, hath right or propriety to his own body, the child ought rather to be the propriety of the mother (of whose body it is part, till the time of separation) than of the father.” [por la ley de la naturaleza, tiene derecho o propiedad sobre su propio cuerpo, el hijo debe ser más propiedad de la madre (de cuyo cuerpo es parte, hasta el momento de la separación) que del padre.] (E. II-IV, 1, p. 103). Tal momento de separación no confiere el dominio. Pues este no procede de la generación sino de la garantía de conservación –razón por la cual, el padre, al ser causa parcial pero no íntegra para conservar la vida del infante, es incapaz de tener, en principio, el dominio–. Y, puesto que, es el cuerpo materno aquel que puede salvar o destruir un/a infante, es la madre quien tiene derecho originariamente. En caso de que este cuerpo gestante ceda su poder a otro o exponga a la muerte al infante a queste perderá su derecho a gobernarle: “whatsoever man or woman shall find the child so exposed, shall have the same right which the mother had before; and for the same reason, *namely for the power not of generating, but preserving.*” [cualquier hombre o mujer que encontrare al hijo así expuesto, tendrá el mismo derecho que antes tenía la madre; y por la misma razón, a saber, por el poder no de generar, sino de conservar] (E. II-IV, 3, p. 103, énfasis propio). Dado que estamos en el estado de naturaleza, sin leyes matrimoniales ni leyes sobre cómo educar o gobernar infantes, las relaciones familiares se rigen sólo por ley de naturaleza. Por lo que sería posible, quizás, atisbar un vínculo de protección y obediencia que subyace ya a las lógicas de dominio materno.

Lo segundo que debemos analizar es la relevancia vital del pacto, pues este destaca la manera en que se mantiene o desvincula el dominio originario de la madre. La forma como se desvincula el dominio originario de la madre es ampliamente conocido: “By absolute subjection, the master of the mother, hath right to her child (...) whether he be the father thereof, or not. And thus the children of the servant are the goods of the master in *perpetuum.*” [Por sujeción absoluta, el amo de la madre, tiene derecho sobre su descendencia (...) sea o no su padre. Y así los hijos del siervo son bienes del señor a *perpetuidad.*] (E. II-IV, 4, p. 104). O sea, cualquier forma de consentimiento o de sujeción, por parte de la mujer, posibilita esta desvinculación: una vez la mujer obedece al hombre parece perder toda posibilidad de gobierno. Aunque, por otro lado, la manera en que para Hobbes se conserva esta forma del dominio originario de la madre es menos tomada en cuenta:

Of covenants that amount not to subjection between a man and woman, there be some which are made for a time and some for life; and where they are for a time, they are covenants of cohabitation, or else of copulation only. And in this latter case, the children pass by covenants particular. *And thus in the copulation of the Amazons with their neighbours, the fathers by covenant had the male children only, the mothers retaining the female.*

De los pactos que no equivalen a sujeción entre un hombre y una mujer, hay algunos que se hacen por un tiempo y otros para toda la vida; y donde están por un tiempo, son pactos de cohabitación, o bien de cópula solamente. Y en este último caso, los hijos pasan por pactos particulares. *Y así, en la cópula de las Amazonas con sus vecinos, los padres por pacto tenían sólo los hijos varones, conservando las madres a las hembras.* (E. II-IV, 5, p. 104),

La cita de las amazonas no es casual, ni aleatoria y su uso retórico funciona como un ejemplo de la artificialidad del pacto que es contundente, pues expone cuestiones relacionadas al tiempo y lo eterno que son poco tratadas: las mujeres pueden mantener el dominio sobre su descendencia y tal acto permitirá que conserven y generen un lazo de protección y obediencia capaz de consolidar un régimen de gobierno. Esto es algo que la historia ha demostrado, en el pasado, con las amazonas; y que los relatos de los viajes han expuesto, en el presente de Hobbes, en América. Los pactos de sujeción entre hombres y mujeres en el estado de naturaleza pueden ser de *cohabitación* o sólo de *cópula, por un tiempo o para toda la vida*; y, si

un recién nacido es fruto de un pacto temporal, un pacto hecho por sólo el tiempo de la cópula, el destino de la criatura dependerá del cuerpo gestante. Las amazonas pactaban para procrear mujeres, restituyendo el dominio a los padres en el caso de los varones, alcanzando de esta forma legitimidad propia de un gobierno. Este régimen femenino se mantendría, a su vez, en relación de naturaleza con otros gobiernos, como se ve en el caso de Alejandro Magno o en el caso de las tribus de las que tiene noticia Raleigh, aspecto que explicaría la visión de Hobbes sobre una *nación de mujeres* en América. Es evidente, sin embargo, desde el inicio, que el propósito del filósofo inglés es explicar *cómo* los hombres obtienen la sujeción sobre su prole.

