

Carole Pateman

El contrato sexual

FILOSOFÍA POLÍTICA
PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

FILOSOFÍA POLÍTICA

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

87

Carole Pateman

EL CONTRATO SEXUAL

*Introducción de
Maria-Xosé Agra Romero
Traducción de M.^a Luisa Femenías,
revisada por Maria-Xosé Agra Romero*

*La presente obra ha sido editada
mediante ayuda del Instituto de la Mujer*

 ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

El contrato sexual / Carole Pateman ; introducción de María-Xosé Agra Romero ; traducción de M.^a Luisa Femenías, revisada por María-Xosé Agra Romero. — Barcelona : Anthropos ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1995

XVI p. 319 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 87. Serie Filosofía Política)

Tít orig.: *The Sexual contract*, Cambridge : Polity Press ; Oxford : Basil Blackwell
ISBN 84-7658-462-8

1. Contrato social - Crítica feminista 2. Estado - Teorías - Crítica feminista
3. Mujeres - Condiciones sociales I. Agra Romero, M.^a Xosé, int. y rev. II. Femenías, M.^a Luisa, trad. III. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México)
IV. Título V. Colección
321.01:396

Título original: *The Sexual Contract* (Polity Press / Basil Blackwell, Cambridge/Oxford, 1988)

Primera edición en Editorial Anthropos: 1995

© Carole Pateman, 1988

© Editorial Anthropos, 1995

Edita: Editorial Anthropos, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa, México

ISBN: 84-7658-462-8

Depósito legal: B. 2.042-1995

Fotocomposición: Seted, S.C.L. Sant Cugat del Vallès

Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

INTRODUCCIÓN

No pasa inadvertido que en la actualidad buena parte del debate teórico-político académico gira en torno a los límites y concepciones del liberalismo. En este contexto de discusión cobra especial interés la aportación teórico-crítica feminista, en la medida en que se plantea la necesidad de la plena y efectiva incorporación de las mujeres al espacio público-político de la ciudadanía y de la democracia. Ahora bien, según el diagnóstico de las causas o razones de la no inclusión de las mujeres o de su exclusión del ámbito público, la teoría liberal aparecerá como un aliado teórico y práctico o, por el contrario, como el oponente principal. Dicho de otro modo, la teoría feminista somete a revisión los conceptos centrales de las líneas principales de la filosofía social y política, entre las que destaca el liberalismo. La cuestión es si feminismo y liberalismo son compatibles. La respuesta dependerá, en gran parte, de la comprensión de la especificidad de la perspectiva feminista y del balance final de la revisión de las tesis y conceptos básicos de la teoría liberal. Este libro de Carole Pateman que aparece ahora en versión castellana representa, justamente, un magnífico ejemplo de la contestación teórica que desde la crítica feminista se dirige a la teoría liberal. Nos encontramos ante una aproximación a los problemas de la ciudadanía y la

democracia que adopta un específico punto de partida teórico, a saber: la importancia política de la diferencia sexual.

En la introducción a *Feminist Challenges* (1986) —una compilación de artículos que nos ofrece una visión de la contribución del feminismo australiano— bajo el título «The theoretical subversiveness of feminism» Carole Pateman presenta los aspectos más destacables de lo que supone adoptar una perspectiva distintivamente feminista en la investigación teórica —referida en este caso al ámbito de la teoría o filosofía social y política— y que podemos abordar aquí de manera sumaria. La idea central a tener en cuenta es que la diferencia sexual tiene significación teórica y práctica, tiene relevancia política y, partiendo de ello, el objetivo no puede ser otro que desarrollar formas adecuadas de crítica, desde una perspectiva específica, propia, que permita la transformación de la filosofía social y política. La idea de que la diferencia sexual es relevante arroja nueva luz sobre la tradición, de ahí que sea necesaria una relectura y reinterpretación de los textos clásicos ya que, una vez adoptada esta perspectiva, los clásicos «no pueden ser leídos como nos habían enseñado a leerlos». La tradición occidental del pensamiento político y social tiene que revisarse desde esta óptica y, por tanto, atender a: de qué manera se leen las obras de los teóricos, qué obras son consideradas importantes, por qué se excluyen los trescientos años de historia del feminismo. Junto a estas cuestiones también se apunta la necesidad de examinar los conceptos centrales y los problemas tradicionales: consentimiento, poder, igualdad de oportunidades, justicia..., así como la incorporación de nuevos temas y problemas suscitados, generalmente, por el movimiento feminista. La tarea de reconstrucción constituye una parte esencial, imprescindible, en la que viene a coincidir —aun desde posiciones diferentes— el quehacer feminista. Su objetivo no es poner de manifiesto o denunciar única y exclusivamente el sexismo; se trata, más bien, de profundizar en el entramado teórico-conceptual. Dos aspectos que resalta Pateman no pueden ser pasados por alto. En primer lugar, la necesidad de la teoría para el feminismo, de una relación productiva y no separatista entre ambas: ni se puede volver la espalda al pasado, a los clásicos, ni a los métodos. La relación con la historia, con

la teoría y la metodología debe llevarse a cabo desde una forma adecuada de investigación feminista. Quiere esto decir, en segundo lugar, que ésta debe diferenciarse del trabajo teórico que se refiere a las mujeres y los problemas de mujeres, a los «temas de mujeres», y debe afrontar una tarea teóricamente innovadora que marque las diferencias con las cuestiones y contextos convencionalmente suscitados por los filósofos sociales y políticos.

El punto fundamental, que afecta a la filosofía social y política en particular, tiene que ver con la ortodoxia sobre el objeto de investigación y con el cuestionamiento, desde una perspectiva feminista, de la construcción (doméstico) privado-público. En este ámbito teórico y académico se aprecia una mayor resistencia a la argumentación feminista (tanto si se trata de teóricos conservadores o radicales, de liberales o de socialistas), dado que convencionalmente concentra su objeto de estudio e investigación en el mundo masculino público, el mundo universal del individualismo, los derechos, el contrato, la razón, la libertad, la igualdad, la ley imparcial y la ciudadanía. Mientras que —como Pateman quiere subrayar— la teoría ha sido construida «dentro de la división sexual entre las esferas pública y privada», los teóricos sólo se ocupan de la esfera pública, no suelen, o son incapaces de, reconocer que ésta gana su significación y significado en contraste con y en oposición a, el mundo privado de la particularidad, la sujeción natural, la desigualdad, la emoción, el amor, la parcialidad. La esfera privada es vista como la esfera natural, como el fundamento de la vida social y política y, por tanto, no susceptible de investigación teórica. Se ignora, o se oculta, que ambas esferas cobran significado una de la otra, que ambas están estrecha y complejamente relacionadas, que ambas forman parte de una misma construcción. Desde una perspectiva feminista lo privado y lo público, lo social y lo político tienen que ser reconceptualizados. La diferencia sexual no es irrelevante como tampoco lo es la subordinación de las mujeres, más bien todo lo contrario: ambas son centrales en la construcción de la moderna teoría política. La tesis de Pateman es, precisamente, que los teóricos sociales y políticos operan con categorías patriarcales y, en concreto, insiste en que: «uno de los legados del pasado más im-

portante y complejo para el feminismo es la construcción de un "individuo" universal dentro de la distinción privado-público». El examen crítico de este legado va a ocupar buena parte de su interés, incluso podríamos decir que constituye su interés primordial. Si lo privado y lo público tienen que ser reconceptualizados, el «individuo universal» no lo ha de ser menos, puesto que de su análisis se deduce que sólo los varones son individuos, portadores de derechos y libertades. La diferencia sexual marca la línea divisoria entre libertad y subordinación.

Las líneas presentadas en su introducción sirven de hilo conductor para examinar EL CONTRATO SEXUAL, un buen ejemplo, como indicábamos, de lo que significa adoptar una perspectiva feminista en la investigación teórica. Carole Pateman despliega aquí todo el potencial innovador, crítico y productivo de la teoría feminista, tras haber desarrollado antes en dos libros *Participation and Democratic Theory* (1970) y *The Problem of Political Obligation* (1985) una aproximación más ortodoxa o convencional, como ella misma señala en el Prefacio. Ciertamente, la obra que ahora nos ocupa es su primer libro feminista, sin embargo, no es su primer trabajo en esta perspectiva sino, digamos, su producto más elaborado. Había publicado ya con anterioridad diversos artículos en los que su preocupación por la teoría democrática y las condiciones sociales para la democracia, así como su relectura de los textos clásicos (Locke, Rousseau, J.S. Mill...), respondían a una clara y cada vez mayor implicación en el argumento feminista, entre ellos: «The Disorder of Women': Women, Love, and the Sense of Justice» (1980), «Women and Consent» (1980), «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy» (1983), «Feminism and Democracy» (1983), por citar algunos, y que forman parte, junto con otros posteriores, de la recopilación de sus publicaciones entre 1975 y 1988 recogidas en *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory* (1989), en las que se puede ver el curso de su interés teórico y la anticipación de algunas cuestiones que van a ser abordadas de un modo más sistemático en EL CONTRATO SEXUAL. Aquí ofrece una reconstrucción de la historia del pensamiento político moderno en la que están presentes no sólo las obras de autores como: Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant..., sino también se incluyen textos

no siempre reconocidos como los de M. Wollstonecraft o el de W. Thompson, *Appeal of One Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and thence in Civil and Domestic, Slavery* (1825). No es éste, no obstante, su único mérito. Resulta encomiable, además, su conexión con los problemas del feminismo contemporáneo y con la pregunta por el significado que tienen para las mujeres la libertad, la igualdad, la ciudadanía y la democracia.

Así, el estudio que desarrolla en este libro, representa una relectura de los textos y autores clásicos de la tradición del contrato social pero, como es obvio, no se trata de un mero ejercicio académico. El tomar como objeto de investigación esta tradición tiene una gran importancia, el contrato social va unido a la génesis de la construcción política moderna y —no menos importante— sigue siendo teóricamente atractivo en nuestros días en los que se habla de una revitalización del contractualismo. La autora marca asimismo las diferencias con los críticos de la teoría liberal contractual, a saber, la crítica marxista, pues en su argumentación sobre las desigualdades y en sus objeciones al contractualismo, no hay tampoco cabida para el argumento feminista. Pateman intenta, bastante satisfactoriamente, mostrar a lo largo de los diversos capítulos que el eslogan revolucionario «Libertad, Igualdad y Fraternidad» es el resultado del dispositivo puesto en marcha por los teóricos políticos del siglo XVII al afirmar que todos los hombres nacen libres e iguales en el estado de naturaleza. El potencial revolucionario de la forma contractual se transforma, no obstante, en una defensa de la sujeción civil, la subordinación civil moderna. La teoría contractual justifica la sujeción civil moderna. La autora nos dirá que esa justificación es inseparable del contrato sexual, el contrato correspondiente a la esfera privada, es decir, es inseparable de la subordinación de las mujeres. La tesis que ella desarrolla es que el contrato genera siempre relaciones de dominación y subordinación al descansar sobre una concepción del individuo como propietario de su propia persona, o individuo posesivo. *Individuo y contrato* son categorías masculinas, patriarcales, de ahí que las mujeres sean excluidas del contrato original, no son individuos, acceden al mundo público *como mujeres*.

En su exposición adquiere especial interés la batalla teórica entre patriarcalistas y contractualistas (el debate entre R. Filmer y J. Locke), que raramente es mencionada, como tampoco lo es el significado político de la paternidad patriarcal, ni que el contrato social original excluya a las mujeres, incidiendo en que los teóricos clásicos sí se ocuparon de los temas del sexo, sí eran conscientes de que sólo los varones podían contratar y que las mujeres únicamente podían entrar en un contrato particular: el contrato matrimonial. Esta parte de su estudio, que la autora misma considera fundamental, produce un cierto impacto al reflejar hasta que punto estas cuestiones estaban presentes y eran decisivas en la argumentación de los clásicos. El cambio en la conceptualización del matrimonio en el siglo XVII, la apelación al consentimiento y la naturaleza del derecho conyugal son aspectos importantes e inseparables de la argumentación contractual general. Los teóricos clásicos del contrato, con la notable excepción de Hobbes¹ —excepción que la autora pone de relieve— construyen la diferencia sexual como diferencia política, la diferencia entre la libertad natural de los hombres y la sujeción natural de las mujeres. Ahora bien, los teóricos actuales pasan por alto todo esto, sustrayéndolo de la discusión bajo la divisa de la neutralidad sexual, privilegiando la esfera pública, no dando relevancia alguna a la existencia de la interpelación feminista.

La autora despliega todo el potencial analítico para marcar la peculiaridad del moderno patriarcado, para determinar los orígenes recientes del mismo, frente a lecturas ahistóricas e interpretaciones patriarcalistas del patriarcado. El moderno patriarcado es fruto de la transformación, no de la eliminación del patriarcado clásico: el pacto original es un pacto entre hermanos, es un pacto *fraternal*. Reconstruye, a partir de ahí, la historia del contrato social como contrato sexual y examina minuciosamente los diferentes tipos de contratos: de trabajo, de matrimonio..., los contratos reales en los que sigue operan-

1. Véase su excelente artículo sobre este autor: «Good Hath Ordained to Man a Helper: Hobbes, Patriarchy and Conyugal Right», en Mary Lindon Shanley y Carole Pateman (eds.): *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge-Oxford, Polity Press, 1991.

do la ficción política del contrato social original, esto es, que las relaciones contractuales son el paradigma de las relaciones libres. La idea de fraternidad —no sólo la igualdad y la libertad— adquiere una dimensión nuclear en el proceso de construcción de la «masculinidad» y de la «feminidad» modernas. La fraternidad deja de ser, desde este nuevo enfoque, la eterna olvidada de la tríada o la simple referencia a los vínculos comunitarios. La fraternidad de los varones tiene que ver con la constitución de los hombres como «maridos», «trabajadores» y «ciudadanos». En este sentido, la reflexión que la autora nos obliga a realizar es sumamente importante.

C. Pateman va desgranando las diversas consideraciones que, a su juicio, ponen de manifiesto que la construcción de la moderna teoría política descansa en una potente ficción que relega la esfera privada al espacio de la naturaleza y traza la línea divisoria entre libertad y subordinación. En términos generales, sostiene que las mujeres son excluidas y subordinadas a los hombres *por naturaleza*. De esta forma se llegará a concluir que la promesa emancipatoria del contrato no se cumplirá si las mujeres son reconocidas como «individuos», sexualmente neutros, poseedoras de la propiedad de sus personas. «Individuo» y «contrato» son categorías patriarcales, «trabajador» y «ciudadano» sólo son, propiamente, los varones. Feminismo y contrato, entonces, se oponen. El cuestionamiento del entramado teórico-conceptual, y la práctica real, de la teoría liberal le llevan a criticar abiertamente los intentos de alianza entre el feminismo y el liberalismo. El contrato no es antipatriarcal como intenta ilustrar con el examen, entre otros, de la prostitución y de las madres de alquiler. Las relaciones libres y la autonomía para las mujeres no encuentran su marco ni su horizonte en el liberalismo.²

Llegamos así, a alguno de los aspectos más debatibles de la obra de esta autora. Su diagnóstico de la exclusión —si bien sostiene, acertadamente, que las mujeres no han sido completamente excluidas de la participación en el mundo público

2. Véanse, en este sentido, las objeciones de Susan Moller Okin en su recensión del libro de C. Pateman: «Feminism, the Individual and Contract Theory», *Ethics*, 100 (1990), pp. 658-669.

sino que han sido incorporadas de una manera diferente a los hombres— y de las razones alegadas para expresar la incapacidad política de las mujeres, tras la revisión crítica de la teoría liberal clásica, se basa en la diferente significación política de los cuerpos de las mujeres (capacidad de dar a luz vida física) y los hombres (capacidad de crear y mantener el orden social y político), el contrato sexual-social garantiza el acceso controlado al cuerpo de las mujeres, la ley del derecho político-sexual masculino. El consentimiento, categoría fundamental en el contractualismo, tiene un diferente significado según se trate de los varones o de las mujeres, sólo los hombres pueden consentir, las mujeres no. En cierto modo, el no consentimiento, la violación, aparecen muy estrechamente vinculadas a las relaciones sexuales entre adultos, a la génesis y réplica diaria del contrato sexual (matrimonio, prostitución...). Cabe destacar a este respecto que las páginas que dedica al análisis del matrimonio, la esclavitud, el trabajo asalariado y la prostitución, entroncan con la mejor tradición crítica feminista y, digamos, socialista. No obstante, la narración de la otra mitad de la historia del contrato social, a saber, el contrato sexual—desde los clásicos a Freud y Lévi-Strauss—, más bien parece sugerir las tesis del Feminismo radical a propósito de la violencia sexual.

Por supuesto, no es ahora el momento de entrar en la discusión. Sin embargo, es importante señalar que, aun compartiendo mucho de los análisis de Pateman, otras estudiosas disienten de su diagnóstico de la inclusión-exclusión de las mujeres y de la necesidad de apelar a la violencia en las relaciones heterosexuales entre adultos. Tal es el caso de Anna G. Jónasdóttir, quien valor positivamente que Pateman tenga en cuenta la sexualidad y no sólo el trabajo a la hora de tratar de explicar las desigualdades y los problemas de acceso a la ciudadanía de las mujeres en el mundo contemporáneo, pero difiere en algo fundamental. Para Jónasdóttir, es la *utilidad* del sexo femenino en el nuevo orden político, no el fundamento en la naturaleza, lo que constituye el argumento patriarcal desde el siglo XVII: las mujeres son consideradas como algo utilizable e incluso necesario como instrumentos para la argumentación en la disputa filosófica y como seres sexuales su-

bordinados a los hombres y al Estado.³ La utilidad y no la naturaleza es lo relevante, de ahí que el conflicto sexual no se explique por el recurso a la violencia, sino al amor dado y recibido libremente. Una primera cuestión, pues, se refiere a la necesidad de dilucidar si en la construcción política moderna es la utilidad o la naturaleza el argumento principal.

Otro de los aspectos a tener en cuenta deriva, lógicamente, de lo anterior. C. Pateman da a entender que la humanidad tiene dos cuerpos diferenciados y que las mujeres deben acceder a la ciudadanía y a la democracia *como mujeres*, es decir, deben incorporarse en tanto que individuos concretos, corpóreos, dotados de una capacidad diferente —la capacidad de dar a luz, de crear vida— y no como individuos abstractos, descorporeizados, masculinos, pues en realidad se ocultan las relaciones de poder y la subordinación de las mujeres. El problema pasa a situarse, por tanto, en su conceptualización de «una ciudadanía genuinamente democrática». Esto es, cuando el objetivo ya no es reconstruir la tradición sino pensar alguna alternativa. Dicho de otro modo, qué es lo que resulta de la interconexión entre feminismo, ciudadanía y democracia. En este sentido, sus planteamientos parecen cercanos, en cierto modo, a posiciones como las de las defensoras del Pensamiento Maternal, sus conclusiones se aproximan a algunas posiciones problemáticas desde el punto de vista teórico y práctico, reintroducen de alguna manera el esencialismo.⁴ En sus escritos posteriores a *EL CONTRATO SEXUAL*, en los que continúa su análisis, especialmente del Estado Patriarcal de bienestar, la autora es consciente del problema y así lo formula en lo que denomina el *dilema Wollstonecraft*:

El dilema surge porque, dentro de la existente concepción patriarcal de la ciudadanía, la elección tiene que hacerse siempre entre la igualdad y la diferencia, o entre la igualdad y la

3. Véase Anna G. Jónasdóttir: *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 258 y ss., Col. Feminismos.

4. Tal es la objeción que, a propósito de esto, suscita Chantal Mouffe en: «Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics», en Judith Butler y Joan W. Scott, *Feminist Theorize the Political*, Londres/Nueva York, Routledge, 1992, pp. 369-384.

condición de las mujeres [*womanhood*]. Por un lado, demandar la «igualdad» es luchar por la igualdad con los hombres (exigir que los «derechos del hombre y el ciudadano» se extiendan a las mujeres), lo que significa que las mujeres deben llegar a ser (como) los hombres. Por otro lado, insistir, como lo hacen algunas feministas contemporáneas, en que las actividades, capacidades y atributos de las mujeres deben ser revalorizados y tratados como una contribución a la ciudadanía es demandar lo imposible; tal «diferencia» es precisamente lo que excluye la ciudadanía patriarcal.⁵

Este dilema recoge, en definitiva, la famosa disyuntiva entre igualdad y diferencia, disyuntiva que es necesario superar, según C. Pateman, mediante una transformación radical, que tenga en cuenta que la igualdad es siempre incompatible con la subordinación pero puede ser compatible con la diferencia, por ello el logro de una ciudadanía genuinamente democrática conlleva antes que nada la necesidad de que la diferencia sexual no signifique la diferencia entre libertad y subordinación. La alternativa de C. Pateman de ir más allá de la igualdad y la diferencia merece, a nuestro entender, que se le preste una atención más detenida que desborda, naturalmente, los límites de esta introducción. Resta únicamente indicar que el libro que aquí se presenta es una buena ocasión, tanto para la investigación feminista como para aquellos interesados en el estudio de la teoría liberal-contractual, para examinar y repensar la tradición y los problemas fundamentales de la filosofía social y política actual.*

MARIA-XOSÉ AGRA ROMERO
Universidad de Santiago de Compostela

5. C. Pateman se refiere a este dilema en «The Patriarcal Welfare State» recogido en *The Disorder of Women*, op. cit., pp. 179-209. El texto citado arriba está tomado de «Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and Women's citizenship», en Gisela Bock y Susan James (eds.): *Beyond Equality and Difference*, Londres/Nueva York, Routledge, 1992, p. 20.

