

esta dimensión de «suspensión de garantías legales», tendría algún sentido no espurio la aplicación a las fronteras del término «tierra de nadie»? Podría parecer que sí, pues en un territorio sin ley todos perderíamos nuestra condición de persona, de agentes protegidos por derechos, y así sería una tierra de nadies anónimos en los que todos ven igualmente negados sus derechos, su individualidad y hasta su identidad personal. No obstante, también en este contexto creo que la interpretación de las fronteras como «tierra de nadie» obra a favor de la dinámica del poder, ocultando algunas de sus características importantes. Que las fronteras amuralladas generen entornos que crean algunos «nadies» sin derechos es muy diferente a decir que estas fronteras en sí son «tierras de nadie», pues ni todos los agentes implicados en el funcionamiento de estos dispositivos son «nadies», ni las fronteras en sí son meros residuos no intencionales de dinámicas independientes, al modo de *situaciones de nadie* sobre las que ningún agente tenga control explícito o responsabilidad directa. Defender esto último sería caer en el naturalismo no-intencional neoliberal que tanto Campillo como Brown condenan, pero que tanto favorece, precisa-

mente mediante su ocultamiento, al ejercicio del poder opresor de nuestros gobiernos. Las fronteras son dispositivos diseñados por agentes concretos, con el apoyo explícito e incluso con la colaboración activa de ciudadanos particulares, que responden a intereses concretos y políticas específicas de estos agentes. Las fronteras tienen en todos los sentidos rigurosos poseedores, organizadores y responsables, y aplicar a estos dispositivos el concepto de «tierra de nadie» es absolverlos de las graves responsabilidades que estos dispositivos tienen en las muertes de miles de personas y en los agudos sufrimientos de muchos más. Es cegarnos ante las intencionalidades y la agencia que fundamentan estos amurallamientos fronterizos. Por lo tanto, también en el caso de esta segunda dimensión del amurallamiento fronterizo, la dimensión de la agencia y sus buscadas vulneraciones de los derechos humanos, los agudos análisis de Brown nos permiten ver dinámicas que el uso impostado que nuestros gobiernos hacen del concepto de «tierra de nadie», aplicado a sus fronteras amuralladas, pretende ocultar.

Francisco Blanco Brotons
(Instituto de Filosofía, CSIC)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/282611>

AGRA ROMERO, María Xosé (2016): *¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad.*, Santiago de Compostela: USE Editora.

Nos encontramos ante un pormenorizado análisis del problema de la justicia en las democracias contemporáneas. María Xosé Agra realiza una reflexión compleja sobre el problema de relacionar justicia e igualdad. Arranca de la tragedia de Esquilo, la *Orestia*, en la que se representa la dificultad de mantener la venganza como permanente

forma de resolución de conflictos entre los hombres. Ese comienzo tiene la virtud de situarnos en la dificultad intrínseca a la idea de hacer justicia. Pero, además, al aludir a la tragedia de Esquilo, Agra no olvida a Clitemnestra. Es precisamente este personaje el que le sirve para introducir el distinto trato que comienzan a sufrir las mujeres cuando

de hacer justicia se trata. De ahí el título: *¿Olvidar a Clitemnestra?* La *Orestíada*, no acaba propiamente en tragedia ya que se da una salida a la espiral de violencia, a esa revancha y venganza pre-políticas, con el tribunal del Aerópago, un jurado que vota para dar sentencia siguiendo el modelo de los jurados: argumentación verbal y votos. Con ello, se da salida y reconciliación. Así se va produciendo un asentamiento de la democracia.

El objetivo del libro, nos dice la autora, es: “rastrear las dimensiones, las conexiones de la justicia y la igualdad, su articulación en la justicia social y política” (p. 23) Objetivo que se va concretando teniendo muy presente esa genealogía de la justicia en la tragedia griega. Para María Xosé es el tránsito de una cultura oral a otra escrita la que permitirá el desarrollo de un tipo de derecho griego y es esa contraposición la que sitúa los problemas de justicia de nuestro presente en una perspectiva pragmatista que enlaza con la tragedia griega más que con Platón. Agra está interesada en retener ese sentido oral de la ética y de la justicia pragmatista, la relación de la justicia con el *oír*, el *escuchar*, que remite a los conflictos, a las contradicciones, a la acción, en definitiva, a la pragmática.