Esto último se retoma en *Leviatán* (1651/2019) bajo el párrafo *El dominio paternal: cómo se obtiene* del capítulo xx. Hobbes inicia el capítulo exponiendo que el *poder soberano* adquirido por la fuerza o aquel que es alcanzado por institución difieren en términos causales (el primero se elige un soberano por un miedo mutuo, en el restante hay un sometimiento a aquel a quien se teme), pero, especifica que “los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos” (Lev. xx-3, p. 190). Tanto el régimen por *adquisición* como el régimen por *institución* necesitan del consentimiento y, sin importar las relaciones causales, el efecto es el mismo: la soberanía, la *summa potestas*. Una vez esta es consolidada mantiene la autoridad y el derecho legítimo de gobernar. La exposición de las condiciones causales de la generación del *poder soberano de una república por adquisición* obliga a Hobbes a tratar el dominio paterno y despótico. Con ello, Hobbes llega a referenciar que, en el gobierno de la familia, existe un dominio primigenio que pertenece a la madre (e.g. *dominium matris est*). Lo que a su vez nos lleva, de vuelta, a reconocer la igualdad natural, pero, destacando ahora la cuestión de la guerra y el consentimiento subyacente a la diferencia de los sexos. En consecuencia, en esta instancia, estamos ante una de las escenas originarias de las formas de lucha en el estado de naturaleza; no hay manera de determinar las relaciones entre los sexos, en términos de dominación, sin pasar por la guerra:

Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se han equivocado al hacerlo. Pues no siempre hay tanta diferencia de fuerza o de prudencia entre el hombre y la mujer, como para que el derecho se dirima sin una guerra. En las Repúblicas, esta controversia es decidida por la ley civil, y en la mayoría de los casos (aunque no siempre) la sentencia favorece al padre, por la sencilla razón de que la mayoría de las repúblicas han sido erigidas por los padres, no por las madres de familia. (Lev. xx-4, p. 191, énfasis propio)

A propósito del dominio paternal, Sommerville indica que pensadores Patriarcalistas, tales como Filmer, sostienen que la legitimidad de un régimen se sustenta en que un “primer gobierno se ha creado por generación [Adán, por dar un ejemplo, ha dado a sus hijos la potestad de gobernar] y que todos los gobernantes posteriores derivaron su autoridad del primer gobernador por donación, sucesión o usurpación” (Sommerville, 1992, p. 71). Eva ha obedecido a Adán, como lo han hecho los hijos de sus hijos. Hobbes, en contra de esta lectura, señala que ni la generación, ni la procreación, son fuentes de soberanía. Ninguna legitima el dominio o sujeción de otro cuerpo: en el caso de la lucha entre hombres y mujeres tan sólo la guerra podría dirimir la controversia para posteriormente instituir una autoridad legítima basada en el consentimiento del súbdito. En contra del *pensamiento patriarcal tradicional* (Cfr. Pateman, 1998, p. 37) Hobbes ejecuta, de forma radicalmente diferente, un movimiento crucial: “dar un tratamiento a la familia como virtualmente idéntica al reino por conquista” (Sommerville, 1992, p. 71). Los efectos políticos de este tratamiento implican que, ante la diferencia de los sexos y la condición de igualdad de los cuerpos, *el derecho no se puede dirimir sin guerra [ut Dominium determinare possit sine bello]*. En consecuencia, la mayoría de las repúblicas han sido erigidas por los padres: aunque no siempre. La mayoría no son todas, lo cual significa que existen casos en que las madres de familia mantienen el derecho de dominio sobre sus hijos y que, por extensión, han salido victoriosas de la guerra logrando consolidar un *poder soberano por adquisición*:

Hallamos en la historia que las *amazonas* pactaron con los hombres de los países vecinos, a quienes recurrían para procrear, que los varones que nacieran serían devueltos, pero las mujeres permanecerían con ellas: en ese caso, el dominio de las mujeres pertenecía a las mujeres. Si no se ha hecho ningún contrato, el dominio pertenece a la madre (Lev. xx. 4-5, p. 191).