* *Agradecimiento*. M.^a Luisa Femenías, traductora del texto, y yo queremos agradecer el interés y apoyo de Celia Amorós para que esta traducción se realizara, así como el haber participado ambas en la discusión del trabajo de C. Pateman en el Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración» de la Universidad Complutense de Madrid.

*A la memoria de mi padre
Ronald Bennett*

¿Un anillo de oro con el sol dentro?
Mentiras, mentiras y un lamento.

SYLVIA PLATH, *The Couriers*

... el hombre permanece
sin cetros, libre, no circunscrito, pero hombre
Igual, sin clase, sin tribu y sin nación
Exento de deber, de adoración, de grado, el rey
de sí mismo...

PERCY BYSSHE SHELLEY,
Prometeo desencadenado

PREFACIO

Desde los comienzos de 1970 hay un renovado interés en la teoría del contrato que no muestra signos inmediatos de decaimiento. Nuevas y sofisticadas formulaciones de la idea del contrato social se ven en determinados casos acompañadas por algunos desarrollos muy elegantes y altamente técnicos, algunos de los cuales han sido presentados por los marxistas, otrora firmes oponentes de los supuestos teóricos y de las implicaciones prácticas de la doctrina del contrato. Mi razón para agregar a esta literatura una contribución muy diferente es que algo vital se ha quedado fuera en la discusión habitual. Nunca se menciona el contrato sexual. El contrato sexual es una dimensión reprimida de la teoría del contrato, una parte integral de la elección racional del familiar acuerdo original. El contrato originario, tal como se debería entender hoy, es sólo una parte del acto de la génesis política descrito en las páginas de los teóricos clásicos del contrato de los siglos XVII y XVIII. El objetivo de mi estudio es comenzar a abrir la censura en los estratos teóricos sobre la que descansa.

En un sentido, este es un momento propicio para escribir acerca del contrato sexual. La extraordinariamente extendida influencia de la doctrina del contrato lleva consigo que la completa gama de ramificaciones del mismo puedan ser percibidas

ahora. En otro sentido, el momento es poco favorable: la influencia misma de la teoría del contrato amenaza con enterrar al contrato sexual más profundamente que antes y, además, marginar el argumento crítico feminista del contrato. Que la teoría del contrato tenga ahora un nuevo hábito de vida no es meramente consecuencia de la evolución interna de la teoría política sino que está ligado a desarrollos políticos más amplios centrados en la interpretación de la democracia como iniciativa individual (o elección), lo que puede resumirse sucintamente en los eslóganes de empresa privada y privatización. El paquete político completo está comercializado bajo el nombre de libertad. Las ventas (al menos hasta el año 1987) han sido espectacularmente satisfactorias, con compradores que arribaron de áreas antes reticentes a tales anuncios políticos. Los viejos argumentos socialistas en contra del contrato han perdido mucha de su pregnancia en el presente contexto político y, si nuevas formas de crítica han de desarrollarse, es necesaria una nueva visión de la teoría del contrato. La teoría del contrato concierne a algo más que ficciones acerca de acuerdos originarios; los teóricos del contrato pretenden mostrar cómo deberían ser propiamente entendidas las instituciones políticas más importantes. La ciudadanía, el empleo y el matrimonio, todos son contractuales, pero dado que se los ve a través de la lente de una teoría del contrato drásticamente truncada —por cierto, una teoría que ha sido literalmente mutilada—, el contrato social y el contrato de empleo son sistemáticamente mal interpretados y el contrato matrimonial es generalmente ignorado.

Me di cuenta de que el contrato social presupone el contrato sexual, y de que la libertad civil presupone el derecho patriarcal, sólo después de varios años de trabajo en la teoría clásica del contrato y en los problemas de consentimiento, teóricos y prácticos, asociados a ella. Me interesé inicialmente en la obligación política y aunque mis conclusiones sobre este tema (publicados en *The Problem of Political obligation*) divergen de muchas explicaciones, mi argumentación permaneció ampliamente dentro de los límites convencionales. Mi revisión comenzó a presionar contra los límites de la teoría del contrato, subrayando que los teóricos habían dejado como herencia

los problemas relativos a la incorporación de la mujer a la sociedad civil y de sus obligaciones en ella, problemas que los argumentos contemporáneos no reconocen satisfactoriamente. Sólo comencé a darme cuenta del carácter y de la profundidad del fracaso cuando formulé, respecto de los textos y de los ejemplos actuales, preguntas específicamente feministas sobre las relaciones contractuales, en vez de intentar tratar el problema de la incorporación de la mujer desde dentro de la corriente principal de la teoría política. Las aproximaciones convencionales no pueden mostrar por qué el problema es tan persistente e intratable, o por qué tanto los críticos como los defensores del contrato no pueden tomar en serio el feminismo sin que se socave su construcción de lo «político» y de las relaciones «políticas».

Algunos de mis argumentos se han inspirado en escritoras generalmente catalogadas como feministas radicales, pero la clasificación de las feministas en radicales, liberales y socialistas sugiere que el feminismo es siempre secundario, o un complemento a otras doctrinas. El feminismo, como el socialismo, está implicado en cierto grado en el contrato y, a pesar de la controversia de más de una década entre las feministas sobre el concepto de patriarcado, notablemente se ha prestado poca atención al carácter contractual del patriarcado moderno. No obstante, mis deudas intelectuales más profundas son para con los argumentos y actividades del movimiento feminista, que ha transformado mis puntos de vista tanto respecto de la teoría como de la vida política.

Varios años he estado elaborando este libro, que se ha visto beneficiado con muchas conversaciones, con frecuencia de tópicos aparentemente no relacionados, y con las discusiones de monografías y conferencias en Australia y en los Estados Unidos, por lo que estoy muy agradecida a todos los participantes. Para escribirlo fui menos prolija. Decidí compaginarlo con mi trabajo habitual y escribí algunos borradores de mi material mientras era *Fellow* en el Centre for Advanced Study in the Behavioral Sciences en Stanford, durante 1984-1985. Tuve la fortuna de tener a mi alrededor, mientras intentaba poner mis ideas en orden, una excepcional asistencia intelectual y física de mis amigos, y un equipo eficiente. Igualmente afortunada

fui durante 1986-1987 como miembro de la School of Social Science en el Institute for Advanced Studies en Princeton. En el Instituto tuve un entorno intelectual muy diferente pero excepcionalmente tranquilo a la vez que estimulante. Se escribió la totalidad del presente texto con la ayuda privada del Institute for Advanced Studies, con la excepción del capítulo final que fue completado con la colaboración pública de la Universidad de Sydney.

Estoy especialmente agradecida a Joan Scott por leer y comentar los capítulos 1 a 4, a Itsie Hull por sus detallados comentarios al capítulo 5 y a ambas junto con Giovanna Procacci por nuestras discusiones sobre mi trabajo a la hora del almuerzo. Debo darle las gracias también a Sandy Levison por su ayuda en cuestiones legales. Debo un agradecimiento diferente a María Vigilante por eximirme de realizar muchas de las tareas tediosas asociadas a la elaboración de un libro y por su entusiasmo crítico, y a Peg Clarke y a Lucille Allsen sin quienes, en este caso, el libro nunca hubiera podido ser escrito. Sus habilidades, actos de supererogación y entusiasmo ante confusas, manuscritas o mal mecanografiadas páginas me rescataron a mí y al libro de las heridas de un estilo recurrente y repetitivo. Mi esposo transfirió el capítulo 8 y este prefacio al ordenador y, una vez más, respaldó mi trabajo académico siendo un crítico agudo. Me gustaría también dar las gracias a David Held por su aliento y su ejemplar eficiencia editorial.

HACER UN CONTRATO

Contar historias de todo tipo es el mejor modo que los seres humanos han tenido para entenderse y para entender su mundo social. La historia política más famosa e influyente de los tiempos modernos se encuentra en los escritos de los teóricos del contrato social. La historia o la historia conjeturada, cuenta cómo se creó una nueva sociedad civil y una nueva forma de derecho político a partir de un contrato original. Encontramos una explicación de la relación de la autoridad del Estado y de la ley civil, y de la legitimidad del gobierno civil moderno, al tratar nuestra sociedad como si hubiera tenido origen en un contrato. El interés en la idea de un contrato originario y en la teoría del contrato en general, teoría que afirma que las relaciones sociales libres tienen una forma contractual, es probablemente mayor ahora que en ningún otro tiempo desde los siglos XVII y XVIII cuando los escritores clásicos relataron sus historias. Pero hoy, se cuenta de modo invariable, solamente la mitad de la historia. Mucho se oye acerca del contrato *social*, pero se mantiene un silencio profundo acerca del contrato *sexual*.

El contrato originario es un pacto sexual-social, pero la historia del contrato sexual ha sido reprimida. Las versiones usuales de la teoría del contrato social no discuten la historia

completa y los teóricos contemporáneos del contrato no hacen indicación alguna de que desaparece la mitad del acuerdo. La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho —pero esta historia es una historia sobre el derecho político como *derecho patriarcal* o derecho sexual, el poder que los varones ejercen sobre las mujeres. La desaparecida mitad de la historia señala cómo se establece una forma específicamente moderna de patriarcado. La nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario es un orden social patriarcal.

Convencionalmente se presenta a la teoría del contrato social como una historia sobre la libertad. Una interpretación del contrato originario dice que los habitantes del estado de naturaleza cambian las inseguridades de la libertad natural por una libertad civil, igual; que es protegida por el Estado. En la sociedad civil la libertad es universal; todos los adultos disfrutan de la misma situación civil y pueden ejercer su libertad, digamos, al replicar el contrato originario cuando, por ejemplo, hacen un contrato de empleo o un contrato matrimonial. Otra interpretación, que tiene en consideración historias conjeturales acerca del estado de naturaleza en los textos clásicos, mantiene que los hijos ganan su libertad cortando su sujeción natural al padre y reemplazando la ley del padre por un gobierno civil. Así el derecho político, como derecho paterno, es inconsistente con una sociedad civil moderna. En esta versión de la historia se crea la sociedad civil por medio de un contrato originario una vez que la ley paterna o patriarcal es derrocada. Por lo tanto, el nuevo orden civil, aparece como anti-patriarcalista, o post-patriarcalista. La sociedad civil se crea por medio del contrato de modo que contrato y patriarcado aparecen como irrevocablemente contrapuestos.

Estas familiares lecturas de las historias clásicas evitan mencionar que está en juego mucho más que la libertad. La dominación de los varones sobre las mujeres y el derecho de los varones a disfrutar de un igual acceso sexual a las mujeres es uno de los puntos en la firma del pacto original. El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la

libertad y la dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original, y el carácter de la libertad civil no se puede entender sin la mitad despreciada de la historia la cual revela cómo el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres se establece a partir del contrato. La libertad civil no es universal. La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal. Los hijos destronan al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos. Su éxito en esta empresa se relata en la historia del contrato sexual. El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es sexual en el sentido de que es patriarcal —es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres— y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres. El contrato original crea lo que denominaré, siguiendo a Adrienne Rich, «la ley del derecho sexual masculino».¹ El contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye.

Una razón por la que los teóricos políticos rara vez se dan cuenta de que falta la mitad de la historia del contrato original, o de que la sociedad civil es patriarcal, es porque el «patriarcado» se interpreta generalmente como la ley del padre (en el sentido literal del término). Así, por ejemplo, en las interpretaciones habituales de la disputa teórica del siglo XVII entre patriarcalistas y contractualistas, se supone que el patriarcado se refiere sólo al derecho paternal. Sir Robert Filmer sostenía que el poder político era poder paterno y que el poder procreativo del padre era el origen del derecho político. Locke y sus seguidores en la teoría contractual insisten en que el poder paternal y el político no son lo mismo, y que el contrato es la génesis del derecho político. Los teóricos del contrato salieron victoriosos en este punto; la interpretación habitual tiene una base firme, hasta ahora. Una vez más, una parte crucial de la historia se pasa por alto y el verdadero origen del derecho político se pierde. En esta interpretación, no se cuenta

1. A. Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs*, 5, 4 (1980), p. 645.

ninguna historia sobre su génesis (intento remediar la omisión en el cap. 4). El derecho político se origina en el derecho sexual o derecho conyugal. El derecho paterno es sólo una dimensión, y no la originaria, del poder patriarcal. El poder de un hombre en tanto padre deviene luego de que haya ejercido el derecho patriarcal como hombre (esposo) sobre una mujer (esposa). Los teóricos del contrato no tuvieron intención de cuestionar el derecho patriarcal original en su ataque al derecho paterno. En lugar de ello, incorporaron el derecho conyugal en sus teorías y, al hacerlo, transformaron la ley del derecho sexual del varón en su forma contractual moderna. El patriarcado hace mucho que ha dejado de ser paternal. La sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que *varones*, o a los varones en tanto que fraternidad. El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal* moderno.

Otra razón de la omisión de la historia del contrato sexual es que las aproximaciones convencionales a los textos clásicos, sean aquellas de los teóricos políticos prevalecientes o la de sus críticos socialistas, presentan un cuadro equívoco de un aspecto distintivo de la sociedad civil creada a partir del pacto original. La sociedad civil patriarcal se divide en dos esferas, pero la atención se dirige sólo a una. La historia del contrato social es considerada como una explicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil. La otra, la privada, no es vista como políticamente relevante. El matrimonio y el contrato matrimonial son, por lo tanto, considerados también políticamente irrelevantes. Ignorar el contrato matrimonial es ignorar la mitad del contrato originario. En los textos clásicos, como mostraré con algún detalle, el contrato sexual es desplazado por el contrato matrimonial. El desplazamiento crea dificultades para recuperar y relatar la historia perdida. Con demasiada facilidad da la impresión de que el contrato sexual y el social son dos contratos separados, si bien relacionados, y que el contrato sexual concierne a la esfera privada. El patriarcado, entonces, parece no tener relevancia en la esfera pública. Por el contrario, el derecho patriarcal se extiende a la sociedad

civil. El contrato laboral y el (que denominaré) contrato de prostitución, ambos forman parte del mercado capitalista público y sostienen el derecho de los varones tan firmemente como el contrato matrimonial. Las dos esferas de la sociedad civil son, a la vez, separadas e inseparables. El ámbito público no puede ser comprendido por completo en ausencia de la esfera privada, y de modo similar, el significado del contrato original se malinterpreta sin ambas mitades de la historia, mutuamente interdependientes. La libertad civil depende del derecho patriarcal.

Mi interés en el contrato sexual no está, primariamente, en la interpretación de los textos, aunque los trabajos clásicos acerca de la teoría del contrato serán extensamente discutidos. Estoy resucitando la historia para llevar luz a la estructura de las, hoy en día, principales instituciones sociales en Gran Bretaña, Australia y los Estados Unidos —sociedades que, digamos, pueden verse como si tuvieran origen en un contrato social—. El modo en que estas sociedades son patriarcales se elucida a través de la historia completa del contrato originario; tienen además histórica y culturalmente suficientes puntos en común como para permitir que se cuente el mismo relato (y muchos de mis argumentos serán relevantes también para otros países desarrollados de Occidente). El modo en que la dominación patriarcal difiere de otras formas de dominación en las postrimerías del siglo XX se aclara una vez que el contrato sexual ha sido rescatado de su olvido. La conexión entre patriarcado y contrato ha sido poco explorada, incluso por las feministas, a pesar de que en la sociedad civil moderna importantes instituciones están constituidas y sustentadas mediante contrato.

La relación entre patrón y trabajador es contractual y para muchos de los teóricos del contrato, ese es el contrato modelo. El matrimonio comienza también con un contrato. Las feministas han estado interesadas en el contrato matrimonial, pero sus escritos y actividades han sido, mayoritariamente, ignorados, incluso por muchos socialistas críticos de la teoría del contrato de empleo de quienes podría esperarse que estuvieran interesados en los argumentos feministas. (Excepto cuando lo especifique, utilizaré «socialistas» en un sentido muy amplio

que incluye marxistas, social-demócratas, anarquistas, etc.) Además del contrato matrimonial y del de empleo, examinaré también el contrato que se establece entre la prostituta y su cliente y diré algo también del contrato de esclavitud (o, más precisamente, como discutiré en el cap. 3, a lo que debería llamarse contrato de esclavitud civil). Al finalizar el cap. 7, examinaré algún desarrollo reciente del contrato, tal como el denominado de madre subrogada. Estos contratos están regulados o prohibidos por la ley por lo que abordaré la situación legal de las partes contratantes en diversos puntos de mi discusión. De todos modos, no estoy escribiendo sobre la ley contractual. Mi interés en el contrato es en tanto principio de asociación social como uno de los medios más importantes para el establecimiento de relaciones sociales tales como la que se da entre el esposo y la esposa o el capitalista y el trabajador. Tampoco mi argumentación se centra en la propiedad, al menos en el sentido en que se entiende habitualmente «propiedad» en las discusiones acerca de la teoría del contrato. Defensores y críticos de la teoría del contrato tienden a centrarse sobre la propiedad, sea como bienes materiales, tierras o capital, sea como interés (la propiedad) que se dice que tienen los individuos en la libertad civil. El aspecto que me interesa en todos los contratos, es el de una clase especial de propiedad, la propiedad que tienen los individuos sobre sus propias personas.

Alguna referencia a la historia del contrato sexual ayudará a explicar por qué surgen problemas singulares en los contratos en los que una de las partes es mujer. La mayoría de las discusiones de los textos clásicos nunca menciona estos problemas. Tampoco lo hacen los teóricos contemporáneos del contrato. Las feministas han señalado las peculiaridades del contrato matrimonial desde hace, por lo menos, siglo y medio, pero sin éxito. Los comentarios corrientes de las historias clásicas del contrato originario, generalmente, no mencionan que las mujeres están *excluidas* del pacto originario. Los hombres realizan el contrato originario. El recurso del estado de naturaleza se utiliza para explicar por qué, dadas las características de los habitantes en la condición natural, llevan a cabo un contrato original que es un acto racional. Se omite el punto crucial de

que tales habitantes estaban sexualmente diferenciados y, en los autores clásicos (con la excepción de Hobbes), se sigue una diferencia en la racionalidad debido a la diferencia sexual natural. Los comentarios sobre estos textos pasan por alto el hecho de que los teóricos clásicos construyen una explicación patriarcal de la masculinidad y de la feminidad, es decir de lo que es ser hombre y mujer. Sólo los seres masculinos están dotados de los atributos y de las capacidades necesarias para realizar un contrato, el más importante de los cuales es la posesión de la propia persona, sólo de los varones cabe decir que son «individuos».