Pero, la resolución del conflicto en la *Orestíada* lleva a la condena de Clitemnestra. Ese es un punto que la autora considera crucial. ¿Por qué se la condena? ¿Por qué se absuelve a Orestes de un crimen equivalente? ¿Qué es lo que hace a este personaje tan fascinante para el feminismo del siglo XX, como ha sido el caso? La exhaustiva búsqueda de respuestas a estas preguntas, lleva a la autora a adentrarse tanto en las diferentes interpretaciones de la tragedia de Esquilo, (D.D. Raphael, M. Nussbamb, Vidal Naquer, Loreaux) como en la repercusión que la figura de Clitemnestra ha tenido en el

feminismo contemporáneo (Koma, Begen, Maraini, Bruckner, Kennelly). Agra considerará que, más que reivindicar un supuesto orden femenino, los escritos del feminismo sobre ella, a lo que propenden es a no olvidarla.

Según Agra, la justicia aparece en esa tragedia como “articuladora de varios ejes”: 1.- Una justicia que, frente a la venganza, no se base en que “reciba el que obró”, sino que se sustituya por un tribunal que escuche a las partes en conflicto. 2.- Aparece, también, redimensionando familia y polis. 3.- Reordenando las relaciones entre los sexos, y 4.- estableciendo los límites de la guerra y de la familia. Lo que también quiere destacar, al ponderar la figura de Clitemnestra, es la importancia de las madres para la política porque el duelo de las madres representa un peligro para la ciudad tanto por mantener la memoria de las víctimas como por poder expresar el duelo.

A partir de aquí, el libro plantea la cuestión de la justicia distributiva que es abordada por Agra en el tercer capítulo, en el cual se propone: “explorar las dimensiones y giros de la justicia, rastreando su conexión con la igualdad” (p. 85). Ella parte de Aristóteles hasta llegar a J. Rawls. Diferencia entre la justicia pre-moderna y la moderna, sin embargo, su objetivo no es realizar una historia de la justicia sino mostrar la articulación entre justicia e igualdad, aunque haga referencia a esa historia.

La autora destaca la importancia que tuvo Babeuff al introducir la noción clave de la justicia distributiva moderna, al no reclamar justicia en función del estatus político o social sino del estatus moral, del igual valor humano. Por lo que la justicia distributiva entra propiamente de la mano de la igualdad. Se pone de manifiesto que la igualdad política y los derechos legales son insuficientes si existen desigualdades

económicas. No obstante deja clara la relevancia de J. Rawls al haber sido capaz de explicitar los axiomas morales básicos, dar una definición bien formada de la justicia y aportar una comprensión más sofisticada de los principios de la justicia distributiva. Una teoría en la que la libertad toma prioridad sobre la distribución de bienes económicos y sociales. También señala que, en los últimos debates, puede constatarse un cambio hacia la igualdad política desde la igualdad económica, o, por expresarlo con otro lenguaje, desde la redistribución al reconocimiento.

Pero lo que considera más relevante es que se entienda la justicia distributiva relacionada con la estructura básica, es decir, con un esquema unificado de instituciones que puede mantenerse a lo largo del tiempo. Ese carácter estructural de la justicia distributiva que va más allá de lo económico porque se ve la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Por lo que se articula en torno al igual valor humano, igualdad moral básica frente al utilitarismo. Dicho esto, la autora es, sin embargo, consciente de que al final se entiende la justicia distributiva como justicia social que incide en la distribución económica.

La precisión técnica y conceptual de Agra va acentuándose a medida que se adentra en clarificar la justicia política así como la exposición de las críticas al modelo distributivo. Se va a centrar en la forma de resolver los conflictos, buscar el significado de ese “oír a la otra parte”. Gran conocedora de la obra de J. Rawls, es autora de *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática* (comp. 1985), Agra discrepa de la interpretación que Fleischcker hace de este autor, porque considera que es el modelo del proceso legal y no tanto el modelo matemático el crucial en él. La discusión interpretativa de Rawls le lleva a destacar cómo éste pone el énfasis en el

procedimiento. El razonamiento público de “oír a la otra parte”, remitir a razones de la otra parte en la posición original y al tribunal de la razón pública. A partir de este análisis, expone otras concepciones, como la de A. Sen o la de Hampshire y compara propuestas alternativas.