En *De Cive* (1642/2010) el vínculo entre la constitución de las formas de dominio en la familia, como formas incipientes de la autoridad o del poder estatal, también es expuesto. Allí de vuelta nos encontramos con el enunciado clave: “el dominio original sobre los hijos pertenece a la madre” [*Originale igitur in liberos Dominium, matris est*] (DCiv. IX-3, p.). No hace falta decir que el filósofo inglés no es un protofeminista, tampoco está abogando por instituir un gobierno de mujeres. Aunque, el hecho de que haya adelantado un tratamiento sobre el significado político de la paternidad patriarcal –sin contar la forma como vincula el contrato originario con el *dominio materno original*– hace de él un caso anómalo en su época. Esto se evidencia, una vez más, en la manera como las Amazonas ejemplifican la forma artificial del pacto y de la preservación de una forma alternativa de gobierno, un gobierno matriarcal:

Porque mediante pactos la madre puede disponer de su derecho como le plazca, como sucedía en otro tiempo entre las amazonas, que de los hijos habidos con sus vecinos les devolvían los varones y ellas se quedaban con las mujeres mediante pacto. Pero en el Estado, si se da un contrato entre hombre y mujer para cohabitar, los hijos que se engendren serán del padre, porque en todos los Estados, es decir, en los constituidos en régimen patriarcal, no matriarcal, el poder doméstico pertenece al varón [imperium domesticum viri est]; y ese contrato, si se hace según las leyes civiles, se llama MATRIMONIO. Pero si se trata de un mero concubinato, los hijos serán del padre o de la madre según lo que determinen las leyes civiles de los diversos Estados. (DCiv. IX. 6, p. énfasis propio)

Por supuesto que el propósito conceptual y político de Hobbes es demostrar que *el poder doméstico* pertenece al varón [*imperium domesticum viri est*]. Ahora, que ese *imperium domesticum viri* se exprese en una determinada forma de Estado que podemos denominar incluso en la actualidad como patriarcal no implica que para Hobbes otro tipo régimen no pueda ser erigido. Pues si “mediante pactos la madre puede disponer de su derecho como le plazca” (DCiv. IX. 6), resultado del dominio materno original, sumado a que “en el estado de naturaleza toda mujer que dé a luz se hace a la vez madre y señora [*simul & mater fit & Domina*]” (DCiv. IX. 3), es por completo factible, en consecuencia, enunciar que Hobbes aborda –a pesar de que sea brevemente– un gobierno matriarcal fundamentado en un vínculo de protección y obediencia. La imagen de las amazonas es pues la consideración de este gobierno femenino, una imagen que es compuesta desde las narraciones del pasado y a partir de la irrupción de América en el presente del siglo XVII, cuya relevancia radica en establecer una forma de gobierno diferente a los Estados constituidos en el régimen patriarcal: “*porque quien tiene el poder supremo no está obligado a las leyes civiles*” [*qui summum habent imperium legibus ciuilibus (...) non tenentur*] (DCiv. IX. 3). Un gobierno femenino que pelea en contra de sus enemigos, dispone de su prole a su arbitrio y que mantiene el *summo imperio*.

Con todo lo anterior, las bases teóricas del *pensamiento patriarcal tradicional* son refutadas por Hobbes, impugnación lograda gracias a que identifica la posibilidad de que un gobierno femenino instituya o conquiste una forma otra de gobierno. Mientras los contemporáneos del filósofo inglés sostienen que la familia, los vínculos de dominación entre hombres y mujeres, o entre este y sus hijos, son todos lazos naturales “Hobbes, en cambio, sostiene que la familia es una institución «artificial» y que el derecho del padre es puramente convencional o contractual, lo que en términos de Hobbes significa basado en la fuerza” (Pateman, 1998, p. 41). Esto no significa que el filósofo inglés no haga parte de las bases patriarcales del pensamiento moderno, ni que el contrato sea una forma libre de problemáticas que pueda ponernos a salvo de las lógicas de subordinación y sometimiento. Por el contrario, lo que es relevante en la impugnación hobbesiana es el mecanismo usado: el cuerpo como herramienta de lucha y fuente originaria de legitimación de gobierno, junto a la potencia de gobierno generada con otros cuerpos (en este caso, femeninos, gestantes o no gestantes) para alcanzar *otro* régimen de gobierno que no sea patriarcal. Sin olvidar, claro está, de que parte de la relevancia conceptual y de la función retórica de la imagen de las amazonas radica en que Hobbes debe dejar esta consideración abierta: otro tipo de gobierno puede ser siempre erigido. Puesto que, de esta concepción precisa en torno a la igualdad natural, la guerra y el consentimiento –formas de dominación latentes entre la diferencia de los sexos– surgen diversas formas de artificialidad, de vinculaciones políticas entre los cuerpos. Que llegara a ser otra la manera de interpretar la función retórica de las amazonas (una en la que se interpretase un rechazo a un gobierno matriarcal en forma análoga a

la lectura de las Amazonas en Spinoza) la argumentación hobbesiana en torno a la legitimidad del poder soberano y, en especial, en torno al consentimiento entre hombres y mujeres carecería de sentido. Debido a que los patriarcalistas, los escolásticos y demás pensadores monárquicos tendrían razón: el poder deriva en realidad de la autoridad adánica, de la naturaleza política del hombre o del derecho divino y no de la potencia singular de un cuerpo que consiente.