En la condición natural, «todos los hombres nacen libres» y son iguales a cualquier otro, «son individuos». Este presupuesto de la doctrina del contrato genera un profundo problema: ¿cómo, en tales condiciones, el gobierno de un hombre sobre otros puede ser legítimo?, ¿cómo puede existir el derecho político? Sólo una respuesta es posible sin negar el presupuesto inicial de libertad y de igualdad. La relación debe surgir del acuerdo y, por las razones que exploraré en el cap. 3, el contrato se considera como el paradigma del libre acuerdo. Pero las mujeres no han nacido libres, las mujeres no tienen libertad natural. El cuadro clásico del estado de naturaleza incluye también un orden de sujeción entre hombres y mujeres. Con la excepción de Hobbes, los teóricos clásicos sostienen que la mujer carece naturalmente de los atributos y de las capacidades de los «individuos». La diferencia sexual es una diferencia política, la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción. Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato. El contrato (sexual) es el vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal. Pero si las mujeres no toman parte en el contrato original, si no pueden tomar parte, ¿por qué los teóricos clásicos del contrato (nuevamente con la excepción de Hobbes) hacen del matrimonio y del contrato matrimonial parte de la condición natural? ¿Cómo puede suponerse, sin embargo, que seres que carecen de capacidad para realizar contratos siempre lleven a cabo

este contrato? Más aún, ¿por qué todos los teóricos clásicos (incluyendo a Hobbes) insisten en que las mujeres no sólo pueden sino que deben entrar en el contrato matrimonial en la sociedad civil?

La construcción de la diferencia entre los sexos como una diferencia entre libertad y sujeción no sólo es central para esta famosa historia política. La estructura de nuestra sociedad y nuestra vida cotidiana han incorporado la concepción patriarcal de la diferencia sexual. Mostraré cómo la exclusión de las mujeres de la categoría central de «individuo» ha tenido expresión legal y social y cómo su exclusión ha estructurado los contratos que me interesan. A pesar de las muchas reformas legales recientes y de los amplios cambios en la posición social de las mujeres, aún no tenemos los mismos parámetros civiles que los varones, más aún, este punto central en nuestras sociedades ha sido introducido pocas veces en las discusiones contemporáneas sobre la teoría y la práctica del contrato. Los esposos ya no disfrutaban del amplio derecho sobre sus esposas que poseían a mediados del siglo XIX, cuando las esposas tenían el carácter legal de propiedad. Pero en los años ochenta este aspecto de la sujeción conyugal deambula por jurisdicciones legales como las que aún rechazan limitaciones de cualquier tipo respecto del acceso del marido al cuerpo de su esposa y, en consecuencia, niegan que la violación sea posible en el matrimonio. Un respuesta muy común a esta cuestión es considerarla irrelevante para los teóricos políticos y la actividad política. La posibilidad de que la situación de la mujer en el matrimonio pueda reflejar problemas mucho más profundos acerca de las mujeres y del contrato o de que la estructura del contrato matrimonial pueda ser muy semejante a la de otros contratos, es, del mismo modo, dejada fuera de consideración. El rechazo a admitir que la dominación marital es políticamente significativa evita la necesidad de considerar si existe o no alguna conexión entre el contrato matrimonial y otros contratos que involucren a las mujeres.

Sorprendentemente, se ha prestado poca atención a la conexión entre el contrato original —generalmente se conviene en que es una ficción política— y los contratos actuales. El contrato social, tal como cuenta la historia, crea una sociedad

en la cual los individuos pueden hacer contratos seguros a sabiendas de que sus acciones están reguladas por la ley civil y que, si es necesario, el Estado hará valer sus acuerdos. Los contratos reales parecen así ejemplificar la libertad que los individuos ejercen cuando hacen el pacto originario. Según los teóricos contemporáneos del contrato, las condiciones sociales son tales que es siempre razonable para los individuos ejercer su libertad y hacer contratos matrimoniales o contratos de empleo o, incluso de acuerdo con algunos de los escritores clásicos y contemporáneos, contratos de esclavitud (civil). Otro modo de leer la historia (como lo vio Rousseau) es que el contrato social permite a los individuos someterse voluntariamente al Estado y a la ley civil; la libertad deviene obediencia y, a cambio, se le brinda protección. Según esta lectura, los contratos reales de todos los días reflejan el contrato original, pero ahora suponen un intercambio de obediencia por protección; crean lo que llamaré *dominación civil* y *subordinación civil*.

Una de las razones de por qué la dominación patriarcal y la subordinación no han recibido la atención que merecen es que la *subordinación*, con demasiada frecuencia, ha sido un tema secundario entre los críticos del contrato. Se ha prestado mucha atención a las condiciones en las que se realizan los contratos y a la cuestión de la explotación una vez que el contrato ha sido sellado. Los defensores de la doctrina del contrato sostienen que los contratos en la vida cotidiana concuerdan suficientemente con el modelo de contrato original en el que partes iguales acuerdan libremente los términos; los contratos reales proporcionan, así, ejemplos de libertad individual. Sus críticos, sean socialistas preocupados por el contrato de empleo, sean feministas preocupadas por el contrato matrimonial o de prostitución, han contrarrestado esta afirmación al destacar la situación, con frecuencia, ampliamente desigual de las partes relevantes, y las desventajas económicas y de otro tipo que han de afrontar los obreros, las esposas y mujeres en general. Pero concentrarse en la entrada coercitiva en los contratos, aunque sea importante, puede oscurecer una cuestión relevante. Si es verdaderamente voluntario, sin coerción, ¿el contrato inmediatamente es atractivo para feministas y socialistas?

Las críticas también han sido dirigidas a la explotación, tanto en el sentido técnico marxista de la extracción de la plusvalía cuanto en el sentido más popular de que a los trabajadores no se les paga un salario justo por su labor y sobrelleven su trabajo en condiciones inadecuadas, o que las esposas no reciben salario por toda su tarea en el hogar, o que las prostitutas son ultrajadas y objeto de violencia física. Nuevamente, la explotación es importante, pero la historia conjetural de los orígenes del patriarcado contenida en la teoría clásica del contrato dirige también la atención a la creación de relaciones de dominación y subordinación. Desde el siglo XVII, las feministas han tenido clara conciencia de que las esposas están subordinadas a sus maridos, pero su crítica de la dominación (conyugal) es mucho menos conocida que los argumentos socialistas que subsumen la subordinación en la explotación. Sin embargo la explotación es posible precisamente porque, como mostraré, los contratos sobre la propiedad de la persona ponen el derecho al mando en manos de una de las partes contratantes. Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato de empleo y del de matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, una ficción política. El contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación.

En 1919, G.D.H. Cole, afirmó que se da, con frecuencia, una respuesta errónea cuando se intenta responder a la cuestión de qué está mal en la organización capitalista de la producción; «contestarán pobreza (desigualdad) cuando debieran contestar esclavitud».² Cole exageró con fines polémicos. Cuando los individuos son jurídicamente libres y cívicamente iguales, el problema no es literalmente de esclavitud; nadie puede ser al mismo tiempo propiedad humana y ciudadano.

2. G.D.H. Cole, *Self-Government in Industry*, Londres, G. Bell & Sons, 1919, p. 34.

No obstante, el punto de Cole es que los críticos del capitalismo —y del contrato— se centran sobre la explotación (desigualdad) y de este modo desestiman la subordinación, o la medida en que las instituciones declaran estar constituidas por relaciones libres y reflejan las del amo y del esclavo. Rousseau critica a los teóricos contractualistas anteriores por propugnar un acuerdo originario que era, en cierta medida, un contrato de esclavitud. (Examiné este problema de la alienación del poder político en los representantes y el Estado, un tema central del contrato social en *The problem of Political Obligation*.) Rousseau es el único teórico clásico del contrato que, de plano, rechaza la esclavitud y cualquier contrato —excepto el sexual— que tenga algún parecido de familia con el contrato de esclavitud. Únicamente desde fuera de los límites de la línea fundamental de la teoría política devienen menos importantes las diferencias entre los escritores políticos, que su subscripción colectiva al patriarcado. La subordinación patriarcal es central en las teorías de todos los escritores clásicos pero ha sido descuidada por completo por los teóricos y activistas políticos radicales (sean liberales o socialistas como G.D.H. Cole); las voces de las feministas continúan despreciadas.

El resurgimiento del movimiento feminista organizado a finales de los años sesenta ha puesto nuevamente en boga el término «patriarcado». No hay consenso acerca de su significado y examinaré las discusiones feministas más usuales en el próximo capítulo. Los debates sobre el patriarcado están viciados por interpretaciones patriarcales, entre las más importantes y duraderas hay dos cuyos argumentos están relacionados: que «patriarcado» debe ser interpretado literalmente, y que el patriarcado es una reliquia del viejo mundo del estatus, o de un orden natural de sujeción; en pocas palabras, un remanente del viejo mundo del derecho paternal que precedió al nuevo mundo civil del contrato. Es decir, patriarcado, es visto como sinónimo de «estatus» en la famosa caracterización de la transformación del viejo mundo en el nuevo como «movimiento del *estatus* al *contrato*» de Sir Henry Maine.³ El contrato,

3. Sir H. Maine, *Ancient Law*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1917 (1861), p. 100.

así, obtiene su significado de libertad en contraste con y en oposición al orden de sujeción del estatus o patriarcado. Con frecuencia el nombre de Sir Henry Maine y su famoso aforismo son más evocados en las discusiones sobre el contrato que cuidadosamente examinados. La argumentación de Maine se interesa por la sustitución del estatus en el sentido de jurisdicción paterna absoluta en la familia patriarcal, por relaciones contractuales, y el reemplazo de la familia por el individuo como unidad fundamental de la sociedad. «Estatus» en el sentido de Maine, se superpone con uno de los dos sentidos en que hoy con frecuencia se utiliza el término.

«Estatus» se utiliza algunas veces, en general, para referirse a adscripción, los seres humanos nacen en ciertas posiciones sociales en virtud de características adscritas tales como sexo, color, edad, etc. La crítica de John Stuart Mill en *La sujeción de la Mujer* sobre la insuficiencia contractual del contrato matrimonial en cuanto que presupone que una parte, la esposa, nace en ciertas condiciones, descansa en un implícito contraste entre contrato y estatus en su sentido amplio. Los legalistas contemporáneos también utilizan «estatus» pero en un sentido bastante diferente. Para los legalistas «contrato» refiere a un orden económico de *laissez-faire*, un orden de «libertad de contrato», en el que son irrelevantes las características sustantivas del individuo y del objeto específico de un acuerdo. Contrato, en este sentido, se opone a «estatus» como una regulación (estado) legal. La regulación demarca el acuerdo del contrato con condiciones especiales y límites que toman en consideración precisamente *quién* está haciendo el contrato, acerca de *qué* y bajo *qué circunstancias*. El desarrollo de un vasto sistema de tales regulaciones ha permitido a Patrick Atiyah afirmar en *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, que se ha «convertido en un lugar común decir que ha habido una reversión desde el “contrato” al “estatus” como movimiento contrario a aquel percibido y descrito por Maine en 1861».⁴ No obstante,

4. P.S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 716. Atiyah y otros escritores legalistas también discuten la cuestión de si la promesa es paradigma de obligación y contrato. He examinado algunas de estas cuestiones en otro trabajo y no incluiré este aspecto del contrato en el presente

los movimientos de Maine y de Atiyah se ubican en contextos históricos diferentes. «Estatus» en los años ochenta dista mucho de significar lo que para Maine. Volveré sobre el significado de «estatus» en diversos puntos de mi argumentación, en relación con el patriarcado y con el contrato.

La percepción de la sociedad civil como un orden social postpatriarcal depende también de la inherente ambigüedad del término «sociedad civil». Desde una perspectiva, la sociedad civil es el orden contractual que sigue al orden premoderno del estatus, o el orden civil de un gobierno limitado constitucional que reemplaza al absolutismo político. Desde otra perspectiva, la sociedad civil reemplaza al estado de naturaleza, y así, de nuevo, «civil» se refiere a una de las esferas, la pública, la de la «sociedad civil». Muchos defensores y oponentes a la teoría del contrato se benefician con la ambigüedad de «civil». La «sociedad civil» se distingue de otras formas de orden social por la separación de la esfera privada de la pública, la sociedad civil se divide en dos reinos opuestos, cada uno con un modo de asociación distintivo y contrastante. Así, se canaliza la atención en una de las esferas, que es considerada como el único reino de interés político. Pocas veces se hacen preguntas sobre el significado político de la existencia de las dos esferas, o sobre cómo surgieron ambas. El origen de la esfera pública no es un misterio. El contrato social genera al mundo público de la ley civil, la libertad civil, la igualdad, el contrato y el individuo. ¿Cuál es la historia (conjetural) del origen de la esfera privada?

Para comprender el cuadro que hace cualquier teórico clásico, tanto de la condición natural como del estado civil, ambas deben ser consideradas juntas. «Natural» y «civil» son a la vez opuestas y mutuamente dependientes. Los dos términos adquieren su significado en la interrelación de uno con el otro; lo «natural» excluye lo civil y *vice versa*. Llamar la atención sobre la dependencia mutua del estado natural/sociedad civil no explica por qué, después del pacto original, el término «civil» se modifica y se utiliza en referencia no ya a la totalidad

estudio; cfr. mi *The Problem of Political Obligation*, Cambridge, Polity Press / Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1985 (2.^a ed.).

de la «sociedad civil» sino a una de sus partes. Para explicar el cambio, debe tenerse en cuenta una doble oposición y dependencia entre «natural» y «civil». Una vez que se ha efectuado el contrato originario, la dicotomía relevante se establece entre la esfera privada y la esfera pública civil —una dicotomía que refleja el orden de la diferencia sexual en la condición natural, que es también una diferencia política. Las mujeres no toman parte en el contrato originario, pero no permanecen en el estado de naturaleza —esto frustraría el propósito del contrato sexual! Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera «civil». La antinomia privado/público es otra expresión de natural/civil y de mujeres/varones. La esfera (natural) privada y de las mujeres y la esfera (civil) pública y masculina se oponen pero adquieren su significado una de la otra, y el significado de la libertad civil de la vida pública se pone de relieve cuando se lo contrasta a la sujeción natural que caracteriza al reino privado. (Locke se equivoca al presentar el contraste, en términos patriarcales, entre poder paternal y poder político.) Lo que significa ser un «individuo», un hacedor de contratos y cívicamente libre, queda de manifiesto por medio de la sujeción de la mujer en la esfera privada.

La esfera privada típicamente se presupone como un fundamento natural y necesario para la esfera civil, i.e. la vida pública, pero es considerada irrelevante en relación con los teóricos políticos y con los activistas políticos. Desde, al menos 1792, cuando apareció *Vindicación de los Derechos de la Mujer* de Mary Wollstonecraft, las feministas han señalado insistentemente la compleja interdependencia entre las dos esferas pero, casi dos siglos más tarde, la sociedad «civil» es todavía considerada como un reino que subsiste independientemente. El origen de la esfera privada, permanece así, sumergido en el misterio. El misterio se ahonda porque las discusiones sobre la teoría del contrato social casi siempre pasan directamente del siglo XVIII a nuestros días con la reformulación contemporánea de la historia del contrato (social) en la versión de John Rawls. Sigmund Freud (re)escribió, también, más de una versión de la historia del contrato originario. Rara vez se lo men-

ciona, y quizá haya una buena razón para que el nombre de Freud esté ausente. Las historias de Freud hacen explícito que no solo la libertad está en juego sino también el poder sobre las mujeres antes de que se lleve a cabo el contrato original, también deja claro que los dos reinos se crean mediante el pacto originario. En los textos clásicos (excepto en los de Hobbes) fácilmente se puede ver a simple vista que no hay necesidad de crear la esfera privada dado que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, el matrimonio y la familia ya existen en el estado de naturaleza. Pero el contrato original da lugar a la «sociedad civil» y debe explicitarse la historia del contrato sexual a fin de elucidar como se establece (y es mantenido) el reino privado y por qué es necesaria su separación de la esfera pública.

Es preciso enfatizar que el contrato sexual no está sólo asociado a la esfera privada. El patriarcado no es meramente familiar ni está localizado en la esfera privada. El contrato original crea la totalidad de la sociedad moderna como civil y patriarcal. Los hombres traspasan la esfera privada y la pública y el mandato de la ley del derecho sexual masculino abarca ambos reinos. La sociedad civil se bifurca pero la unidad del orden social se mantiene, en gran parte, a través de la estructura de las relaciones patriarcales. En los capítulos 5 y 7 examinaré algunos aspectos de la faz pública del patriarcado y exploraré algunas de las conexiones de la dominación patriarcal en las dos esferas. La dicotomía privado/público como natural/civil adquiere una doble forma que sistemáticamente oscurece sus relaciones.

La controversia más actual entre liberales y socialistas sobre lo público y lo privado no se ocupa de la división *patriarcal* entre natural/civil. La esfera privada es «olvidada» de modo que lo «privado» se desliza dentro del mundo civil y de la división de *clases* entre privado y público. La división, entonces, se efectúa en el reino «civil» mismo, entre lo privado, la economía capitalista o la empresa privada y lo público o Estado político y los debates tan familiares que conllevan. El público en general reconoce incluso el término «contrato social» porque lo ha utilizado para referirse a las relaciones que se establecen entre el gobierno, el trabajo y el capital en el reino «civil». En los años

setenta, en Gran Bretaña, los gobiernos laboristas llevaron a cabo muchos contratos sociales con el movimiento de la Unión de Trabajadores y el Acuerdo entre el Estado, el capital y los trabajadores en Australia, forjado en 1983, con frecuencia es denominado contrato social. En los años ochenta los libros sobre la administración Reagan y su política económica han aparecido también bajo el título de «contrato social».⁵ Así la defensa liberal y la crítica socialista de esta variante de la antinomia público/privado defienden o atacan la dominación de clase y el contrato de empleo. La dominación patriarcal permanece fuera del marco de referencia, junto con las cuestiones sobre la relación entre el contrato matrimonial y el contrato de trabajo; y con cualquier alusión a que el contrato de trabajo sea también parte de la estructura del patriarcado.

Durante la década pasada, los términos familiares del debate entre socialistas y liberales, y entre los socialistas entre sí, han sido más y más problemáticos. Su inadecuación se ha puesto de manifiesto a la luz del alcance de los desarrollos políticos, económicos e intelectuales, uno solo de los cuales me interesa tratar aquí. Las feministas han mostrado cómo los contrincantes de estos prolongados debates, con frecuencia enfrentándose agriamente unos a los otros, tienen sin embargo algunos supuestos en común. El presupuesto fundamental es que la separación patriarcal de la esfera privada/natural del reino público/civil es irrelevante para la vida política. El terreno común, empero, se extiende aún más allá. La compleja relación entre patriarcado, contrato, socialismo y feminismo ha sido relativamente poco explorada. Un examen de esta área a través de la historia del contrato sexual muestra como ciertas líneas comunes al socialismo y al feminismo se entrelazan con las versiones más radicales de la teoría del contrato. La intersección se encuentra en la línea de la famosa fórmula de Locke «cada hombre tiene una *propiedad* en su propia *persona*»;⁶

5. Por ejemplo, M. Carnoy, D. Shearer y R. Rumberger, *A New Social Contract: The Economy & Government after Reagan*, Nueva York, Harper & Row, 1983; D.L. Bawley (ed.), *The Social Contract Revisited*, Baltimore, The Urban Institute Press, 1984.

6. J. Locke, *Two Treatises of Government* (ed. de P. Lastett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967 (2.^a ed.), II § 27.

todos los individuos son propietarios, cada uno posee la propiedad en términos de sus capacidades y atributos.