Le interesa a la autora proseguir con la justicia política y las conexiones entre justicia y democracia, lo cual le lleva a considerar que el problema no es tanto indagar en qué es la justicia sino cuales son y cómo se identifican las injusticias. Para ello, fija su atención en H. Pitking quien establece la justicia como la clave de la relación entre privado y público. Por una parte, considerando el cambio del yo al nosotros, del hombre económico al ciudadano, del yo quiero al yo tengo derecho; y, por otra, al convertir en un problema público los problemas que los oprimidos sufren en privado. Mujeres y pobres son paradigmáticos en este caso. La justicia remite a la escucha y entra en el campo de la acción política.

Agra dedica bastante extensión a tratar la crítica al modelo distributivo de la justicia, que entiende que se da en dos direcciones: 1) una es el dejarla en un segundo plano por entronizar la idea de bien, una cuestión que fue básica en el debate entre liberales y comunitaristas, y 2) otra, en tomar la estructura básica, a la que se refería Rawls, de manera más amplia y, por lo tanto, seriamente. En palabras de Iris M. Young, “se trata de poner de relieve que el problema son las injusticias”, de ahí que sean las condiciones institucionales, no de preferencias o concepciones del bien de los individuos o los grupos, lo que interesa destacar. La crítica reenvía a esa dominación estructural que impide que la gente participe en la determinación de sus acciones. Por eso, la justicia es definida como la eliminación de la dominación y la opresión institucional.

El debate en torno al paradigma distributivo por parte de Rawls, Young, Fraser o Nussbaum se describe de manera pormenorizada. Haciéndose eco de la crítica de Ann Philips, con la que Agra parece estar más de acuerdo, enlaza con la de Iris M. Young y Nancy Fraser, y destaca que: “la cuestión no es si los individuos tienen el mínimo necesario para la elección (o sea las capacidades básicas para llevar a cabo un funcionamiento) sino si su posición en las jerarquías sociales y políticas determinan sus elecciones en formas desiguales.” (p. 134).

En estas críticas, se señalan varias vías de fuga desde el paradigma distributivo, lo que lleva, por ejemplo, a M. Nussbaum, a la cuestión del derecho de los animales; a I.M. Young, y K. Warren a la justicia medioambiental. O, a la ecofeminista, V. Shiva, a destacar la lucha por la supervivencia, para desembocar en el problema de la pobreza y su planteamiento desde la justicia. La crítica al modelo redistributivo significa, pues, una ampliación y un giro político. Luchas por la redistribución pero también por el reconocimiento. El foco va a ponerse en las injusticias y en sus fuentes. Ese giro político conlleva también abordar las relaciones y conexiones entre justicia y democracia.

Agra no pretende otra cosa que atender a los términos del debate tras el giro político porque éste pone de relieve que hay otros focos de injusticia, como son las relaciones estructurales de poder, la hegemonía discursiva o la cultura. Como conclusión, sostiene que: “retener la idea de que lo que significa reconocer al otro como igual reenvía, más que a la libertad o al conflicto entre libertad e igualdad, a que libertad e igualdad se entretejen en el marco de la justicia democrática. Tratar de reconocer al otro como igual requiere oír, escuchar sus voces, que se disponga de presencia, de representación, de participación pública.” (p. 145)

Se percibe a lo largo de todo el recorrido la necesidad de un cambio de imagen de la justicia en la medida que se demandan cambios en el imaginario social y político. Es por eso que, en la última parte del libro, la autora aborda el giro cultural en la justicia, introduciendo en el debate la novedad de la justicia respecto de los grupos minoritarios. Se adentra en el paradigmático caso Sha Bano y en las tensiones, dilemas y colisiones entre feminismo y multiculturalismo. La judicialización de los problemas en torno a dos cuestiones, el pluralismo legal y la defensa cultural, la cuestión de las minorías dentro de las minorías, el papel de las relaciones de filiación y afiliación, del derecho de familia y de las leyes personales, de los dilemas y colisiones que generan.