Como hemos venido resaltando, para *catecismo rebelde hobbesiano* la cuestión es por completo diferente. El carácter artificial de las leyes civiles no tiende a un *telos* único, unívoco, hacia el cual nos inclinamos naturalmente. Hobbes problematiza la justificación genética del poder paterno y, algo que nos interesará recalcar en las conclusiones, sus argumentos permiten poner a consideración las lógicas contractuales de las sociedades contemporáneas. Esto no deja de lado, ni resuelve, que el “patriarcado moderno es fraternal, contractual y [que este] estructura la sociedad civil capitalista” (Pateman, 1995, p. 39). Hobbes es, en efecto, uno de sus representantes. Pero, como lo menciona Susanne Sreedhar –con algunas de las no poco sugestivas pautas hermenéuticas que sigo en este trabajo–, el tratamiento del significado político de la paternidad patriarcal moderna permite ver que: “Hobbes “destrona” al patriarcado, incluso cuando valida formas existentes del mismo (...) [razón por la cual] el destronamiento filosófico del patriarcado y las jerarquías naturales por parte de Hobbes es al menos tan importante como su validación de instancias existentes de esas jerarquías” (2019, p. 628).

Consideraciones en torno al debate sobre el dominio original materno y su relevancia actual

Es posible comprender que América es, en términos retóricos, un espacio peyorativo resultado de su vinculación con el estado de naturaleza. La clara imagen de todos los tormentos donde la vida es “solitaria, pobre, asquerosa, bruta, y corta” (*Lev.* XII-9, p.). Aunque, tal y como lo constatan varios estudios, la imagen de América es un antecedente fundamental para Hobbes –Cfr. Evrigenis, (2014, pp. 216-224), Nyquist (2013, pp. 284-292), Wright (2004, pp. 71-72), Tully (1995, p. 73)–. Más allá de reconocer esta imagen como válida, mi intención ha sido demostrar que América y, como tal, la imagen que las Amazonas encarnan en la noción de una *nación de mujeres*, son parte de los antecedentes y del trasfondo vital que le permite a Hobbes desplegar varios de sus conceptos en los debates que sostiene en su época. El espacio americano no es para Hobbes exclusivamente una cuestión geográfica o espacial que es puesta al margen; es un horizonte abierto que le permite poner en discusión varias tradiciones con las que se ve enfrentado. Un claro ejemplo de ello es esta inquietante imagen monstruosa, la cual le permite formular argumentos persuasivos acerca de la legitimidad de un gobierno y del surgimiento de una soberanía, de una *summa potestas*.

Sobre las tradiciones con las cuales se enfrenta el filósofo inglés (Cfr. Mintz, 2010; Collins, 2005), junto a algunas indicaciones metodológicas acerca de la cuestión del género, Joanne Wright se ha manifestado de forma precisa. Su directriz interpretativa es fundamental: debemos tener presente que el debate feminista al momento de referirse al caso hobbesiano suele fracasar al situar históricamente sus lecturas en torno al género, pero, por otro lado, los teóricos políticos o los historiadores de las ideas políticas también lo hacen de forma rotunda pues, con muy pocas excepciones, no suelen dar dimensión alguna a la cuestión del género en sus lecturas contextuales (Cfr. Wright 2004, p. 78). Sin embargo, “las dinámicas de género son clave para comprender la crítica de Hobbes a la teoría política patriarcalista” y, de hecho, la cuestión de que “Hobbes escribiera en un período de mayor activismo femenino es significativo” (Wright, 2004, p. 78). Con activismo femenino, durante la crítica época de mediados del siglo XVII inglés, Joanne Wright está haciendo referencia a la salida en público de diferentes mujeres que alegan el poder de la profecía, de los sueños y suscitan la rebelión política: empujadas por su conciencia religiosa las mujeres desafían la autoridad real, aunque, como nos indica Wright, buscaban la salvación no la emancipación (2004, p. 100).