La idea de que los individuos poseen propiedad en sus personas ha sido el punto central de la lucha contra el dominio de clases y patriarcal. Marx no podría haber escrito el *Capital* y formular sus conceptos centrales sobre la fuerza de trabajo sin ella; pero, tampoco podría haber sostenido la abolición del salario y del capitalismo, o de lo que, en términos del viejo léxico socialista, se denomina la esclavitud asalariada si no hubiera rechazado también esta concepción de los individuos y el corolario de que la libertad es contrato y posesión. Que Marx, necesariamente, tuvo que utilizar las nociones de propiedad y posesión de la persona para poder rechazar tanto esta concepción como la del orden social a la que ella contribuía, está en estos momentos en peligro de ser olvidado en la versión popular y corriente del socialismo de mercado y, en los círculos académicos, por la elección racional o el Marxismo analítico. De modo similar, la afirmación de que las mujeres son propietarias de sus personas ha animado muchas campañas feministas del pasado y del presente, desde los intentos de reformar la ley de matrimonio y obtener la ciudadanía hasta las demandas sobre el derecho al aborto. Es fácil ver la ventaja de esta idea para las feministas cuando la doctrina común de la ley de casamiento establece que las esposas son propiedad de sus maridos y los varones aún presionan enérgicamente en pro del cumplimiento de la ley del derecho sexual del varón y demandan que los cuerpos de las mujeres, en carne y representación, les sean públicamente accesibles. Lograr el reconocimiento de que las mujeres son propietarias de sus personas, parece de este modo, asestar un golpe decisivo contra el patriarcado, pero, históricamente, mientras que el movimiento feminista hizo girar sus campañas en torno a puntos que podían ser fácilmente reformulados en el lenguaje de la propiedad de sus personas, el argumento feminista predominante fue que las mujeres exigían libertad civil *como mujeres*, y no como un pálido reflejo de los hombres. El argumento descansó, así, en el rechazo implícito de la construcción patriarcal del individuo como propietario masculino.

Hoy en día, no obstante, muchas feministas parecen perci-

bir sólo las ventajas del clima político actual de convertir las demandas feministas a términos contractuales, y no reconocen que el «individuo» como propietario es el pivote sobre el cual gira el patriarcado. Esto es particularmente así en los Estados Unidos, donde actualmente los argumentos socialistas se oyen poco y donde la forma más radical de la doctrina del contrato es influyente. Me referiré a esta última, la cual tiene su expresión clásica en la teoría de Hobbes como teoría *contractualista* o *contractualismo* (en EEUU generalmente se lo denomina libertarismo, pero en Europa y Australia «libertario» se refiere al ala anarquista del movimiento socialista; dado que mi discusión está en deuda con esta fuente, utilizaré un sentido no-estadounidense). El «individuo» es la piedra angular a partir de la cual se construye la doctrina contractualista, y en la medida en que el socialismo y el feminismo toman ahora en cuenta al «individuo» se han unido a los contractualistas. Cuando los socialistas se olvidan de que tanto la aceptación como el rechazo del individuo como propietario son necesarios para sus argumentos, la subordinación (esclavitud asalariada) desaparece y sólo la explotación es visible. Cuando las feministas olvidan que la aceptación de «individuo» pueda ser políticamente necesaria, pero que también lo es su rechazo, acceden a la construcción patriarcal de la Mujer (*Womanhood*).

Para los contractualistas contemporáneos o, siguiendo a Hegel desde lo que denominaré el «punto de partida del contrato»,⁷ la vida social y las relaciones no sólo se originan a partir de un contrato sino que propiamente, se las ve como una serie discreta e infinita de contratos. Las implicaciones de este punto de vista pueden verse si se considera un viejo tópico filosófico. Una antigua creencia dice que el universo descansa sobre un elefante, el que a su vez descansa sobre el caparazón de una tortuga, pero, ¿qué sostiene a la tortuga? Una respuesta sin compromiso es que hay una sucesión de tortugas en dirección descendente. Desde el punto de vista del contrato, en la vida social, también hay contratos en dirección descendente. Mas aún, no se pueden establecer límites entre contrato

7. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (trad. de T.M. Knox), Oxford, Clarendon Press, 1952, § 163.

y relaciones contractuales; aún la forma última de subordinación civil, el contrato de esclavitud, es legítimo. Un contrato civil de esclavitud no es significativamente diferente de cualquier otro contrato. Que la libertad individual, mediante el contrato, puede ejemplificarse con el de esclavitud, haría calmar a socialistas y feministas cuando hacen uso de la idea del contrato y del individuo como propietario.

Conocidos argumentos de la Izquierda contra el contrato o de Hegel, el más importante crítico teórico del contrato, adquieren una luz diferente una vez que se recobra la historia del contrato sexual. Irónicamente, los críticos también operan dentro de los parámetros establecidos por el contrato patriarcal originario y de este modo, sus críticas son siempre parciales. Por ejemplo, la sujeción marital o se suscribe o se ignora, la construcción patriarcal del «trabajador» nunca se reconoce y nunca se desarrollan las implicaciones del contrato de esclavitud civil. Esto no significa decir que un examen del patriarcado desde la perspectiva del contrato sexual es una tarea directa y sencilla; fácilmente pueden surgir malas interpretaciones. Por ejemplo, algunas feministas, justificadamente, se han concentrado en el retrato, ampliamente difundido, de mujeres como meros objetos del poder de los varones, como víctimas pasivas, y centrarse en la subordinación patriarcal podría aparecer como una manera de reforzar ese retrato. No obstante, enfatizar que la subordinación patriarcal tiene su origen en el contrato no conlleva la suposición de que las mujeres hayan simplemente aceptado tal posición. Por el contrario, la comprensión del modo en que se presenta el contrato, como libertad y como forma antipatriarcal, mientras que sea un mecanismo importante mediante el cual se renueva y mantiene el derecho sexual, sólo es posible porque las mujeres (y algunos hombres) han resistido y criticado las relaciones patriarcales desde el siglo XVII. Este estudio se basa en su resistencia y me referiré a algunas de sus críticas al contrato que han sido descuidadas.

Prestar atención a la subordinación constituida por el contrato originario, y del contrato en general, es en sí misma, otra posible fuente de malentendidos. Los influyentes estudios de Michel Foucault pueden sugerir que la historia del contrato sexual generará una visión del poder y la dominación que perma-

nece anclada en la vieja formulación jurídica «centrada en nada más que la enunciación de la ley y en el funcionamiento de los tabúes».⁸ Por cierto, ley y contrato y obediencia y contrato van de la mano, pero no se sigue que el contrato concierna sólo a la ley y no, asimismo en la terminología de Foucault, a la disciplina, la normalización y el control. En la *Historia de la Sexualidad*, Foucault subraya que «a comienzos del siglo XVIII (nuevos mecanismos de poder) se hicieron cargo de la existencia de los hombres en tanto cuerpos vivos».⁹ Pero que comenzaron en el siglo XVII cuando las historias del contrato originario fueron narradas por primera vez, un nuevo mecanismo de subordinación y disciplina le permitió a los hombres hacerse cargo de los cuerpos y de las vidas de las mujeres. El contrato originario (se dice que ha) dado existencia a la forma moderna de ley y que los contratos reales incorporaron a la forma de vida cotidiana un método específicamente moderno para crear relaciones locales de poder en la sexualidad, el matrimonio y el empleo. El estado civil, la ley y la disciplina (patriarcal) no son dos formas de poder sino dimensiones de la compleja y multifacética estructura de dominio del patriarcado moderno.

Narrar la historia del contrato sexual es mostrar cómo la diferencia sexual, qué es ser «hombre» o «mujer», y la construcción de la diferencia sexual como diferencia política, es un punto central para la sociedad civil. El feminismo ha estado siempre vitalmente interesado en la diferencia sexual y las feministas se enfrentan, ahora, a un problema complejo. En el patriarcado moderno, la diferencia entre los sexos se presenta como la quintaesencia de la diferencia natural. El derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres se presenta como el reflejo del propio orden de la naturaleza. ¿Cómo, entonces, deben abordar las feministas la diferencia sexual? El problema radica en que en un período en el que el contrato concita amplias simpatías, la insistencia patriarcal en que la diferencia sexual es relevante políticamente sugiere demasiado fácilmente que los argumentos que se refieren a las mujeres *en tanto*

8. M. Foucault, *The History of Sexuality*, Nueva York, Vintage Books, 1980, vol. I: *An Introduction*, p. 85.

9. *Ibid.*, p. 89.

que mujeres refuerzan la apelación patriarcal a la naturaleza. La respuesta feminista adecuada, entonces, parece ser trabajar en favor de la eliminación de toda referencia a la diferencia entre varones y mujeres en la vida política; es decir, por ejemplo, que todas las leyes y políticas debieran ser «genéricamente neutrales». Diré algo acerca de la, por ahora ubicua, terminología del «género» en el capítulo final. Tal respuesta supone que los «individuos» pueden ser separados de cuerpos sexualmente diferenciados. La doctrina del contrato se basa en la misma presunción para sostener que los ejemplos de contrato que implican la propiedad de la persona establecen relaciones libres. El problema es que el presupuesto descansa en una ficción política (presentaré con algún detalle un argumento al respecto, en los caps. 5 y 7).

Cuando el feminismo, acriticamente, ocupa el mismo terreno que el contrato una respuesta al patriarcado que parece hacer frente a la sujeción de la mujer, también sirve para consolidar la forma peculiar moderna del derecho patriarcal. Sostener que se hace frente mejor al patriarcado esforzándose en hacer que la diferencia sexual sea políticamente irrelevante es aceptar la posición de que el reino civil (público) y el «individuo» están libres de la contaminación de la subordinación patriarcal. El patriarcado es, entonces, visto como un problema familiar, privado, que puede superarse si las leyes públicas y las políticas tratan a las mujeres como si fueran exactamente iguales que los hombres. Sin embargo, el patriarcado moderno no está sustentado en primer término y sin más en la sujeción familiar de las mujeres. Las mujeres se comprometen en relaciones sexuales con los varones y son esposas antes de convertirse en madres de familia. La historia del contrato sexual se centra en relaciones (hetero)sexuales y en las mujeres en cuanto que seres sexuados encarnados. La historia ayuda a comprender los mecanismos mediante los cuales los hombres afirman el derecho de acceso sexual a los cuerpos de las mujeres y reclaman el derecho de mando sobre el uso de los cuerpos de las mujeres. Más aún, las relaciones heterosexuales no están confinadas a la vida privada. El ejemplo más dramático del aspecto público del derecho patriarcal es la demanda de los varones de que los cuerpos de las mujeres se vendan como

mercancías en el mercado capitalista: la prostitución es una gran industria capitalista.

Algunas feministas temen que las referencias a «varones» y «mujeres» simplemente refuercen la demanda patriarcal de que la «Mujer» es una categoría natural y atemporal, definida por ciertas características biológicas innatas. Pero hablar de la Mujer, no obstante, no es, en absoluto, lo mismo que hablar acerca de las mujeres. «La Mujer Eterna» es una invención de la imaginación patriarcal. Las construcciones de los teóricos clásicos del contrato, sin duda, están influenciados por esta figura de la Mujer y mucho han dicho sobre sus capacidades naturales. De todos modos, desarrollaron una construcción social y política bien que patriarcal sobre lo que significa lo masculino y lo femenino en la sociedad civil moderna. Describir el modo en que el significado de «varón» y de «mujer» han contribuido a estructurar las instituciones sociales más importantes no siempre es recurrir a categorías puramente naturales. Tampoco es negar que hay muchas e importantes diferencias entre las mujeres y que, por ejemplo, la vida de una joven aborigen del interior de Sydney será marcadamente diferente de la vida de la esposa de un banquero blanco de Princeton. En muchos puntos de mi discusión haré referencia específica a, digamos, las mujeres trabajadoras, pero, en un examen del contrato y del derecho patriarcal, el hecho de que las mujeres sean *mujeres* es más relevante que las diferencias que haya entre ellas. Por ejemplo, el significado social y legal de lo que es ser «esposas» atraviesa todas las clases y diferencias raciales. Por supuesto, no todas las parejas casadas se comportan de la misma manera como «esposas» o «maridos», pero la historia del contrato sexual arroja luz sobre la *institución* del matrimonio; por mucho que una pareja intente evitar respuestas en términos patriarcales en las relaciones maritales, ninguno de nosotros puede escapar por completo a las consecuencias legales y sociales de haber suscrito el contrato matrimonial.

Por último, permítaseme dejar en claro que aunque tendré que (re)contar las historias conjeturales de los orígenes del derecho político y reparar algunas omisiones en tales historias, no estoy proponiendo que deban reemplazarse los relatos patriarcales por historias feministas de los orígenes.

CONFUSIONES PATRIARCALES

La historia del contrato originario suministra una historia conjetural de los orígenes del patriarcado moderno. Antes de que pueda recuperarse la historia perdida del contrato sexual debe decirse algo acerca del «patriarcado». El término es muy controvertido y su significado es una cuestión incómoda. «Patriarcado» se refiere a una forma de poder político, pero si bien los teóricos políticos emplean mucho tiempo discutiendo la legitimidad y la justificación de las formas del poder político, la forma patriarcal ha sido, completamente ignorada, en el siglo XX. La interpretación corriente de la historia del pensamiento político moderno es que la teoría patriarcal y el derecho patriarcal fueron muertos y enterrados hace unos trescientos años. Desde fines del siglo XVII, las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el derecho patriarcal. Las feministas también han emprendido desde hace mucho tiempo y con frecuencia muy amargas campañas políticas contra la subordinación patriarcal. No obstante nada de esto ha sido suficiente para convencer, salvo a una pequeña minoría de los teóricos o activistas políticos varones, de que el derecho patriarcal existe todavía, de que exige un minucioso análisis teórico y de que es un contrincante tan digno de consideración como la aristocracia, las clases u otras formas de poder.

El resurgimiento del movimiento feminista organizado a partir de los años sesenta ha vuelto a poner al «patriarcado» entre los temas populares y académicos corrientes. Ha habido un amplio debate entre las feministas acerca del significado del término «patriarcado» y preguntas tales como si en nuestra propia sociedad el término debería usarse en su sentido literal de gobierno de los padres, si el patriarcado es un rasgo universal de la sociedad o si varía histórica y culturalmente, si el matriarcado o la igualdad sexual han existido alguna vez, y si ello hubiera sido así, por qué tuvo lugar «la derrota histórica y mundial del sexo femenino» (para utilizar la dramática formulación de Engels),¹ si las relaciones patriarcales se encuentran primariamente en la familia o si la vida social como un todo está estructurada por el poder patriarcal, y por último qué relación existe entre el patriarcado o dominación sexual y el capitalismo o dominación de clase. No hay consenso en ninguna de estas cuestiones y las feministas contemporáneas utilizan «patriarcado» en diversos sentidos. Algunas han sostenido que los problemas con el concepto son tan grandes que debería abandonárselo. Seguir tal sugerencia significaría que, según mi entender, la teoría política feminista quedaría sin el único concepto que se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres y que singulariza la forma del derecho político que todos los varones ejercen en virtud de ser varones. Si el problema no tiene nombre, el patriarcado, con demasiada facilidad, se deslizará en la oscuridad que subyace a las categorías convencionales del análisis político.

Por supuesto, siempre puede inventarse otro término que cumpla el mismo propósito que cumple el término «patriarcado» y hay, por cierto, varios candidatos disponibles tales como falocracia y términos relacionados, androcentrismo y genericidad. De todos modos, además de la dificultad que presentan los neologismos no hay ninguna buena razón para abandonar «patriarcado», «patriarcal» o «patriarcalismo». Gran parte de la confusión surge porque la noción de «patriarcado» no ha sido deslindada aún de las interpretaciones patriarcales de su

1. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International Publishers, 1942, p. 50.

significado. En las discusiones feministas, todavía, se tiende a permanecer dentro de los confines del patriarcado en los debates acerca del mismo. Se necesita urgentemente una versión feminista del concepto de patriarcado. Abandonar el concepto significaría perder la historia política que aún persiste. Podemos referirnos al uso que Virginia Woolf hace de «patriarcado» en *Tres Guineas* y del que Weber se ha hecho eco,² pero las discusiones feministas, rara vez, permiten entrever la extensión y complejidad de las controversias modernas acerca del patriarcado. Aproximadamente, durante la década pasada las feministas, con frecuencia, recapitulaban algunos de los puntos centrales de las controversias más importantes de los pasados trescientos años, aparentemente de manera informal. Ha habido tres grandes períodos de debate sobre el patriarcado. El primero en el siglo XVII cuyo resultado fue el desarrollo de una teoría específicamente moderna del patriarcado. El segundo debate tuvo lugar a partir de 1861 y se prolongó hasta el siglo XX; Rosalind Coward recientemente ha brindado valiosos datos acerca de las participantes y de los temas debatidos en *Patriarchal Precedents*. El tercer debate comenzó con el resurgimiento reciente del movimiento feminista organizado y aún se está desarrollando.

Quizá el aspecto más significativo de la discusión feminista actual sea que pocas de sus participantes hayan mencionado la gran batalla teórica entre patriarcalistas y teóricos del contrato social y sus aliados políticos llevada a cabo en el siglo XVII. La aceptación reciente de que hubo «una rápida declinación a partir de 1690 del patriarcalismo como ideología política viable»,³ da la medida de la amplitud del logro de los teóricos del contrato social. Sólo unas pocas teóricas políticas feministas han discutido recientemente los debates de Locke y Sir Robert Filmer, pero sus discusiones están más en deuda con la

2. V. Becchey, «On Patriarchy», *Feminist Review* (1979), p. 66. Otra controversia sostiene que el «análisis contemporáneo» se retrotrae a Wollstonecraft, De Sade y Mill; R.W. Connell, «Which way is up?», en *Essays on Sex, Class & Culture*, Sydney, G. Allen & Unwin, 1983, p. 51.

3. G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: Authoritarian Family & Political Speculation & Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 273.

teoría política (y, por lo tanto con la teoría patriarcal), que con el feminismo. La exclusión de la mujer de la participación en el acto que crea la sociedad civil no alcanza en tales discusiones suficiente extensión. Melissa Butler se pregunta por qué Locke no dice nada acerca de cuál es la parte de las mujeres en el contrato social originario, pero su examen es un ejemplo casi perfecto de interpretación liberal acrítica de Locke y nos dice más acerca de la represión de la historia del contrato sexual que acerca del modo en que Locke y Filmer trataron la cuestión de las relaciones sexuales. Butler sugiere que el silencio de Locke acerca de las mujeres en el contrato social se debió a que no quiso correr el riesgo de perder audiencia (masculina). También sugiere que el análisis de Locke deja abierta la posibilidad de que las mujeres hubieran tomado parte en el contrato social: «La posición de Locke respecto de las mujeres —según Butler— ejemplifica su individualismo».⁴ En cierto modo esto es correcto pero no como supone Butler, porque su individualismo es genuinamente universal y capaz de incorporar a las mujeres, sino porque, como mostraré en el capítulo próximo, el «individuo» de Locke es masculino.

Recientemente, se ha sostenido también que la posición de Locke está «menos relacionada con su preocupación específica por la mujer y más relacionada con la naturaleza de su articulación de la separación de lo político y lo familiar».⁵ De todos modos, estos dos aspectos del argumento de Locke no pueden separarse, no es posible apreciar el carácter del patriarcado moderno o la clave de la contribución teórica de Locke a su construcción sin apreciar también que la separación de la familia de la vida política está estrechamente relacionada con su concepción de las mujeres. El significado de la separación entre la familia y la política, lo privado y lo público (civil) se torna claro sólo cuando se pone en el contexto del contrato sexual. Cuando las feministas siguen las lecturas corrientes de Locke y de Filmer, la sociedad moderna puede ser caracteriza-

4. M.A. Butler, «Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the attack on Patriarchy», *American Political Science Review*, 72, 1 (1978), p. 149.