El punto de partida es considerar que la democracia, para el pensamiento liberal, es la legitimación política de los números grandes, en concreto de las masas. Cuando una mayoría se considera amenazada pasa a ser lo que Appadurai llama una “identidad predatoria”. Remite al sentimiento de pureza que se ve frustrado por la existencia de lo pequeño. Para analizar el problema, le sirve el análisis del caso Shah Bhano, un caso que se da en una sociedad, que ha pasado de una constitución laica, con defensa del pluralismo religioso, a otra en la que lo patriótico es lo hindú,

Agra pone de relieve este análisis porque se trata, según Appadurai, de “uno de los dramas jurídicos más publicitados de India tras la independencia, enfrentó al Estado y al poder judicial, a hindúes y musulmanes, a feministas entre sí, a tradicionalistas y laicistas. También creó una oposición profunda entre los intereses de las mujeres y los de las minorías” (p. 161). Agra refiere gran parte de la polémica entre diversos autores que han analizado el tema. Además de Appadurai, M. Nussbaum y Seyla Benhabib.

Lo que tuvo de especial este caso es que el Presidente del Tribunal Supremo de la India, le otorgó a Sha Bano la manutención tras su divorcio, amparándose en el código penal. Sin embargo, en la sentencia añadió un comentario sobre que el sistema islámico era muy injusto con las mujeres y que ya era hora de que la nación fijara un código civil unitario. El resultado de la controversia fue que el gobierno de Gandhi introdujo la “Ley de las mujeres musulmanas”, en 1986 (protección después del divorcio). Así, el caso Shah Bhano se convirtió en pretexto para el fundamentalismo hindú, que quería marcar su supremacía y relegar a los ciudadanos musulmanes a ciudadanos de segunda clase. Para Agra, este caso plantea la cuestión de cómo intervenir mejor en un contexto donde los temas de igualdad sexual se utilizan para promover el odio entre diferentes comunidades. Así, para las feministas indias no se trata de un debate normativo sino de un debate unido a un contexto político particular. Por lo que se puede concluir que, no es tanto la cultura lo que comporta el trato desigual de las mujeres, como determinadas interpretaciones de la tradición cultural.

Por ello, la postura que sostiene Agra, en la estela de Ann Philips, sería: lo que hay que lograr es formular políticas fuertes de igualdad sexual, que no caigan o alimenten los estereotipos culturales intentando redefinir los discursos de modo que no vayan unidos a proyectos de superioridad racial o cultural. Los problemas son, pues, de acción política y éste es el verdadero reto.

El libro se cierra con el debate sobre la familia, en relación a la justicia y a la democracia. Entiende que se muestra este debate desde las críticas feministas a Rawls. En concreto, critican la dicotomía privado-público y que la familia se considere algo natural (Susan Moller Okin, Nussbaum, Iris M. Young, Nancy Fraser y Seyla Benhabib,

o Geneviève Fraisse). Agra se hace eco de la amplia discusión al respecto y opta por una alternativa que tenga primordialmente la actitud de escuchar a las mujeres. Sus capacidades no tienen tanto que ver con aspectos intelectuales sino con aspectos de subsistencia y básicos, no ser maltratadas.

Concluye aclarando que el Giro cultural de la justicia responde a un nuevo impulso propiciado por un movimiento a favor de remover las desigualdades que atañen a grupos oprimidos. Pero, aunque el multiculturalismo entronca con la onda igualitaria, en muchas cuestiones no encaja bien con el feminismo ni toma en cuenta las desigualdades intra-grupos. Agra insiste en considerar que subyacente a todos estos debates está la idea de que la familia en los Estados actuales, con o sin pluralismo legal y no sólo en relación con grupos religiosos es en donde se juega, en buena parte, la justicia y la igualdad sexual: “Remover las jerarquías injustas, evitar el daño y promover la igualdad, teniendo como núcleo normativo el ser tratados como iguales” (206) ello no nos conduce a “círculos viciosos” o a la “circularidad entre justicia y democracia”, considera Agra, sino a que “deberíamos imaginar maneras de transformar en espiral virtuosa lo que tiene apariencia de círculo vicioso”,(p. 206), según afirmó N. Fraser.

María Xosé Agra Romero, Catedrática de Filosofía Política en la Universidad de Santiago de Compostela, con un amplio curriculum investigador en filosofía política y feminismo, ha logrado una excelente reflexión sobre justicia e igualdad. La precisión conceptual y la notable claridad expositiva, en un tema de enorme complejidad, además de el “no olvidar a Clitemnestra”, hacen altamente recomendable el libro.

Neus Campillo
(Universidad de Valencia)