En el contexto de las luchas religiosas, la diferencia de los sexos fue un criterio clave mediante el cual se debatieron y pusieron en escena las diversas polémicas. De allí que la cuestión de la potestad sobre la infancia y su doctrina del *dominio original materno* fuese una cuestión decisiva para Hobbes; su teoría política se basó tanto en la refutación de las doctrinas de la jerarquía natural como en el rechazo a la práctica política de mujeres que proclamaban tener el don de la profecía y que reclamaban su salvación como

orientación política fundamental sin importar que tales reclamaciones implicaran la inestabilidad de las formas de gobierno o el surgimiento de la guerra civil. Como nos indica Wright, a pesar de que Hobbes no interpele de forma directa a Mujeres como Lady Eleanor Davies (mujer que profetizó la caída de Carlos I) o Elizabeth Poole (quien escribe un panfleto haciendo uso de los roles de género para justificar al rey y exhortar al ejército), y a pesar de que su finalidad sea proponer un aparato teórico que refute tales posiciones, el filósofo inglés decimos, propuso elementos conceptuales en su teoría política que estaban en contra de las posiciones machistas tradicionales de su época:

Los contemporáneos de Hobbes no encontraron en las Amazonas un ejemplo positivo de la autoridad femenina, algo que este sí hizo. De hecho, el tratamiento de las Amazonas sobre la infancia, incluyendo su recurso al infanticidio y el rehusarse a amamantar a los infantes masculinos, era expuesto con particular desprecio. También consideraron como antinatural la idea de que la mujer tomara las armas o que gobernara políticamente (Wright, 2004, p. 90).

El efecto paradójico en la formulación hobbesiana (efecto que es posible rastrear en otras instancias de su teoría política) radica en que hay una potencia política que se reconoce en el *dominio materno original* y que se justifica como algo factible, en el presente, con el ejemplo de las Amazonas, aunque, en simultáneo, se establezca un uso político de estas potentes disrupciones para legitimar el orden patriarcal moderno. En la teoría política hobbesiana se pone en tela de juicio la diferencia de los sexos como forma de jerarquización natural que justifique el sometimiento de la mujer por parte del hombre. No obstante, su propósito es proponer un soberano (que bien puede ser una mujer) que combata a cualquiera que pretenda cuestionar el orden establecido mediante la verdad revelada, la profecía o los sueños. El efecto paradójico no tiene como consecuencia inevitable la consolidación de un orden patriarcal, si tiene, de forma completamente diferente, la consecuencia de instituir un vínculo de obligación política y de la creación de un orden mediante el consentimiento. Vemos entonces que las Amazonas juegan entonces como una imagen retórica que deslegitima la acción de aquellas mujeres que proclamaban la conciencia religiosa como dispositivo político legítimo para instituir una autoridad o para participar en los reducidos espacios de la esfera política.

Es aquí donde podríamos identificar tres posibles usos políticos contemporáneos que podrían emerger de la conceptualización del *dominio maternal originario* a favor de las luchas feministas como formas de democratización del Estado y de garantía de los derechos a sujetos políticos históricamente excluidos. Consideraciones en torno al derecho al aborto, el enfrentamiento con las formas conservadoras que naturalizan los vínculos familiares y la formulación de una *teoría de la sexualidad* hobbesiana son elementos que pueden aportar a la construcción de una política pública (Sobre esto último, Cfr. Sreedhar, 2012 pp. 247-250). En las sociedades contemporáneas donde hay un retroceso en la legislación sobre el derecho al aborto, debemos hacer conciencia de la potencia y resistencia que implica el cuerpo, esto no en términos de una naturalización de un cuerpo gestante. Por el contrario, hablamos de una potencia y una resistencia en la creación soberana del derecho; la insistencia en torno a la idea de que es la mujer quien mantiene un *dominio* sobre su cuerpo e instar en destacar cómo los valores en torno a una renuncia o transferencia del derecho no se anulan en el momento de pensar en la maternidad en un sentido político. La puesta en riesgo que implica para la vida de una mujer el acto de procrear es precisamente uno de los más álgidos puntos en que podemos expresar la teoría de la resistencia en Thomas Hobbes.