5. L.J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, p. 161.

da como postpatriarcal y así ven al patriarcado como premoderno y/o una forma social familiar. De ese modo, el patriarcado puede verse reducido a las relaciones familiares tempranas y desplazado del reino político. Así Jean Elshtain establece que denominar a la sociedad moderna «patriarcal» es «confundir y distorsionar la realidad... el patriarcado como forma social no se sostiene más, al menos, no en las sociedades industriales avanzadas». El patriarcado, además, es el símbolo, la metáfora, o el lenguaje, en «nuestro vocabulario político resuenan términos cuyo significado se arrastra de nuestras más tempranas relaciones sociales en las familias». ⁶ Esto puede muy bien ser verdad, pero retirar este aspecto de nuestro lenguaje político refuerza las interpretaciones patriarcales de la sociedad de fines del siglo XX. La continua dominación del varón adulto sobre la mujer adulta desaparece de la vista cuando el patriarcado queda reducido al lenguaje y a los símbolos del poder paternal (o quizás parental) sobre infantes y niños.

Zillah Eisenstein presenta un raro desafío a la versión patriarcal del debate entre Locke y Filmer. Excepcionalmente, Eisenstein no da como válida la derrota del poder paternal y la separación del poder político del poder paternal y por ello ve en Locke «un antipatriarcalista patriarcal». Argumenta que aunque «el modelo de padre y de hijo ha sido desplazado por el modelo de la igualdad liberal» ⁷ no por eso se acuerda un mismo estatus de igualdad a hombres y mujeres. Eisenstein señala que Locke pone el acento en el hecho de que el quinto mandamiento (honrarás a tu padre y a tu madre), involucra la autoridad parental sobre los hijos y no meramente la paterna, pero esto no significa que se cuestione el poder del varón como marido. Locke —sostiene ella— «utiliza la igualdad entre varón y mujer respecto de la paternidad, únicamente para poner en su sitio la naturaleza despótica y absolutista del poder paterno entre marido y esposa». El esposo todavía ejerce sobre su esposa un poder pero éste es menor que el absoluto. No obstante, Ei-

6. J.B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Woman in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 215, 128.

7. Z.R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981, pp. 41, 49.

senstein está equivocada cuando al referirse a la categoría de «poder paternal» de Locke la considera «poder paternal entre esposo y esposa». El poder conyugal no es paternal, sino parte del derecho sexual masculino, es decir, el poder que los varones ejercen como varones y no como padres.

Para comprender mejor el significado político del estatus concedido a las mujeres en la formulación de una concepción moderna del patriarcado, el término «patriarcado» debe deslindarse de varios significados subyacentes que refuerzan mutuamente presupuestos e interpretaciones patriarcales, algunos de los cuales pueden verse en funcionamiento en las discusiones de Locke y Filmer a las que me he referido. El supuesto más poderoso es que el «patriarcado» debe entenderse en su significado literal como regla del padre o derecho del padre. Las dificultades y los malentendidos a los que conduce este supuesto se mezclan cuando casi todo el mundo, en el debate actual acerca del patriarcado, asume que el padre debe verse simplemente a la manera en que el sentido común lo muestra como uno de los dos progenitores. Rara vez se ha prestado atención al significado político de la paternidad patriarcal. La interpretación literal está relacionada a la vez que alienta otro supuesto habitual: que las relaciones patriarcales son relaciones familiares. La visión familiar del patriarcado está ligada también al argumento ampliamente extendido, de que el patriarcado es una característica universal de la sociedad humana. En los tres períodos de debate sobre el patriarcado muchos de los argumentos pertinentes derivaron en diferentes historias conjeturales acerca de sus orígenes sociales y políticos. La génesis de la familia (patriarcal) se ve con frecuencia como sinónima del origen de la vida social misma y el origen del patriarcado y el origen de la sociedad son considerados un mismo proceso.

La historia del contrato originario que crea la sociedad civil está también ligada a las controversias acerca de los orígenes del liberalismo y del capitalismo. En el siglo XX, las historias conjeturales acerca de los orígenes políticos forman parte de los argumentos sobre las relaciones entre el capitalismo y el patriarcado aunque, curiosamente, rara vez se hace referencia a los debates del feminismo-socialista actual respecto de la historia del contrato original. También en este punto las interpre-

taciones paternas y familiares del patriarcado están influyendo. Si el patriarcado es universal, debe preceder al capitalismo; el patriarcado puede entonces aparecer como una reliquia feudal o un remanente del viejo orden del mundo del estatus que establece la esfera privada familiar, paternal, natural, separada del mundo público, civil, convencional del contrato y del capitalismo.

Para terminar con algunos embrollos en los debates y aclarar ciertas confusiones, es útil distinguir tres formas del argumento patriarcal que no son mutuamente excluyentes. Denominaré a la primera pensamiento patriarcal *tradicional*. Durante siglos, la familia, con la autoridad del padre a la cabeza, brindó el modelo y la metáfora de las relaciones de poder y autoridad de todo tipo. El argumento patriarcal tradicional asimila todas las relaciones de poder a la regla del padre. En el siglo XVII, en Inglaterra, la obediencia de los sujetos al Estado era enseñada desde el púlpito utilizando esta analogía. En el catequismo, el Quinto Mandamiento fue interpretado según una influyente afirmación significando que el «Padre Civil es aquel a quien Dios ha establecido como Magistrado Supremo... Este es el padre común a todos aquellos que están bajo su autoridad».⁸ El pensamiento patriarcal tradicional está también lleno de relatos o historias conjeturales acerca del modo en que la sociedad política emergió a partir de la familia patriarcal o de la reunión de muchas familias, muchos teóricos clásicos del contrato relatan historias similares. En su invaluable (aunque patriarcal) explicación de las controversias del siglo XVII Gordon Schochet en *Patriarchalism in Political Thought*, subraya que los argumentos políticos que giran en torno a los orígenes (que denomina argumentos genéticos) dejaron de existir a fines del siglo XVII, «después de 1690 la justificación genética y la identificación entre poder familiar y político se convirtieron en temas muertos».⁹ La concepción de que el poder familiar y fundamentalmente el conyugal, eran un poder político desapareció después de la derrota de Sir Robert Filmer a manos de Locke, pero esto no quiere decir que la

8. Citado por Schochet, en *op. cit.*, p. 80.

9. *Ibíd.*, p. 276.

justificación genética desapareciera también. La controversia sobre el patriarcado que comenzó en 1860 se refería al problema de si el derecho del padre o el de la madre era la forma social «originaria». Muchos ecos del argumento patriarcal tradicional resuenan en esos debates y pueden oírse todavía en las historias feministas recientes acerca del fin del matriarcado y los orígenes del patriarcado. Más aún, aunque Schochet enfatice que la teoría del contrato clásico es un argumento genético, también lo es la teoría contemporánea del contrato. Para los teóricos del contrato, las relaciones contractuales son legítimas precisamente por el modo en que tienen origen.

Schochet enfatiza que Sir Robert Filmer rompió con el argumento patriarcal tradicional al sostener que el poder patriarcal y el poder político no eran solamente análogos, sino *idénticos*. Filmer justificaba la monarquía absoluta con el argumento de que los reyes eran padres y que los padres eran reyes, y en 1680 y 1690 «la posición filmeriana estaba muy próxima a ser la ideología oficial del Estado». ¹⁰ Denominaré al argumento de Filmer patriarcalismo *clásico*. La teoría clásica, la segunda de las tres formas del argumento patriarcal, fue una teoría plenamente desarrollada en la teoría del derecho y de la obediencia política, y fue la primera de su tipo —«no hubo teoría patriarcal de la obligación anterior a 1603»— ¹¹ pero tuvo muy corta vida. La teoría patriarcal que desapareció a fines del siglo XVII fue la forma clásica de Filmer. Filmer escribió, como lo ha mostrado Schochet, en respuesta al desafío de los teóricos del contrato que afirmaban que todos los hombres eran naturalmente libres. El argumento clásico del patriarcado era que los hijos nacían bajo la sujeción de sus padres y, por lo tanto, bajo sujeción política. El derecho político era natural no convencional, ningún consentimiento o contrato estaba involucrado, el poder político era paternal y tenía su origen en el poder procreativo del padre. Revisaré el argumento de Sir Robert Filmer y la disputa entre el patriarcalismo clásico y la teoría del contrato social en el cap. 4, y mostraré cómo la teoría clásica se transformó a manos de los teó-

10. *Ibid.*, p. 193.

11. *Ibid.*, p. 16.

ricos del contrato en una tercera forma, la del patriarcado *moderno*. El patriarcado moderno es fraternal, contractual y estructura la sociedad civil capitalista.

Una de las mayores fuentes de confusión en los debates sobre el patriarcado es que las historias conjeturales sobre el desarrollo de la familia patriarcal o de la sociedad civil, incluyendo la de los teóricos clásicos del contrato, se presentan como historias del origen de la sociedad humana o la civilización. Freud, por ejemplo, escribe su relato del pacto original como (historias) sobre la génesis de la civilización y, en una muy influyente interpretación feminista de Freud, Juliet Mitchell toma este argumento al pie de la letra. Pero «civilización» no es sinónimo de sociedad humana. El término «civilización» adquiere un uso general hacia fines del siglo XVIII, precedido por «civilidad» y expresando un «estado particular de la historia de Europa, algunas veces el estado final o último». ¹² La idea de civilización «alabó el sentido de modernidad, asociado a una condición de refinamiento y de orden». ¹³ En síntesis, «civilización» se refiere a una forma de vida social histórica y culturalmente específica, y el concepto está estrechamente ligado al surgimiento de la idea de «sociedad civil» (la sociedad creada a partir de un contrato originario). Enfatice en el cap. 1 que el significado de «sociedad civil» es ambiguo y se obtiene a partir de una serie de contrastes y oposiciones respecto de otras formas sociales. Uno de estos contrastes es el que se da entre sociedad civil y estado de naturaleza, pero describir el estado de naturaleza como pre-social o a-social es afirmar que la sociedad civil representa la vida social —la civilización— misma. Para agregar más confusión aún, otros teóricos del contrato describen a la familia patriarcal como la forma social natural y originaria y la sociedad política o civil se desarrolla, entonces en el estilo tradicional patriarcal, a partir de la familia o de las familias.

12. S. Rothblatt, *Tradition and Change in English Liberal Education*, Londres, Faber & Faber, 1976, p. 18.

13. R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1985 (ed. rev.), p. 58. Estoy agradecida a Ross Poole por llamar mi atención sobre «civilización» y estas referencias.

La segunda ola de controversias sobre el patriarcado y que comenzó en 1861 con la publicación de *Ancient Law* de Sir Henry Maine y *Mother Right* de Johann Bachofen se centró en el relato de los orígenes de la familia patriarcal o de la civilización. Pero, ¿cómo deben interpretarse estos debates de fines del siglo XIX y comienzos del XX? La primera batalla en torno al patriarcado, como he señalado, es corrientemente considerada en términos de disputa de poder paternal como derecho del padre y no de derecho patriarcal como derecho sexual. Rosalind Coward presenta una perspectiva similar de la segunda disputa. Sostiene que desde 1860 «las relaciones sexuales en el sentido en que se las cuestiona desde el feminismo contemporáneo, no eran el objeto real de los debates. El tema real era el de la naturaleza de las alianzas políticas y sociales». Los debates giraban en torno a la relación «entre las formas familiares y la organización política de la sociedad». ¹⁴ Pero de que los historiadores legales, los antropólogos y los teóricos del psicoanálisis argumenten respecto de la familia patriarcal y la civilización no se sigue que el «objeto real» de sus discusiones no fuera también el de las relaciones sexuales y conyugales. Coward analiza la historia conjetural de Freud acerca del origen de la «civilización» pero (como Juliet Michell algunos años antes) lee las versiones freudianas a través de la lente patriarcal de Lévi-Strauss y Lacán, por lo que interpreta que su objetivo son las clasificaciones sociales, el parentesco, la exogamia y el tabú del incesto y no la dominación sexual.

Coward establece en el primer capítulo de *Patriarchal Precedents* que Maine en su *Ancient Law* «sintetiza las ideas sobre la familia patriarcal que habían dominado la teoría política durante los siglos XVII y XVIII pero representa también una aproximación teórica y metodológica que en definitiva echaría abajo las últimas estribaciones de esta teoría política». ¹⁵ La afirmación de Coward es errónea en dos puntos. Primero, la discusión de Maine sobre la familia patriarcal y el poder del padre, la *patria potestas* es muy diferente de la de los autores

14. R. Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, pp. 12, 26.

15. *Ibid.*, p. 18.

anteriores aunque mantiene alguna semejanza con el punto de vista de Hobbes sobre la familia. El padre patriarcal de Filmer goza del poder absoluto del *patria potestas* quien, bajo la ley romana tenía poder de vida y de muerte sobre sus hijos. Los padres, políticamente vencidos de los teóricos del contrato social, han sido despojados del antiguo poder, son padres modernos en familias privadas modernas. Más aún, la mayoría de los teóricos clásicos del contrato, en el estilo del argumento patriarcal tradicional, sostuvieron que la familia era una institución natural y que el poder del padre sobre la familia surgió naturalmente de las capacidades y cuidados paternos, aun cuando su poder pudiera estar basado también en el consentimiento. 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. Sir Henry Maine también sostiene que la familia patriarcal —la forma social originaria— es convencional y no natural. Maine enfatiza que «la historia de las ideas políticas... comienza con el presupuesto de que el parentesco de sangre es el único fundamento posible de las funciones políticas de comunidad».¹⁶ Este supuesto es falso. La familia patriarcal no está basada en lazos naturales de sangre sino en lo que Maine denomina la «Ficción Legal». Las primeras familias y sociedades (que fueron asociaciones de familias) absorbieron a muchos extraños, pero la ficción se mantuvo considerando a todos los descendientes o pertenecientes a una misma línea sanguínea a partir de un mismo ancestro (el padre). La ficción fue tan poderosa que no se trazó distinción entre «la ficción de la adopción» y la «realidad del parentesco».¹⁷ Estas familias se mantuvieron juntas mediante la obediencia a la cabeza patriarcal. El derecho político paterno constituyó a la antigua familia. La *patria potestas* podría considerarse como originada a partir del poder natural de la paternidad, pero el argumento de Maine de que el derecho paterno absoluto estaba basado en una ficción, no en la naturaleza, significa que su explicación de la familia patriarcal es muy

16. Sir H. Maine, *op. cit.*, p. 76.

17. *Ibid.*, p. 78.

diferente de la que encontramos en muchos otros escritos patriarcales tradicionales, clásicos o modernos.

El segundo punto es que el libro de Maine no subvierte la teoría política anterior, como sugiere Coward; más bien, Maine está firmemente escribiendo, dentro de los parámetros establecidos por los teóricos clásicos del contrato. Bachofen sostuvo que el derecho de la madre o matriarcado fue la forma social originaria abriendo un largo debate acerca de los orígenes, pero Maine en *Ancient Law* presenta los orígenes de manera diferente. Ciertamente, insiste en que la familia antigua u originaria es patriarcal, pero el punto central de Maine no es el «comienzo» en el sentido del principio de la vida social o de la civilización, sino el «comienzo» de la sociedad civil moderna. Le interesa lo que viene *después* de la familia patriarcal —o mundo tradicional del estatus— y no si el matriarcado fue *anterior* al derecho paterno. En las «sociedades progresistas» esto es, aquellas sobre las que escribieron los teóricos del contrato social, la familia patriarcal estaba dejando de ser la unidad a partir de la cual se constituía la sociedad. En cambio, el individuo se torna primario y las relaciones entre individuos se constituyen mediante libre acuerdo: «el vínculo entre un hombre y otro que reemplaza gradualmente esas formas de reciprocidad en términos de derechos y obligaciones que tiene su origen en la familia... es el Contrato».¹⁸ No obstante, Maine subraya también que aunque las formas antiguas de tutelaje casi habían desaparecido, la esposa permanecía aún bajo el tutelaje del esposo.

La interpretación patriarcal del «patriarcado» como derecho paterno ha tenido la paradójica consecuencia de oscurecer el origen de la familia en las relaciones entre el marido y la esposa. Suele olvidarse el hecho de que varón y mujer participan del contrato matrimonial —un contrato «originario» que constituye al matrimonio y a la familia— y de que son esposos y esposas *antes* de ser padres y madres. El derecho conyugal queda, en consecuencia, subsumido bajo el derecho del padre y, como ilustran las historias de las feministas contemporá-

18. *Ibid.*, p. 99.

neas que han revivido la idea de un matriarcado originario, el argumento sobre el patriarcado gira en torno del poder (familiar) de madres y padres, oscureciendo de este modo la cuestión social más amplia sobre el carácter de las relaciones entre varones y mujeres y sobre el alcance del derecho sexual masculino. Coward remite al comentario de Malinowsky sobre el canto del cisne de los ejemplos anteriores basados en la hipótesis del derecho materno que Robert Briffault expone en *The Mothers*, obra publicada en 1927.¹⁹ Pero el movimiento contemporáneo de mujeres ha dado lugar a una proliferación de historias conjeturales sobre los orígenes del patriarcado y de los eventos que condujeron en el mundo a la derrota histórica del sexo femenino, utilizando una mezcla de antropología, historia, religión y mito, como hace más o menos un siglo.

Existe, no obstante una interesante diferencia entre las dos vertientes especulativas sobre los orígenes. «En el comienzo», los primeros relatos hablan de que la vida social estaba gobernada por el derecho materno, la descendencia era matrilineal y la promiscuidad sexual impedía la comprensión de la paternidad. Los relatos dan diferentes razones de por qué fue derrochado el derecho materno, pero el proceso dependió de cierto conocimiento de la paternidad. ¿Cuál fue el significado del triunfo del derecho paterno? Coward señala que «la imaginación socialista del período estaba repleta de comunismo democrático "materno" en oposición al individualista capitalismo patriarcal».²⁰ No obstante, la mayoría de las historias conjeturales identificaban la victoria del padre con el origen de la civilización. El patriarcado fue así un triunfo social y cultural. El reconocimiento de la paternidad fue interpretado como el ejercicio de la razón, un avance necesario para sentar las bases del surgimiento de la civilización —todo lo cual fue tarea de los hombres. En breve retomaré este punto. Coward también señala que muchos de los participantes en la controversia sobre el derecho materno encontraron casi imposible creer en el matriarcado como contrapartida del patriarcado «virtualmente nadie siguió la perspectiva de Bachofen sobre mujeres todopo-

19. R. Coward, *op. cit.*, pp. 47-48.

20. *Ibid.*, p. 73.

derosas, sus Amazonas, luchando para defender su derecho materno». En el mejor de los casos se aceptaba que la sociedad primitiva era matrilineal (es decir, que su descendencia se trazaba a partir de la madre).²¹ Se postula un matriarcado original como opuesto al patriarcado, las madres, y no los padres, ejercían el derecho político. En este punto muchas conjeturas feministas contemporáneas difieren. Se considera que las mujeres fueron incapaces de gobernar sobre los hombres.

Tales historias inmediatamente sugieren la pregunta de si las conjeturas acerca de los orígenes remotos tienen aún alguna relevancia para las instituciones sociales y políticas en los años ochenta. La historia conjetural feminista más reciente es de Gerda Lerner, *The creation of Patriarchy*, un ejemplo altamente sofisticado en su género. Lerner cuidadosamente toma distancia de los argumentos que postulan una única causa del patriarcado y de los mitos de origen del matriarcado; tanto las mujeres como los varones, acentúa, participaron en la creación del patriarcado. Lerner sostiene que el patriarcado surgió en Occidente, en la antigua Mesopotamia entre el 6000 y el 3000 a.C. Presenta unas fascinantes especulaciones acerca de los mecanismos involucrados, incluyendo varias alternativas que podrían dar cuenta del «intercambio de mujeres» (una idea derivada de Claude Lévi-Strauss sobre la cual haré algunos comentarios en el cap. 4) y que, sugiere, tuvo un desarrollo crucial. Lerner sostiene que rastreó «el desarrollo de las principales ideas, símbolos y metáforas mediante las que las relaciones patriarcales de género se incorporaron a la civilización Occidental».²² La mejor comprensión de este desarrollo, permite a las mujeres mayor conciencia de sí mismas y de su posición. Pero ¿cuál es la utilidad de remontarse a los orígenes en la Mesopotamia cuando hay relatos disponibles que sitúan el origen mucho más próximo a nosotros? Además, este «comienzo» más reciente del patriarcado coincide con el surgimiento del orden de la sociedad civil moderna en la que aún vivimos.

21. *Ibtd.*, p. 53.

22. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 10.

Hablar de un «paraguas patriarcal» universal (Occidental) tiene sentido únicamente en que, en palabras de Lerner, «no hay una sola sociedad conocida donde las mujeres en —tanto— grupo hayan tomado las decisiones de poder *sobre* los hombres o dónde hayan definido las normas de la conducta sexual o del control de los intercambios matrimoniales». ²³ Esto no significa decir, de todos modos, admite Lerner, que la posición de las mujeres haya sido siempre la misma —como han afirmado algunas feministas que las mujeres permanecen al margen de la historia— ²⁴ o que las mujeres nunca hayan ejercido ningún tipo de auto-determinación o poder social. La posición social y económica de la mujer y el ámbito de sus actividades han variado enormemente en diferentes culturas y en diferentes épocas históricas. Si el «patriarcado» intenta, en verdad, negar la existencia de tal variedad, entonces deberíamos desestimar el término sin mayores consecuencias. Muchas feministas que quisieron que se abandonase el «patriarcado» defienden esta línea porque consideran que el concepto es atemporal y ahistórico. Michele Barrett declara que el patriarcado «es responsable de una opresión universal y trans-histórica» ²⁵ y Sheila Rowbothan sostiene que «implica una forma de opresión universal y a-histórica que nos retorna a lo biológico [...] implica una estructura fija [...] y sugiere una sumisión fatalista». ²⁶

Tales interpretaciones son difíciles de evitar cuando el «patriarcado» se vincula a historias conjeturales sobre los orígenes que relatan el comienzo de la historia, de la vida social o de la civilización. Cuando «patriarcado» se utiliza en ese sentido la distintividad histórica del orden civil moderno desaparece y las formas pre-modernas parecen haber sido mantenidas hasta el presente. Por ejemplo, siguiendo la presentación de Freud del

23. *Ibid.*, p. 30.

24. Por ejemplo Simone de Beauvoir afirmó que «la mujer no tiene pasado, no tiene historia ni religión propia», citado por Lerner, *op. cit.*, p. 221. Más recientemente, Andrea Dworkin ha dicho que «la situación de la mujer es básicamente ahistórica»; E. Wilson, «Interview with Andrea Dworkin», *Feminist Review*, 11 (1982), p. 27.

25. M. Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londres, Verso Books, 1980, p. 14.

26. S. Rowbotham, «The trouble with "Patriarchy"», *New Statesman*, 21, 8 (diciembre 1979), p. 970.

pacto originario como relato de la creación de la civilización o de la vida social misma, Juliet Michell no sólo sostiene en *Psychoanalysis and Feminism* que el patriarcado es la «ley del padre» sino que la ubicación social de las mujeres depende de la estructura de parentesco. Sostiene además que la estructura de parentesco se ha tornado «arcaica», de modo que, por primera vez, existe la posibilidad de destronar al patriarcado.²⁷ El relato del contrato originario, incluyendo las versiones que se encuentran en los escritos de Freud, confirman que el «parentesco» hace tiempo que se ha tornado arcaico. La victoria de la teoría del contrato sobre el patriarcalismo clásico señalaría el fin de un orden social estructurado por el parentesco y por la ley del padre. La sociedad moderna se estructura en base a vínculos de contrato convencionales, y universales, no mediante los vínculos particulares adscritos, del parentesco. En el mundo moderno el «parentesco» se transforma en «familia» y tiene sus propios principios de asociación y su propia ubicación social en la esfera privada, separada de la sociedad «civil» pública.

Otras feministas, a sabiendas de que el orden tradicional del parentesco y el derecho del padre no constituye un orden moderno, aún interpretan «patriarcado» literalmente, y sostienen que tal concepto no tiene aplicación en nuestra sociedad. Gayle Rubin afirma que «patriarcado» debería ser confinado a las sociedades del tipo pastoral nómada del Antiguo Testamento.²⁸ De modo similar, aunque algo menos drásticamente, Michele Barrett sostiene que «patriarcado» es útil en «contextos donde la dominación masculina se expresa a través del poder del padre sobre las mujeres y sobre los varones jóvenes. Claramente algunas sociedades se han organizado en torno a este principio aunque no las capitalistas».²⁹ Las sociedades capitalistas, de este modo, aparecen como sociedades contractuales, post-patriarcales.

Para aumentar la confusión el contrato, como el patriarca-

27. J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, p. 409.

28. G. Rubin, «The Traffic in Women», en *Toward an Anthropology of Women* (ed. de R. Reiter), Nueva York, Monthly Review Press, 1975, p. 168.

29. M. Barrett, op. cit., p. 250.

do, puede considerarse tanto un fenómeno universal como distintivo del mundo moderno que se ha alejado del patriarcado (desplazamiento «del estatus al contrato»). La teoría clásica del contrato marca un cambio decisivo en el uso de esta idea como argumento político. El contrato originario (según cuenta el relato de la creación) da lugar a un nuevo orden social constituido por los lazos convencionales del contrato. El contrato como base general de un orden social es muy diferente de los ejemplos contractuales de la antigüedad. *The Creation of Patriarchy* incluye una fascinante discusión sobre el convenio entre Yahvé y Abraham, según aparece en el relato del Génesis. Yahvé exige un símbolo espectacular del poder patriarcal como sello del pacto: a saber, la piel circuncisa del pene. Lerner pone de manifiesto el poco interés que se ha dispensado a la elección del sello (aunque reconoce que Calvino consideró que «debemos investigar si la analogía entre el signo visible y la cosa significada es aparente») y agudamente se pregunta por qué si era necesaria una marca física para distinguir a su Pueblo Elegido, se eligió precisamente *ésta*.³⁰ Obviamente, las mujeres carecen de lo requerido para participar del pacto con Abraham; pero en los textos clásicos de la teoría del contrato social su exclusión del contrato original se ve asegurada de una manera patriarcal mucho menos obvia. El rasgo distintivo del contrato originario es, precisamente, que parece universal, que incluye a todos los que habrán de ser incorporados al nuevo orden civil.

Lerner también se refiere a otro «contrato no-escrito» que forma parte del «paraguas del patriarcado». Sostiene que por casi cuatrocientos años el paraguas ha cubierto el «dominio paternalista», una forma mitigada de dominio regida por derechos y obligaciones mutuas. «El intercambio de dominio, sumisión por protección, trabajo no-pagado por mantenimiento... Las bases del paternalismo están constituidas por este contrato no escrito de intercambio: el varón suministra el soporte económico y la protección a cambio de la subordinación de la mujer en todos los aspectos, y de su servicio sexual y doméstico gratuitos.»³¹ En vistas de esto, la dominación paternalista se ase-

30. G. Lerner, *op. cit.*, pp. 191-192.

31. *Ibid.*, pp. 217-218.

meja al contrato moderno en que, sostendré, toma la forma típica del intercambio de obediencia por protección. Pero la similitud existe sólo si el contrato se extrae de su contexto histórico. El lenguaje de Lerner sobre el paternalismo adquiere una forma muy equívoca para hablar del patriarcado contractual moderno. «Paternalismo» puede muy bien ser el término apropiado que describe ejemplos de contratos en el mundo pre-moderno, donde las relaciones sociales estaban estructuradas por el parentesco o el estatus de Sir Henry Maine. Pero, el contrato, podría ser visto también a la luz del modelo familiar o paternal de relaciones sociales y de jerarquía social, y, entonces, es asimilado al estatus, que conlleva sus propios deberes que incumbe al individuo prescindiendo del acuerdo. De este modo, Gordon Schochet subraya que en la Inglaterra del siglo XVII, la gente común conocía una «tradicón contractual» pero ésta formaba parte de la «explicación patriarcal del rango social». El contrato no se entendía del mismo modo en que lo entendemos hoy; «el contrato parece haber sido utilizado, más como explicación formal de cómo la gente entraba en relación que como una definición de la naturaleza y el contenido de esos estadios». ³² En el mismo siglo, no obstante, de la mano de los teóricos del contrato social, el contrato se transformó en su forma moderna como doctrina anti-paternalista.

Resulta bastante extraño que, aunque la interpretación paternal y familiar del patriarcado sea tan popular, los argumentos feministas sobre el patriarcado poco o nada hayan dicho sobre el paternalismo y sus relaciones con el patriarcado. Ahora bien, entre los filósofos, incluyendo a los contractualistas, se llevó a cabo, durante cierto tiempo, un debate sobre el paternalismo. La discusión giró en torno al problema de si ciertas actividades, incluyendo el hacer contratos, pueden, legítimamente, ser prohibidas o controladas por la ley para prevenir el daño a los individuos, aún cuando tales actividades sean llevadas a cabo voluntariamente. Los debates de los filósofos sobre el paternalismo se solapan con las discusiones entre los estudiosos legalistas sobre el contrato y el estatus, a las que me

32. G.J. Schochet, *op. cit.*, pp. 81-82.

referí en el cap. 1, ¿debería usarse la ley para limitar y regular la libertad de contrato y de tal modo entrelazar el contrato con estatus? Ambas controversias se solapan nuevamente en la batalla política sobre el Estado de Bienestar que se lleva a cabo entre los socialistas y el New Righth, en los últimos años. En verdad, en el transcurso de los años cuarenta, en un famoso ensayo sobre la ciudadanía y el Estado de Bienestar, T.H. Marshall escribió que «los derechos sociales (bienestar) en la forma moderna implican una invasión del estatus en el contrato».³³ El uso del «paternalismo» en referencia a estos puntos no deja de tener interés para toda consideración del patriarcado moderno, ¿por qué *este* término?

La respuesta más directa es que la relación del amante padre con su hijo brinda el modelo de la relación del ciudadano con el estado. Tal como el padre prohíbe a su hijo actuar de cierta manera porque sabe que podría lastimarse, y es su deber protegerlo, del mismo modo el Estado protege a los ciudadanos a través del paternalismo legal. Los contractualistas son los oponentes más consistentes al paternalismo y la historia del contrato social muestra por qué. El lenguaje del paternalismo refuerza el modelo tradicional patriarcal de orden político; todos los gobernantes son como padres —pero es este modelo el que destruyó la teoría del contrato. En la historia del contrato social el padre es (metafóricamente) asesinado por sus hijos quienes transforman (la dimensión paterna del) derecho patriarcal del padre en gobierno civil. Los hijos alienan este aspecto del poder político a manos de su representante: el Estado. (Rousseau cuenta una historia diferente.) Cuando el Estado ejerce restricciones indeseadas a la libertad de contrato, el término «paternalismo» ilustra cómo la libertad del ciudadano (la del hijo) se ve comprometida. El Estado está actuando como un padre y trata a los individuos como hijos que no pueden aún actuar en vistas a su propio bien. El anti-paternalismo parece ser el último encuentro en la batalla del contrato contra el patriarcado.

33. T.H. Marshall, «Citizenship and Social Class», reimpresso en: *States and Societies* (ed. de D. Held et al.), Nueva York/Londres, New York University Press, 1983, p. 258.

Tal concepción de la relación entre paternalismo, contrato, patriarcado y estatus, una vez más depende de la interpretación patriarcal del patriarcado como poder paterno, como un aspecto del viejo mundo del estatus entrometiéndose y distorsionando el nuevo mundo del contrato. Esta posición depende también de la continua represión de la historia del contrato sexual. La apropiación simultánea de los hijos de *ambas* dimensiones del derecho político del padre depuesto y de su derecho sexual, tanto como su derecho paternal, no suele mencionarse. El anti-paternalismo de los contractualistas puede parecer, por lo tanto, como un antipatriarcalismo. Más aún, considerar al patriarcado como paternalismo (o ver al Estado como un padre), significa también pasar por alto la nítida diferencia que existe entre las relaciones padre-hijo y las relaciones patriarcales entre varones y mujeres adultos. En el próximo capítulo me extenderé algo más sobre esta diferencia, aquí, el punto pertinente es que el paternalismo es controvertido precisamente porque la prohibición legal o los actos controlados se dan entre «adultos que consienten». El rótulo de «paternalismo» dirige la atención a las relaciones familiares y ayuda a garantizar que las preguntas críticas sobre las relaciones contractuales entre varones y mujeres sean desviadas.

No hay que preocuparse por el significado del paternalismo o leer relatos sobre los orígenes de la sociedad para asociar a la familia con el patriarcado. Aún se elevan voces que proclaman que el lugar social propio de la mujer es el mundo privado de la familia y una multitud de sanciones legales y sociales se han aplicado para mantenernos allí, cuidando de concentrar la mente en las relaciones familiares. Identificar patriarcado con familia puede tener consecuencias inesperadas, una de las cuales es la de que la madre y no el padre haya sido recientemente individualizada como el progenitor más poderoso. Si el ejercicio del derecho paterno ha seguido, desde hace mucho, su curso —y los poderes sancionados legal y socialmente de los padres en sus familias son, ahora, una sombra de lo que una vez fueron— ¿qué sostiene al patriarcado? La respuesta ofrecida por algunas escritoras feministas influenciadas por una teoría psicoanalítica sociologizada y muy popular en los EEUU, es que se sostiene gracias a las madres o, de modo más general, la

respuesta es que el patriarcado se sostiene a través del hecho (universal) de que la crianza de los hijos queda en manos, casi exclusivas, de las mujeres. En su muy influyente *The Reproduction of Mothering*, Nancy Chodorow sostiene que «ciertas asimetrías sexuales ampliamente universalizadas en la organización social del género / son / generadas por la maternidad de la mujer». ³⁴ Con mayor énfasis, Isaac Balbus ha sostenido que «el monopolio maternal del cuidado de los niños» es «la base psicológica de la dominación masculina» y que el poder pre-edípico de la madre es la base del patriarcado; «es la experiencia de la autoridad maternal, más que de la paternal, la fuente última de adquisición y soporte de la política autoritaria». ³⁵

Ambos estudiosos sugieren que «la paternidad compartida» es la solución para el patriarcado. Haciéndose eco de historias sobre el derrocamiento del matriarcado —sólo que esta vez con la paradójica vertiente de que el patriarcado debe llegar a su fin— la «madre patriarcal» debe ser destronada en favor de lo que podría llamarse el «derecho parental». Llamar a esta sugerencia absurda no significa que los padres no deban cuidar a sus hijos; lo absurdo descansa en el significado de que el derecho patriarcal sea derivado de la posición de las mujeres como madres. El significado y valor acordado a la maternidad en la sociedad civil es, más bien, una consecuencia de la construcción patriarcal de la diferencia sexual como diferencia política. El argumento de que el poder matriarcal es central para el patriarcado puede sostenerse sólo porque se ha prestado muy poca atención al significado político y social del padre patriarcal y al poder de su paternidad. Esta es, quizá, la omisión más sorprendente de los argumentos feministas sobre el

34. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 9-10.

35. I. Balbus, *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 311-312, 324. Tal interpretación de la teoría psicoanalítica acentúa el período pre-edípico de la infancia, la madre aparece todopoderosa, devoradora y satisfactora (cf. también Hanna Pitkin y su nueva interpretación de Maquiavelo en *Fortune is a Woman*). Las narraciones conjeturales sobre los orígenes que se encuentran en la teoría psicoanalítica provienen de una teoría que pone el acento en el complejo de Edipo mismo, como la teoría del contrato social, cuentan la (el deseo de la) muerte del padre a manos de los hijos.

patriarcado. El supuesto implícito que se hace es, generalmente, que «padre» significa que el hombre tiene una relación natural y fisiológica con el hijo. El supuesto es que hay una relación directa y definitiva entre relación sexual y paternidad de modo que la «paternidad es... el equivalente semántico a la maternidad».³⁶ Un padre (patriarcal) es simplemente *uno* de los dos padres.

El hecho de que la relación padre-hijo sea más difícil de establecer que la relación madre-hijo, por supuesto, no ha pasado inadvertida. La paternidad casi nunca escapa a la incertidumbre. A cierto nivel, puede plantearse la pregunta de si un hombre es sin dudas el padre de un niño determinado. Las dudas sobre quién es el padre de una criatura pueden resultar políticamente importantes cuando está en juego la propiedad, y los varones han sido muy diligentes al diseñar medios que les aseguren que las mujeres no los engañan a este respecto. Rousseau, por ejemplo declaraba que una esposa infiel «disolvía la familia y rompía todos los lazos naturales. Dando a un hombre hijos que no eran suyos, ella los traiciona a ambos, uniendo a la infidelidad, la perfidia. Me resulta difícil ver qué desórdenes y crímenes pueden no seguirse de este hecho».³⁷ Cuestiones importantes se han planteado sobre el reconocimiento mismo de la paternidad. Ninguna incertidumbre existe respecto de la maternidad. Una mujer que da a luz es una madre y no puede evitar saber que ha dado a luz; la maternidad es un hecho natural y social. Pero un tiempo considerable separa al coito del alumbramiento del hijo; ¿cuál es, entonces, la conexión entre el papel del hombre en la relación sexual y el alumbramiento? La paternidad tiene que ser descubierta o inventada. De modo diferente a la maternidad, la paternidad es meramente un hecho social, un invento humano.

Mary O'Brien ha sostenido que la vida política patriarcal es el resultado de la necesidad del hombre de sobrellevar la incertidumbre que rodea a la paternidad. La discontinuidad entre

36. C. Delaney, «The meaning of Paternity and the Virgin Birth debate», *Man*, 21, 3 (1986), p. 495. (Estoy agradecida a Albert Hirschman por llamar mi atención sobre el argumento de Delaney.)

37. J.-J. Rousseau, *Emile or On Education* (trad. de A. Bloom), Nueva York, Basic Books, 1979, p. 361.

la alienación del varón de su semen durante el coito y el alumbramiento del niño lo ha llevado a crear la teoría y la organización políticas: «el varón procreador en virtud de su necesidad de mediatizar la alienación de su procreación, es esencialmente el varón creador. Ha creado las formas institucionales de las relaciones sociales de reproducción». ³⁸ Para que los varones como padres se apropien de sus niños es preciso elaborar los mecanismos institucionales, incluyendo el matrimonio y la separación entre la esfera privada y la pública. No obstante, para ver el poder de la paternidad como *la* fuerza política creativa no hay necesidad de recurrir a argumentos ontológicos sobre el ser reproductor masculino (y, como señalaré en el cap. 7, el contrato de la llamada maternidad subrogada descansa en el hecho de que el esperma del hombre es literalmente alienable y, de este modo, difiere de cualquier otra propiedad en la persona). El argumento de O'Brien supone que los hombres han tratado de hacer socialmente equivalente el significado de la paternidad y de la maternidad, eliminando la incertidumbre. Por su parte, el poder de la paternidad patriarcal siempre ha dependido de que la paternidad y la maternidad tengan diferentes significados sociales.

Durante los años sesenta y setenta, los antropólogos, una vez más, se embarcaron en la disputa sobre el conocimiento o la ignorancia de los hechos naturales de la paternidad en ciertos pueblos del Pacífico. Carol Delaney, recientemente ha señalado que los argumentos de los antropólogos se basan en el olvido del significado social de la paternidad. Relatos que aparentemente muestran ignorancia de los hechos naturales de la inseminación y del embarazo reflejan, con precisión, la construcción social de la paternidad. Los hechos fisiológicos de la maternidad y de la paternidad nunca fueron socialmente vistos de la misma manera, «la maternidad ha significado dar a luz y dar cuidados. La paternidad ha significado engendrar. *La paternidad ha significado el rol primario, esencial y creativo*». ³⁹ Socialmente, para utilizar el término de Delaney, la procrea-

38. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 56.