Sobre el segundo aspecto me gustaría hacer mención a un hecho inmediato. En el momento en que escribo estas líneas, julio del 2023, Agustín Laje, autor argentino del libro *El libro negro de la nueva izquierda*, es alabado por los medios de comunicación colombianos por las conferencias dadas en el país tituladas “La batalla por las familias”. Tanto en el libro como en las conferencias hay un claro desespero en la búsqueda de impugnar los llamados dogmas del *progresismo revolucionario*. Y, la única manera de hacer esto, es mediante un reclamo e invocación de una noción de familia que naturaliza los roles entre hombres y mujeres. Ante la pregunta de un entrevistador, quien le señala ¿De qué manera está siendo manipulada la familia? (se sobreentiende y es implícita la idea de que esta manipulación corresponde a los discursos populistas de la izquierda), Laje responde:

●
●

Hay muchas formas [de manipular a la familia] como, por ejemplo, *demonizando la figura del hombre*. Claro la estructura familiar está constituida por la figura del hombre, por la figura de la mujer y por los niños que encuentran sus referentes significativos primarios en su madre y en su padre. Ahora, cuando yo te demonizo la figura del hombre como tal, te estoy descabezando la familia, cuando te digo que el hombre es un macho opresor, un patriarca y que la mujer tiene que generar una guerra contra el hombre para liberarse del yugo (que es el discurso que nos ofrecen todos los días los sectores progresistas), pues obviamente estás descabezando la familia.⁵ (Revista Semana 2023, 25 de julio, énfasis propios)

Como hemos visto en el apartado anterior, parece ser que Thomas Hobbes es un representante de los sectores progresistas. Y no porque *demonice* la figura del hombre, sino porque Hobbes sí nos indica que esta postura es patriarcal, que la mujer tiene que generar una guerra en contra de aquel que desee someterla y, por supuesto, porque *está descabezando a la familia patriarcal*. Thomas Hobbes destrona a aquel derecho divino que pretende dar legitimidad de gobierno por vía de la naturalización y, en efecto, *descabeza* toda noción de la familia donde la figura del hombre parece *naturalmente* destinada a gobernar a la mujer. La infancia no recibe sus referentes significativos de padre y madre: recibe el valor significativo del mundo que le rodea de aquel que tiene potestad y gobierno sobre aquese. Es claro, para mí, que Hobbes demoniza la idea de maternidad como destino natural de sometimiento, demoniza la idea de ser madre y la vincula como forma de opresión que, de alguna manera, es aceptada por el sujeto por el bien de su supervivencia. Y es en esta instancia donde el consentimiento juega un valor ético-político fundamental. Con Agustín Laje y con Thomas Hobbes vemos entonces que, si bien el valor semántico de los conceptos tiene desplazamientos temporales e históricos, los debates también permiten lecturas a contracorriente en donde se resucitan atávicas luchas por el significado y sentido del mundo social. En este caso, una lucha incesante por el valor y sentido de un *ocultado dominio materno original*.

Es en esta instancia donde el carácter radical y democrático de Thomas Hobbes (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023b) puede cobrar una potencia indómita. El desarrollo de una política pública basada en una teoría de la sexualidad hobbesiana. Más si tenemos presente que “El enfoque hobbesiano socava radicalmente la base moralista de mucho de lo que es ofensivo y poco atractivo en la ética sexual sin reemplazar los conceptos problemáticos por otros igualmente controvertidos” (Sreedhar, 2012, p. 256). En otras palabras, aunque el consentimiento, el carácter artificial y convencional del materialismo hobbesiano impliquen elementos problemáticos, con Hobbes es posible reconocer el sentido colectivo de un estatus moral sin que este sea reducido a manifestaciones naturalizadas del vínculo social. Las discusiones políticas y sociales sobre la función de la familia, el derecho al aborto, los vínculos de autoridad entre padres e hijos son todas temáticas que no deben ser tomadas como lazos cosificados o cosas dadas. Por el contrario, el estatus ético-político de cada una de estas temáticas debe apelar al significado que como cuerpo político brindamos al sentido de las relaciones con los otros.

Conclusiones

Eugenia Mattei ha mencionado que la importancia de América –en el caso de Nicolás Maquiavelo y, por extensión, para el caso del pensamiento político moderno– no funcionaría de forma estricta o reductiva como una relación entre una lógica de centros y periferias, sino, podríamos decir, como una conformación conjunta de un mundo histórico; conjunción, no exenta de violencia, de la que se emanan conceptos. La conquista de América “no configura un espacio excéntrico para la construcción de un centro, sino que *su emergencia (re)configura y origina el propio mundo moderno*” de tal manera que “la conquista de América es un hecho significativo no sólo para la geopolítica, sino también para las categorías filosóficas y teórico políticas” (2022, p. 4, énfasis propio). América no es sólo un hecho empírico de un descubrimiento o encubrimiento de un territorio ya que durante el siglo XVI y XVII emerge un horizonte significativo para la conformación de los conceptos teórico políticos de la temprana modernidad. América es un espacio en el que se configuran nuevos sentidos para el pensamiento, para la imaginación política.