39. C. Delaney, art. cit., p. 495 (el énfasis es mío); cfr. también pp. 500-502.

ción ha sido vista de una manera «monogenética» como una consecuencia de la fuerza creativa del semen del padre. El punto de vista monogenético ha sido central en el patriarcalismo clásico, como Sir Robert Filmer revela en sus escritos, y es aún hoy corriente. Mientras estaba escribiendo este capítulo, se informó de que el Primado de Holanda había afirmado que la mujer espera el esperma del varón como «el vector masculino, dinámico y activo de la nueva vida».⁴⁰

Mi interés se centra en las implicaciones políticas de la capacidad masculina creativa que, en su forma moderna, no es paternal. La pretensión patriarcal es que los hombres no sólo son los primeros motores en la génesis de la nueva vida física sino, como O'Brien ha señalado, *son también procreadores de la vida política y social*. O'Brien sostiene que carecemos de una filosofía del nacimiento. En un sentido esto es así, pero en otro, está lejos de ser así. La teoría política está plagada de historias de hombres que dan a luz, políticamente, nuevas formas de vida política o la vida política misma. El descubrimiento de la paternidad se considera el punto crucial en la historia conjetural de Bachofen sobre el desplazamiento del matriarcado y la creación de la civilización. El poder de las mujeres tuvo que ser derrotado para que emergiera la civilización, el descubrimiento de la paternidad es el adelanto vital e intelectual y la fuerza creadora que permite al varón alcanzar esta trascendental hazaña. En el punto decisivo entre el viejo mundo del estatus y el moderno mundo del contrato se narra otra historia del alumbramiento político masculino. La historia del contrato original es, quizá, la narración más importante de la creación de los varones de una nueva vida política. Pero esta vez, las mujeres ya habían sido derrotadas y declaradas pocreativa y políticamente irrelevantes. Ahora se ataca al padre. El contrato original muestra cómo su monopolio del poder político creativo es aprehendido y compartido por igual entre los varones. En la sociedad civil, todos los varones, no sólo los padres, pueden generar vida y derecho político. La creatividad política pertenece no a la paternidad sino a la masculinidad.

40. Reportaje en *The New York Times* (15 marzo 1987).

Pero exactamente, ¿cómo debería entenderse el orden social generado por la capacidad creativa de los varones? ¿La sociedad civil como un todo es postpatriarcal? John Stuart Mill, escribió una vez, que «la familia feudal, la última forma histórica de vida patriarcal, ha desaparecido hace mucho, y la unidad social no es ahora la familia o el clan... sino el individuo; o a lo sumo, un par de individuos y sus hijos no emancipados». ⁴¹ De modo similar, si la sociedad moderna no tiene padre, entonces todas las viejas formas deben haber quedado atrás; «La peculiar dominación en esta época se expresa como la transformación de todas las relaciones y actividades en formas despersonalizadas, instrumentales y objetivas». ⁴² Las relaciones contractuales impersonales han reemplazado la vieja sujeción personal del estatus o patriarcado. Planteando la cuestión en forma un poco diferente, el patriarcado es reemplazado por las relaciones contractuales civiles del capitalismo; las relaciones económicas capitalistas y las relaciones patriarcales son por su forma mutuamente excluyentes. Precisamente, Keith Tribe ha interpretado el argumento de Hobbes y Locke de este modo. Sostiene que en el «discurso» del siglo XVII, los varones, como agentes económicos y políticos, y no los individuos libres del discurso capitalista eran los cabezas de familia patriarcal. La «demostración discursiva» de las relaciones capitalistas no es posible dentro del marco en el que Hobbes y Locke escribieron. El hogar patriarcal incluía sirvientes y esclavos (no era la «familia» formada por marido, esposa e hijos) y el jefe de familia no dirigía como un capitalista directamente las actividades de sus sirvientes. Tampoco las relaciones entre los amos en tanto agentes económicos revestían la forma capitalista. ⁴³

De todos modos el argumento de Tribe descuida el significado del contrato originario y la diferencia entre el patriarcado moderno y el clásico. El jefe de la familia no es un capitalista,

41. J.S. Mill, «Principles of Political Economy», en *Collected Works* (ed. de J.M. Robson), Toronto, University of Toronto Press, 1965, vol. II, 2, cap. II, § 3.

42. J. Benjamin, «Authority and the family Revised; or a World of fathers?», *New German Critique*, 4, 3 (1978), p. 35.

43. K. Tribe, *Land, Labour and Economic Discourse*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, cap. 3.

pero no todas las formas de subordinación civil toman la forma capitalista, ni tampoco es una forma capitalista de subordinación postpatriarcal. Como examinaré en detalle, el «discurso» de Hobbes y el de Locke necesariamente dan lugar tanto al patriarcado como al capitalismo; los «individuos» que ingresan en la economía capitalista eran los cabezas de familia (que más tarde se convirtieron en «familias» como las conocemos en los años ochenta). Para comprender el patriarcado moderno, con inclusión de las relaciones económicas capitalistas, es necesario tener presente un contrato entre amo y siervo o entre amo y esclavo, las conexiones entre el contrato «personalizado» en la esfera doméstica y el contrato «impersonal» en el mundo capitalista público. Desafortunadamente, pocas discusiones feministas han reconocido las estrechas relaciones entre patriarcado y capitalismo.

Un argumento feminista reciente sostiene que la forma antigua de familia patriarcal ha dado lugar ahora a una forma pública,⁴⁴ pero deja abierta la pregunta sobre el carácter de las relaciones extrafamiliares antes de que el patriarcado se transformara. ¿Quedaba el ámbito civil, esto es, público, fuera del patriarcado hasta esta reciente transformación? En los exámenes feministas del capitalismo y del patriarcado los supuestos típicos son que el patriarcado es universal y/o paterno y familiar. El patriarcado, entonces, parece anterior al capitalismo y ahora, existe, de alguna manera, a la par, dentro o conjuntamente con las relaciones capitalistas. Las explicaciones feministas más influyentes sobre la conexión entre estas dos formas sociales descansan en lo que se ha dado en llamar argumentación de sistemas duales; patriarcado y capitalismo se ven como dos sistemas autónomos. Algunas veces el patriarcado es visto como una estructura ideológica y psicológica, otras como un conjunto de relaciones sociales materiales que están separadas de las relaciones sociales del capitalismo. El último de los argumentos lo ilustra muy bien Heidi Hartman en su tan discutido *The Unhappy Marriage of Marxism and Femin-*

44. Por ejemplo, C. Brown, «Mothers, Fathers and Children; From Private to Public Patriarchy», en *Women and Revolution: A discussion of the unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (ed. de L. Sargent), Boston, South end Press, 1981.

ism. Esta autora presenta la relación entre el patriarcado y el capitalismo como de «camaradería», «el patriarcado como sistema de relaciones entre hombres y mujeres existe en el capitalismo» y la «acumulación del capital tanto se acomoda a la estructura social del patriarcado como ayuda a perpetuarlo». ⁴⁵ El supuesto, señalado por sus críticos, es que se dispone de una explicación más o menos adecuada del capitalismo y de la dominación de clase y el feminismo es simplemente un complemento de tal explicación. ⁴⁶

La dificultad de romper con estos enfoques puede verse en el examen de Zillah Eisenstein, que de modo poco usual, sostiene que el «capitalismo es aún patriarcal» y que «en la transición del feudalismo al capitalismo, el patriarcado se modifica en virtud de estos cambios económicos, pero también establece los límites y la estructura de este cambio». Aún así, establece que debemos reconocer «dos sistemas, uno económico y otro sexual, que son relativamente autónomos uno del otro», pero —agrega— «están completamente interrelacionados». ⁴⁷ Si el capitalismo es patriarcal, es difícil ver qué se gana insistiendo en que hay dos sistemas. Una de las ventajas de abordar la cuestión del patriarcado a partir de la historia del contrato sexual es que revela que la sociedad civil, incluyendo la economía capitalista, tiene una estructura patriarcal. Las capacidades que permiten a los varones y no a las mujeres ser «trabajadores» son las mismas capacidades masculinas que se requieren para ser un «individuo», un marido y el cabeza de familia. La historia del contrato sexual comienza, de este modo, con la construcción del individuo. Se debe pues contar la historia de modo que ilumine las relaciones capitalistas en el patriarcado moderno, ha de considerarse, asimismo, la ruta teórica a través de la cual la esclavitud (civil) se convirtió en el ejemplo de la libertad.

45. H. Hartmann, «The unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union», en L. Sargent, *op. cit.*, pp. 19, 3.

46. Cfr. especialmente, I. Young, «Behind the unhappy Marriage: a critique of the Dual System Theory», en L. Sargent, *op. cit.*

47. Z.R. Eisenstein, *op. cit.*, p. 20.

CONTRATO, INDIVIDUO Y ESCLAVITUD

La teoría clásica del contrato y el argumento más amplio, de que, idealmente, todas las relaciones sociales deberían tener una forma contractual, deriva de una proclama revolucionaria. La proclama es que cada individuo es naturalmente libre e igual a otro o que los individuos han nacido libres e iguales. Que tal noción pueda hoy ser un lugar común más que uno revolucionario es el tributo al modo existoso en que los teóricos del contrato convirtieron esta propuesta subversiva en defensa de la sujeción civil. La teoría del contrato no es el único ejemplo de estrategia teórica que justifica la sujeción presentándola como libertad, pero la teoría del contrato es notable en el logro de tal conclusión a partir de su peculiar punto de partida. La doctrina de la libertad e igualdad individual y natural fue revolucionaria precisamente porque barrió de un golpe con todos los fundamentos mediante los que se justificaba la subordinación de algunos individuos, grupos o categorías de personas a otros o, en cambio, mediante los que se justificaba el gobierno de un individuo o grupo sobre los otros. La teoría del contrato fue la teoría emancipatoria por excelencia, porque prometía la libertad individual como principio de la era moderna.

El supuesto de que los individuos nacían libres e iguales entre sí significó que ninguno de los viejos argumentos sobre

la subordinación, podía aceptarse. Los argumentos de que gobernantes y amos ejercían su poder gracias a la voluntad de Dios debían ser rechazados, el poderío o la fuerza ya no podían traducirse en derecho político, las apelaciones a la costumbre y a la tradición ya no eran suficiente, tampoco los diferentes argumentos sobre la naturaleza tanto si apelaba al poder generador del padre, como a la superioridad de nacimiento, la fuerza, la capacidad o la razón. Todos estos argumentos, tan familiares, se tornaron inaceptables porque la doctrina de la libertad y la igualdad del individuo sostenía que había una única justificación para la subordinación. Un individuo naturalmente libre e igual debe, necesariamente, *consentir* en que otro lo gobierne. La creación del dominio civil y de la subordinación civil debe ser voluntaria, tal relación puede surgir sólo de un modo: a través del libre acuerdo. Existe una variedad de formas de acuerdo libre pero, por las razones que examinaré luego, el contrato deviene paradigmático de pacto voluntario.

Si los individuos pueden libremente acordar o contratar para ser gobernados, el corolario es que pueden rechazar el vínculo. A partir del siglo XVII, cuando las doctrinas de la libertad y la igualdad individual y del contrato sentaron las bases para las teorías generales acerca de la vida social, conservadores de toda clase temieron que tal posibilidad se hiciera realidad y que la teoría del contrato, en consecuencia, se tornara destructiva para el orden social. Se temió que los niños, los sirvientes, las esposas, los campesinos, los trabajadores, los súbditos y los ciudadanos del estado, dejarían de obedecer a sus superiores si el lazo entre ellos se entendía como meramente convencional o contractual, y de este modo, quedarán abiertos al antojo y al capricho de la sujeción voluntaria. Los conservadores tenían tantos motivos para alarmarse como para no hacerlo. La causa de la alarma era que, en principio, resultó difícil ver por qué un individuo libre e igual tendría razones suficientes para subordinarse a otro. Así, en la práctica, durante los tres últimos siglos, han surgido movimientos políticos con el intento de reemplazar las instituciones estructuradas según la subordinación por otras constituidas por relaciones libres. No obstante la ansiedad fue excesiva, no sólo porque estos movimientos políticos rara vez tuvieron éxito, sino porque la alarma

en torno a la teoría del contrato no tenía fundamentos. Más bien, en vez de socavar la subordinación, los teóricos del contrato justificaron la sujeción civil moderna.

Los teóricos clásicos del contrato social dieron por sentado que los atributos individuales y las condiciones sociales siempre hacían razonable que el individuo diera una respuesta afirmativa a la pregunta fundamental de si debía crearse con el contrato una relación de subordinación. El tema de la historia del contrato social es que, en el estado de naturaleza, la libertad es tan insegura que es razonable que los individuos se subordinen voluntariamente a la ley civil del Estado o, en la versión de Rousseau, que se sometan colectivamente ellos mismos, a una asociación política participativa. Las descripciones del estado de naturaleza y las historias del contrato social que se encuentran en los textos clásicos varían ampliamente pero a pesar de las diferencias más o menos importantes, los teóricos clásicos del contrato tienen un aspecto crucial en común: todos narran historias patriarcales.

La doctrina del contrato supone que hay sólo un origen, convencional, del derecho político, aún así, con la excepción de la teoría de Hobbes donde los dos sexos son descritos como naturalmente libres e iguales, los teóricos del contrato insisten en que el derecho del varón sobre la mujer tiene base natural. Sólo los varones tienen los atributos de los «individuos» libres e iguales. Las relaciones de subordinación entre los *varones*, si han de ser legítimas, deben tener su origen en el contrato. Las mujeres por su parte nacen en sujeción. Los escritores clásicos fueron bien conscientes del significado de este supuesto de la doctrina del contrato respecto de la relación entre los sexos. No podían dar por sentada una premisa, potencialmente tan subversiva, para todas las relaciones de autoridad incluyendo las conyugales. Las descripciones clásicas del estado de naturaleza toman en consideración que los seres humanos son sexualmente diferenciados. Incluso en la versión radicalmente individualista de Hobbes sobre la condición natural, se distinguen los sexos. En las discusiones contemporáneas del estado de naturaleza, no obstante, este rasgo de la vida humana generalmente se desestima. El hecho de que los «individuos» no sean todos del mismo sexo nunca se menciona y la aten-

ción se concentra en las diferentes concepciones del «individuo» masculino.

Los individuos (masculinos) naturalmente libres e iguales que abarrotan las páginas de los teóricos del contrato constituyen una colección disparatada. Cubren el espectro que va desde los seres sociales de Rousseau hasta las entidades reducidas a materia en movimiento de Hobbes o, más recientemente, la reducción de los individuos a funciones de preferencia y producción de James Buchanan. John Rawls se las ingenia para introducir ambos extremos del espectro en su versión de la historia del contrato. Rousseau critica a sus colegas teóricos del contrato social porque presentan individuos en estado de naturaleza que carecen de rasgos sociales, y esta crítica ha sido reiteradamente repetida. El intento de establecer los atributos puramente naturales de los individuos inevitablemente fracasa, pero todo lo que queda si el intento es suficientemente consistente, es una entidad racional, fisiológica o biológica, no un ser humano. Para que sus seres humanos sean reconocibles, los teóricos del contrato social llevan de contrabando a la condición natural características sociales, o sus lectores aportan lo que falta. La forma del Estado o asociación política que un teórico desea justificar influye también en las características «naturales» que da a sus individuos. Así, Rawls ha sostenido recientemente que el objetivo de discutir desde una posición original, el equivalente rawlsiano al estado de naturaleza, «es obtener la solución deseada».¹ No obstante, con frecuencia no se reconoce que «la solución deseada» incluye el contrato sexual y el derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres.

A pesar de las desavenencias sobre lo que constituye una característica «natural», los rasgos así designados se consideran comunes a todos los seres humanos. Con todo, la mayoría de los autores clásicos sostiene que las capacidades y atributos naturales están sexualmente diferenciados. Los teóricos contemporáneos del contrato implícitamente siguen su ejemplo, pero esto es ignorado porque subsumen a los seres femeninos bajo la aparentemente universal y sexualmente neutra catego-

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, p. 141.

ría de «individuo». En las versiones más recientes de la historia del contrato, las relaciones sexuales han desaparecido de la vista porque los individuos sexualmente diferenciados han desaparecido. En *A Theory of Justice* las partes en la posición original son entidades puramente racionales. Rawls sigue a Kant en este punto, y la posición de Kant acerca del contrato originario difiere de la de otros teóricos clásicos del contrato, aunque (como indicaré en el cap. 6) en algunos otros aspectos sus argumentos son semejantes. Kant no presenta una historia sobre los orígenes del derecho político ni sugiere que, aún hipotéticamente, un acuerdo originario haya tenido lugar. No trata con esta clase de ficción política. Para Kant, el contrato originario es «meramente una *idea* de razón»,² una idea necesaria para la comprensión de las instituciones políticas actuales. De modo similar, Rawls escribe en sus análisis más recientes que su propio argumento «trata de basarse únicamente sobre ideas intuitivas básicas que están incorporadas en las instituciones políticas de los regímenes democráticos constitucionales y en las tradiciones públicas que las interpretan». Como una idea de razón, más que como ficción política, el contrato original nos ayuda «a descubrir qué pensamos ahora».³ Se requiere una idea apropiada de razón para que Rawls muestre cómo partes libres o iguales, convenientemente situadas, acuerdan los principios que son los implícitos (o casi) en las instituciones existentes. El problema del derecho político que afrontaron los teóricos clásicos del contrato ha desaparecido. La tarea de Rawls es encontrar una descripción de la posición original que confirme «nuestras» intuiciones sobre las instituciones existentes, lo que incluye las relaciones patriarcales de subordinación.

Rawls sostiene que las partes, en la posición originaria, ignoran por completo «hechos particulares» sobre sí mismos.⁴ Las partes son ciudadanos libres y Rawls establece que su li-

2. I. Kant, *Political Writings* (ed. de H. Reiss), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 79.

3. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14,3 (1985), pp. 225, 238.

4. Rawls, *op. cit.*, 137-8.

bertad es «un poder moral para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien», lo que implica una visión de sí mismo como fuente de demandas válidas y responsables de sus fines. Si los ciudadanos cambian su idea sobre el bien, esto no afecta a su «identidad pública», es decir, a su situación jurídica como individuos civiles o ciudadanos. Rawls también sostiene que la posición original es un «recurso de representación».⁵ Pero la representación casi no es necesaria. En tanto que entidades racionales (como Sandel ha señalado) las partes son indistinguibles unas de otras. Una parte puede «representar» a todo el resto. En efecto, sólo existe un individuo en la posición original detrás del «velo de la ignorancia»⁶ de Rawls. Este puede, por tanto, afirmar que «podemos ver la elección (contrato) en la posición original desde el punto de vista de una persona elegida al azar».⁷

Las partes de Rawls simplemente razonan y hacen su elección —o la única parte hace esto en representación de todas— por lo que se puede prescindir de sus cuerpos. El representante es asexuado. Esta parte descorporizada que elige no puede conocer un «hecho particular» vital, a saber, su sexo. La posición original de Rawls es una construcción lógica en el sentido más acabado; es el reino de la pura razón con nada humano en él —excepto que Rawls, por supuesto, como Kant antes que él, inevitablemente introduce seres corpóreos masculinos y femeninos reales, en el curso de su argumentación. Antes de proponer la ignorancia de «los hechos particulares», Rawls ya ha sostenido que las partes tienen «descendientes» (de los que son responsables) y que, en general, los ve como «cabezas de familia».⁸ Simplemente da por sentado que se puede, al mismo tiempo, postular partes des-corporizadas, vaciadas de toda característica sustantiva y asumir la existencia de la diferencia sexual, las relaciones sexuales, el nacimiento de los hijos y la familia formada. Los participantes del contra-

5. Rawls, art. cit., p. 241, 236.

6. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 131.

7. Rawls, *op. cit.*, p. 139.

8. *Ibid.*, p. 128.

to original de Rawls son, simultáneamente, meras entidades racionales y «jefes de familia», es decir, varones que representan a sus esposas.

La posición original de Rawls es una abstracción lógica de tal rigor que nada puede suceder en ella. En cambio, los diversos estados de naturaleza descritos por los teóricos clásicos del contrato social están llenos de vida. Retratan un estado de naturaleza como una condición que se extiende sobre más de una generación. Los varones y las mujeres están juntos, tienen relaciones sexuales y las mujeres dan a luz. Las circunstancias bajo las que esto sucede, existan o no relaciones conyugales, se formen o no familias, depende de la medida en que se caracterice el estado de naturaleza como condición social. Comenzaré por Hobbes, el primer contractualista, y su cuadro de la asocial guerra de todos contra todos. Hobbes se encuentra en uno de los polos teóricos de la teoría del contrato y su individualismo radical ejerce una poderosa atracción en los teóricos contemporáneos del contrato. No obstante la mayoría de los más importantes argumentos de Hobbes habían sido rechazados antes de que se construyese la moderna teoría patriarcal.