⁵ Entrevista en línea: <https://www.semana.com/semana-tv/articulo/las-advertencias-de-agustin-laje-tras-el-cierre-de-sus-conferencias-por-colombia/202353/> y <https://www.youtube.com/watch?v=DTQy9STo5NI>



La relevancia de subrayar esto se establece al momento de discutir la forma cómo comprendemos estas constelaciones, en el momento en que discutimos los abordajes metodológicos e interpretativos de obras clásicas del pensamiento político que pueden conducirnos a conclusiones sesgadas acerca de nuestro presente. La relevancia de subrayar el horizonte de sentido e interpretación se expresa en la medida en que este puede configurar clausuras del sentido posible de la acción política. En palabras de Fernández Psychaux diríamos, por ejemplo, que: “la cristalización del vínculo entre soberanía y autoritarismo impide comprender cómo intervienen sus textos [aquellos de Thomas Hobbes] en la Inglaterra del siglo XVII” (2018, p. 19), tal cristalización implica entonces olvidar que “no fueron sólo los republicanos, sino también los monárquicos defensores del derecho divino de los reyes y de prerrogativas absolutas quienes fustigaron, o salieron a la caza, del *Leviatán*” (2018, p. 19). Olvidar, entonces, las implicaciones del *catecismo rebelde hobbesiano* no es ni más ni menos que dejar de lado las causas que provocaron el rechazo de las ideas del filósofo inglés frente a sus correligionarios y esto es olvidar que el rechazo “se produce porque [tales causas] habilitan inscribir a Hobbes en una tradición que piensa al poder en términos democráticos” (Fernández Psychaux, 2018, p. 19). Las causas que habilitan a interpretar a Hobbes en la tradición democrática no son otras que las que venimos analizando: la igualdad entre hombres y mujeres, la deriva posible y real de un régimen femenino, la lucha y el cuerpo que perpetua su deseo en términos colectivos (Cfr. Ramírez Beltrán, 2021, 2023b).

El pensamiento hobbesiano ha sido sometido (desde su surgimiento en el siglo XVII) a una cristalización del vínculo democrático latente entre soberanía y una *auctoritas* cuyos efectos de lectura son ampliamente conocidos y aceptados. Uno de sus efectos es aquel en que es posible leer a Agustín Laje como una actualización del pensamiento patriarcal y no poder acudir a Thomas Hobbes como herramienta de lucha. Por supuesto, ¿Quién diría que en estas luchas atávicas podríamos recurrir al filósofo inglés para encontrar respuestas para el combate? Estos efectos de una lectura de la cristalización van desde la insistencia en el individualismo posesivo en el estado de naturaleza, hasta la irrevocabilidad del poder supremo sin importar las condiciones de gobierno. De acuerdo a la función retórica de las Amazonas, la cual hemos venido exponiendo, varias de estas premisas deberían ser re-evaluadas, por lo menos, deben ser puestas en suspensión de juicio para comprender la manera en que los conceptos políticos de la temprana modernidad afectan nuestro horizonte contemporáneo. Sobre esta tarea se han abocado ya varios investigadores (Cfr. Limongi, 2009; Frost, 2008; Fernández Psychaux, 2018A; Sreedhar, 2010; Martel, 2007).

REFERENCIAS

- Collins, J. R. 2005. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford University Press, USA.
- Curtius Rufus, Quintus. 1794 De la vida y acciones de Alexandro el Grande. Traducción de Mateo Ibañez de Segovia y Orellana Madrid: Ramón Ruiz.
- Curley, E. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Hackett Publishing.
- Evrigenis, I. D. 2014. *Images of anarchy: the rhetoric and science in Hobbes's state of nature*. Cambridge University Press.
- Fernández Psychaux, D.; y, Mattei, E. 2023. Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes: resistance between desires and movement. *Nicolas Machiavel et Thomas Hobbes: la résistance entre les désirs et le mouvement*. En: *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, (19).
- Fernández Psychaux, D. 2018a. The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism. *Theory & Event*, 21(3), 652-672.

Fernández Peychaux, D. 2018b. El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 20(39), 535-557

Frost, S. 2008. *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press.

Green, Karen 1994 Christine De Pisan and Thomas Hobbes. En: *The Philosophical Quarterly* 44 (177) pp. 456-475. DOI: <https://doi.org/10.2307/2220245>

Guillot, C. 1961 *Negros rebeldes y negros cimarrones*, Buenos Aires: Fariña, 1961

Hirschmann, N. J.; y Wright, J. H. 2012. Hobbes, History, Politics, and Gender A Conversation with Carole Pateman and Quentin Skinner, pp. 29-52. En: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Penn State Press.

Hobbes, Thomas. (1640/1928) *The Elements of Law: Natural and Politic*. Editado por Ferdinand Tönnies. Routledge: Cambridge. [E.]

Hobbes, Thomas. 1642/2010 *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Traducción y prólogo de Andrés Rosler. Buenos Aires: Hydra. [DCv.]

Hobbes, Thomas. 1651/2019 *Leviatán*. Traducción de Carlos Balzi. Colihue Clásica: Buenos Aires. [Lev.]

Limongi, M. I. 2009 *O Homem Excêntrico. Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. Ediciones Loyola.

Malcolm, N. 2002. *Aspects of Hobbes*. Clarendon Press.

Mattei, Eugenia. 2022 *Prólogo*. En: La mirada de Maquiavelo Un ensayo desde la historia intelectual de Sandro Landi. Editorial Eudeba: Buenos Aires.

Martel, J. 2007. *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a radical democrat*. Columbia University Press.

Mintz, S. I. 2010. *The hunting of Leviathan: seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.

Nyquist, M. 2013. *Arbitrary Rule: Slavery, Tyranny, and the Power of Life and Death*. University of Chicago Press.

Ordóñez de Ceballos, Pedro 1942. *Viaje del mundo*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Raleigh, W. 1848. *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana: With a Relation to the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards Call El Dorado), Etc. Performed in the Year 1595* (No. 3). B. Franklin. https://books.google.com.ar/books?id=j4MMAAAIAAJ&pg=PR79&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

Ramírez Beltrán, Julián Alberto 2021, "Potentiae y felicitas en Thomas Hobbes : una lectura materialista sobre el poder soberano," Repositorio Digital Institucional Facultad de Ciencias Sociales-UBA, consulta 25 de julio de 2023, <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/3828>

●
●

Ramírez Beltrán, J. A. 2022. Imagen y democracia en Thomas Hobbes: Anotaciones sobre la teoría de la representación. En M. P. de Büren, S. Fernández Bouzo, E. Mattei Pawliw & F. Ramírez Llorens (Comps.), *Tiempos dislocados: investigadores en formación y producción en la era prepandémica* (pp. 25-54). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales–CLACSO. <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/3269?download=3206>

Ramírez Beltrán, J. 2023a. Una imagen en torno al cimarronaje. La cuestión de la obligación política. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*. En prensa

Ramírez Beltrán, J. 2023b. El *Indómito* cuerpo del Leviatán. Notas sobre la democracia en Thomas Hobbes. *Perseitas*, 11, 185–223. <https://doi.org/10.21501/23461780.4461>.

Revista Semana. 2023, 25 de julio. Así fue la conferencia de Agustín Laje en Bogotá | Videos Semana [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=DTQy9STo5NI>

Ruiz Tresgallo, S. 2021. La posesión de lo indómito: la construcción imaginaria de América en la iconografía y la cartografía del siglo XVI. ILCEA. *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, (43).

Schochet, G. J. 1967. Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature. *Political Science Quarterly*, 82(3), 427-445.

Schochet, Gordon. 1975 *Patriarchalism in political thought : the authoritarian family and political speculation and attitudes, especially in seventeenth-century England*. Basic Books.

Skinner, Q. 2010. *Hobbes y la libertad republicana*. Universidad Nacional de Quilmes.

Sommerville, J. P. 1992. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*. Bloomsbury Publishing.

Sreedhar, S. 2010. *Hobbes on resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge University Press.

Sreedhar, Susanne. 2012. Toward a Hobbesian Theory of Sexuality. En: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Ed. Hirschmann, N. J.; y Wright, J. H., pp. 242-259. Penn State Press.

Sreedhar, S. 2019. The Curious Case of Hobbes's Amazons. *Journal of the History of Philosophy*, 57(4), 621-646.

Tardieu, Jean-Pierre. 2023. «Des amazones noires chez les marrons de Carthagène des Indes vers 1586-1587 : un héritage africain», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Publicado el 08 octubre 2020, consultado el 03 julio 2023. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/82367>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.82367>

Wright, J. H. 2004. *Origin Stories in Political Thought: Discourses on Gender, Power, and Citizenship*. University of Toronto Press.

Zugasti, M. 2005. Épica, soldadesca y autobiografía en el “Viaje del Mundo” (1614) de Pedro Ordóñez de Ceballos. In *Actas del Congreso «El Siglo de Oro en el nuevo milenio»*, Pamplona, Eunsa (Vol. 2, pp. 1781-1812).