Para Hobbes, todo poder político era poder absoluto y no había diferencia entre conquista y contrato. Los teóricos subsiguientes del contrato trazan una clara distinción entre acuerdo libre y sumisión forzada y sostuvieron que el poder político civil era limitado y obligaba por los términos mismos del contrato original, aun cuando el Estado retuviera el poder de vida o muerte sobre los ciudadanos. Hobbes además ve todas las relaciones contractuales, incluyendo las relaciones sexuales, como políticas y uno de los supuestos fundamentales de la teoría política moderna es que las relaciones sexuales no son políticas. Hobbes fue tan relevante en la cuestión del orden civil que se convirtió en el padre fundador del patriarcado moderno. Como dije, Hobbes difiere de otros teóricos clásicos del contrato porque supone que no hay ningún dominio natural en el estado de naturaleza, ni siquiera el del varón sobre la mujer; atributos y capacidades naturales se reparten indistintamente entre los sexos. No hay diferencia entre varones y mujeres en fuerza o prudencia, y todos los individuos están aislados y son mutuamente suspicaces respecto de los demás. Se

sigue que las relaciones sexuales sólo pueden tener lugar bajo dos circunstancias: o bien varón y mujer consienten mutuamente (contrato) en tener relaciones sexuales; o bien un varón, a través de alguna estratagema, es capaz de someter a una mujer y tomarla por la fuerza, aunque ella puede vengarse y matarlo.

El patriarcalismo clásico descansa en el argumento de que el derecho político se originó naturalmente en la paternidad. Los hijos nacieron sometidos a sus padres y el derecho político era el derecho paternal. Hobbes insiste en que todos los ejemplos de derecho político son convencionales y que, en el estado de naturaleza, el derecho político es maternal y no paternal. Un niño, necesariamente, tiene dos padres («para que pueda tener lugar la generación. Dios ordenó al varón tener un colaborador»),⁹ pero ambos padres no tienen dominio sobre el hijo porque nadie puede obedecer a dos amos. En la condición natural es la madre, no el padre, la que tiene derecho político sobre la criatura; «cada mujer que cría a un hijo se convierte en *madre* y en *amo*».¹⁰ Al nacer, el infante está en poder de la madre. Ella toma la decisión de abandonarlo o criarlo. Si decide «criarlo» la condición sobre la que se basa para hacerlo es que «cuando sea grande y haya alcanzado plena edad no se convierta en su enemigo»;¹¹ es decir, el niño debe pactar obedecerla. El supuesto acuerdo del infante es un ejemplo de la identificación de Hobbes de sumisión forzada y acuerdo voluntario, un ejemplo de su asimilación entre conquista y consentimiento voluntario. Sumisión al poder absoluto a cambio de protección, sea el poder de la espada del conquistador o de la madre sobre el recién nacido, siempre es un signo válido de acuerdo para Hobbes «la preservación de la vida es el fin por el que un hombre se somete a otro, se supone que todo hombre (o niño) promete obediencia a aquél (o aquella) en cuyo poder está el salvarlo o el destruirlo».¹² El derecho político de

9. T. Hobbes, *Leviathan* en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (de aquí en adelante *EW*), Aalen, Scientia Verlag, 1966, vol. III, cap. XX, p. 136.

10. T. Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (la versión inglesa de *De Cive*), *EW*, vol. II, cap. IX, p. 116.

11. *Ibid.*, cap. IX, p. 116.

12. Hobbes, *Leviathan*, cap. XX, p. 188.

la madre sobre el niño se origina de este modo en el contrato y le otorga el poder de un amo o de un monarca absoluto.

El poder político de la madre se sigue del hecho de que en el estado de naturaleza de Hobbes «no hay leyes matrimoniales». ¹³ El matrimonio no existe porque el matrimonio es un acuerdo a largo plazo, y las relaciones sexuales a largo plazo al igual que otras relaciones, en la condición natural de Hobbes, son virtualmente imposibles de establecer y conservar. Sus individuos están interesados sólo en sí mismos, por lo tanto siempre romperán los acuerdos o rehusarán cumplir con su parte del contrato, si les resulta de su interés hacerlo así. Pactar o prestar consentimiento para hacerlo es exponerse a ser traicionado. El estado natural de Hobbes padece el endémico problema de mantener contratos, del «cumplimiento del segundo». El único pacto que se puede suscribir con seguridad es aquel en el que acuerdo y ejecución tienen lugar al mismo tiempo. Ningún problema surge si hay intercambio simultáneo de propiedades, incluyendo la propiedad en la persona, como en un único coito. Si un niño naciera a consecuencia del acto, el nacimiento tendría lugar mucho tiempo después, razón por la cual el niño pertenecería a la madre. Una mujer podría pactar de antemano con el padre en relación al futuro hijo, pero no hay razón alguna —dada la igualdad natural de las mujeres y de los hombres— para que las mujeres lo hicieran, especialmente porque no hay modo de establecer con certeza la paternidad. En ausencia de leyes matrimoniales, como observa Hobbes, la prueba de la paternidad descansa en el testimonio de la madre.

La crítica de Hobbes a la base natural del derecho paterno sugiere que hay una sólo forma de derecho político en el estado de naturaleza: el derecho materno. No parece posible que haya dominio de un varón adulto sobre otro porque los individuos »de ambos sexos son lo bastante fuertes y tienen suficiente ingenio como para matarse unos a otros. Nadie tiene suficientes razones para pactar a cambio de protección. Pero, ¿es esto tan claro? Aún cuando el matrimonio no exista, ¿hay familias en el estado de naturaleza? Hobbes ha sido visto, p.e.

13. *Ibid.*, p. 187.

por Hinton, como un patriarcalista y no como un antipatriarcalista (respecto de la cuestión del derecho paterno). El patriarcalismo de Hobbes fue «el más fuerte porque se basó en el consentimiento» y dio al «patriarcalismo por sentado insertando un acto de consentimiento».¹⁴ Hinton se refiere a la mención de Hobbes del «reino patrimonial» y a ciertos pasajes donde Hobbes parece retornar a la «historia patriarcal tradicional de familias que crecen hasta constituir un reino (ciudades y reinos... no son sino familias más grandes)».¹⁵ El criterio para un «reino-familia» es que la familia se torna tan fuerte que se protege a sí misma de sus enemigos. Hobbes afirma que la familia:

[...] si crece por multiplicación de los hijos, por generación o adopción; o de sirvientes, por generación, conquista o sumisión voluntaria; hasta ser tan grande y numerosa como para, probablemente, poder protegerse a sí misma, entonces, la familia se denomina «reino patrimonial», o monarquía por adquisición, donde la soberanía está en un hombre como lo está en el monarca gracias a la *institución política*. Por lo tanto, sea cuál fue el derecho de uno, el mismo será también en el otro.¹⁶

Hobbes escribe también acerca del «reino hereditario» que difiere de la monarquía por institución —es decir, establecida por convención o contrato— sólo en que fue «adquirida por la fuerza».¹⁷

Ver a Hobbes como un patriarcalista es ignorar dos cuestiones: primero, ¿cómo han ganado los padres su poder en el estado de naturaleza cuando Hobbes se ha tomado tantas molestias para demostrar que el derecho político era el derecho de la madre?; segundo, ¿por qué el derecho político en la familia está basado en la fuerza? En efecto, Hobbes no es patriarcalista en el mismo sentido que Sir Robert Filmer quien afirma que el derecho paternal es natural, derivado de la capacidad procreati-

14. R.W.K. Hinton, «Husbands, Fathers and Conquerors», *Political Studies*, XVI, 1 (1968), pp. 62, 57.

15. Hobbes, *Leviathan*, cap. XVII, p. 154.

16. T. Hobbes, *De Corpore Politico or The Elements of Law*, EW, vol. IV, cap. IV, pp. 158-159.

17. Hobbes, *Philosophical Rudiments*, cap. IX, p. 122.

va o generación, no de la conquista. Hobbes lleva los lazos sociales de Filmer a su punto opuesto: Filmer vio familias y reinos como homólogos y ligados a través del poder procreativo natural del padre; Hobbes vio familias y reinos como homólogos pero ligados por (la fuerza) del contrato. Para Hobbes, los poderes de la madre en el estado natural eran exactamente de la misma clase que los de los cabeza de familia y los soberanos. Quizá, Hobbes es simplemente inconsistente cuando introduce las familias en el estado de naturaleza. Pero, dado que no es escasamente consistente en todo lo demás —es por ello que es tan instructivo sobre las diversas formas de la teoría del contrato— este parece un lapso peculiar. El argumento de que Hobbes es patriarcalista se basa en la perspectiva patriarcal de que el patriarcado es paternal y familiar. Si dejamos de leer a Hobbes patriarcalmente se hace manifiesto que su patriarcalismo es conyugal y no paternal y que hay algo muy extraño en la «familia» hobbesiana en estado natural.

Las características «naturales» con las que Hobbes dota a sus individuos quieren mostrar que las relaciones a largo plazo son muy poco probables en el estado de naturaleza. No obstante, Hobbes establece en el *Leviatán* que en la guerra de todos contra todos «no hay hombre que pueda esperar que gracias a su fuerza o astucia se defenderá a sí mismo de la destrucción; sin la ayuda de sus aliados». ¹⁸ Pero, ¿cómo es posible que una confederación protectora tal se forme en el estado de naturaleza cuando el problema más agudo es precisamente mantener los acuerdos? La respuesta es que las alianzas se forman por conquista y, una vez formadas, se denominan «familias». La «familia» de Hobbes es de un tipo muy peculiar y no tiene nada en común con la familia de las páginas de Filmer o con la familia que se encuentra en las páginas de otros teóricos clásicos del contrato social o como convencionalmente se le entiende hoy día. Véase la definición de «familia» en Hobbes. En el *Leviatán* dice que una familia consiste en un hombre y sus hijos; en un hombre y sus sirvientes, o en un hombre y sus hijos y sus sirvientes juntos, donde el padre o amo es

18. Hobbes, *Leviathan*, cap. XV, p. 133.

el soberano». ¹⁹ En *De Cive* leemos «un *padre* con sus *hijos* y *sirvientes*, considerado persona civil en virtud de su jurisdicción paterna, se denomina *familia*». ²⁰ Sólo en *Elements of Law*, ciertamente, escribe que «el padre o la madre de la familia, es el soberano de la misma». ²¹ Pero, es muy poco probable que el soberano sea la madre, dada la referencia de Hobbes a «hombre» y a «padre» y la necesidad de asegurar el derecho patriarcal en la sociedad civil.

Si un individuo varón logra conquistar a otro, en el estado de naturaleza el conquistador habrá obtenido un sirviente. Hobbes supone que nadie voluntariamente rechazaría su vida, así con la espada del conquistador en el pecho, el vencido, haría un contrato (válido) de obedecer a su vencedor. Hobbes define el dominio o derecho político adquirido por la fuerza como «el dominio del amo sobre sus siervos». ²² Conquistador y conquistado, entonces, constituyen «un pequeño cuerpo político, que consiste en dos personas, una soberana, llamada *amo* o *señor*, la otra sometida, llamada *siervo*». ²³ Otro modo de establecer este punto es que el amo y el sirviente son una confederación contra el resto o, de acuerdo con la definición de Hobbes, son «una familia». Supongamos, de todos modos, que un individuo varón logra conquistar un individuo mujer. Para proteger su vida, pactaría un contrato de sumisión —y, así, ella también sería sirviente de un amo, nuevamente se habría formado una «familia» que se mantendría unida bajo la «jurisdicción paternal» del amo, lo que quiere decir, de su espada convertida ahora en contrato. El lenguaje de Hobbes es equívoco en esto, la jurisdicción del amo no es «paterna» en el caso de cualquier siervo. En una discusión anterior sobre la desaparición de la esposa y de la madre en la definición hobbesiana de familia, junto con Teresa Brennan rechazamos la idea de que su estatus fuera el de un siervo. ²⁴ Ahora creo que

19. *Ibid.*, cap. XX, p. 191.

20. Hobbes, *Philosophical Rudiments*, cap. IX, p. 121.

21. Hobbes, *De Corpore Politico*, cap. IV, p. 158.

22. Hobbes, *Leviathan*, cap. XX, p. 189.

23. Hobbes, *De Corpore Politico*, cap. III, pp. 149-150.

24. T. Brennan y C. Pateman, «Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the origins of Liberalism», en *Political Studies*, XXVII, 2 (1979), pp. 189-190. Cf

fuiamos demasiado precipitadas. Si, en el estado de naturaleza, un varón es capaz de derrotar a una mujer y formar un pequeño cuerpo político o «familia» y si esa familia es capaz de defenderse a sí misma y crecer, la mujer conquistada queda sometida en la calidad de «sierva». Todos los siervos están sujetos al derecho político del amo. El amo es, entonces, amo también de los hijos de la mujer-sierva pues es amo de todo lo que sus sirvientes poseen. El poder de un amo sobre todos los miembros de la «familia» es un poder absoluto.

En el estado de naturaleza, los individuos libres e iguales pueden quedar subordinados mediante la conquista —que Hobbes denomina contrato—. Pero en el estado de naturaleza no hay «esposas». El matrimonio, y así maridos y esposas, aparecen sólo en la sociedad civil donde la ley civil incluye las leyes matrimoniales. Hobbes da por supuesto que, en la sociedad civil, la sujeción de las mujeres a los hombres se ve asegurada por un contrato, esta vez un «contrato» no forzado sino matrimonial. Los hombres no necesitan someter a las mujeres por la fuerza cuando la ley civil respalda su derecho político patriarcal por medio del contrato matrimonial. Hobbes establece que en la sociedad civil el esposo tiene el dominio «porque la mayor parte de las Repúblicas han sido erigidas por los padres y no por las madres de familia».²⁵ Nuevamente, «en todas las ciudades.. constituidas por *padres*, no por *madres*, gobernando sus familias, el mando doméstico pertenece al varón; y tal contrato, si está hecho de acuerdo con las leyes civiles, se denomina matrimonio».²⁶

Hay dos supuestos implícitos que subyacen. El primero, que los esposos son amos civiles porque los varones («padres») han constituido el contrato social original que hace surgir la ley civil. Los hombres que hacen el pacto original se aseguran que el derecho político patriarcal esté garantizado en la sociedad civil. El segundo, sólo hay un modo en que las mujeres,

nuevamente «Hobbes. Individualistic Analysis of the Family», de J. Zvesper, en *Politics* (UK), 5,2 (1985), pp. 28-33; Zvesper, por cierto, ve la «familia» de Hobbes en el estado de naturaleza como una «familia» de la sociedad civil, y ello a pesar de la ausencia de «leyes matrimoniales».

25. Hobbes, *Leviathan*, cap. XV, p. 187.

26. Hobbes, *Philosophical Rudiments*, cap. IX, p. 118.

que tienen el mismo estatus como individuos libres e iguales que los varones en el estado de naturaleza, quedan excluidas de la participación del contrato social. Deben ser excluidas para que el contrato sea sellado pues mujeres racionales, iguales y libres no acordarían pactar que las subordinasen a los varones en la sociedad civil. El supuesto debe necesariamente ser que, cuando se selló el contrato social, todas las mujeres en la condición natural habían sido conquistadas por los varones y eran ahora sus subordinadas (sirvientas). Si algunos varones habían sido igualmente sometidos y eran sirvientes entonces también quedaban excluidos del contrato social. Sólo los varones que se reconocían unos a otros libres e iguales y amos de «familias» tomaron parte.

Puede construirse un relato que es (casi) consistente con los supuestos generales de Hobbes sobre los individuos y mostrar por qué fue posible que los varones sometieran a las mujeres en la condición de naturaleza. Para combatir y dar la vuelta al argumento de que el derecho político se seguía naturalmente del poder procreativo de los padres, Hobbes tuvo que afirmar que el derecho de la madre, no el del padre era el existente en el estado de naturaleza y que el derecho de la madre se originaba en el contrato. Así la historia, en principio, reconoce que las mujeres son capaces de asegurar que las relaciones sexuales sean consensuadas. Cuando la mujer se convierte en madre y decide criar a su hijo, su posición cambia, queda en ligera desventaja respecto del varón ya que ahora tiene también que defender al niño. De modo que, el varón es capaz de vencer a la mujer que, inicialmente, había sido tratada como una igual (y de ese modo logra una «familia»). El problema con esta historia es que, lógicamente, concedido el supuesto de Hobbes de que todos los individuos son completamente egoístas, no parece haber razón alguna para que una mujer (u hombre) haga un contrato para convertirse en amo del niño. Los niños ponen en peligro a la persona que tiene derechos sobre ellos ofreciendo flancos a sus enemigos en la guerra de todos contra todos. Así, todas las historias sobre el contrato social original y la sociedad civil resultan tonterías porque los individuos en el estado de naturaleza serían la última generación. El problema de explicar la supervivencia de

los hijos es parte del problema general del contractualismo, me referiré a estas cuestiones más ampliamente en el cap. 6. Se podría especular que un pensador brillante como Hobbes podría haberse dado cuenta de esta dificultad y así, que estaba listo para afirmar que deberíamos creer que en el estado de naturaleza los individuos surgen como hongos, comentario que Filmer trató ligera y despreciativamente.

Hobbes es excepcional por su franqueza sobre el carácter y el alcance de la dominación política o el derecho político en la sociedad civil. Para Hobbes, la distinción entre individuo civil o ciudadano e individuo sometido a un amo no pasa porque el primero sea libre y el segundo subordinado; «la sujeción de los que instituyen una República es no menos absoluta que la sujeción de los sirvientes». Más bien, la diferencia es que aquellos que se subordinan ellos mismos al Leviatán (el Estado) lo hacen porque juzgan que hay buenas razones para hacerlo, y de ese modo viven en «un estado de mayor esperanza» que los sirvientes. Su «esperanza» surge del hecho de que un individuo «que libremente él mismo se ata en sujeción es un *hombre libre*» y en la sociedad civil, los hombres libres tienen el «honor de la igualdad de favores con otros sujetos», y pueden «esperar empleos más honorables que los de un sirviente»²⁷ O, como lo señala Hobbes en otra de las formulaciones «los sujetos libres y los hijos de familia tienen sobre los siervos, en cualquier gobierno y en cualquier familia donde haya siervos, que pueden ambos sobrellevar los oficios más honorables de la ciudad o de la familia».²⁸ En la sociedad civil, la espada de Leviatán mantiene la ley civil que da a los individuos protección de sujeciones forzosas, pero los individuos por su propia voluntad pueden llevar a cabo contratos que los constituyan en «amos» y «sirvientes». O, con mayor seguridad, los individuos varones pueden hacerlo.

En el estado natural todas las mujeres se convierten en sirvientes, todas las mujeres quedan, pues, excluidas del pacto original. Esto quiere decir que todas las mujeres quedan excluidas de convertirse en individuos civiles. Ninguna mujer es sujeto

27. Hobbes, *De Corpore Politico*, cap. IV, pp. 157-158.

28. Hobbes, *Philosophical Rudiments*, cap. IX, p. 121.

libre. Todas, en la sociedad civil, son «siervas», de un tipo muy peculiar a saber, «esposas». Por cierto, las mujeres se convierten en esposas mediante contrato, más adelante examinaré el enigma de por qué seres que carecen de estatus de individuos (civiles) para poder contratar, sin embargo pueden entrar en el contrato de matrimonio. La relación entre esposo y esposa difiere de la sujeción entre varones, pero es importante enfatizar que Hobbes insiste en que la sujeción patriarcal es también un ejemplo de derecho *político*. Es el único que lo sostiene. Los otros teóricos clásicos del contrato, en su totalidad, afirman que el derecho conyugal no es político, o no lo es por completo.

Lo dicho es verdad aun para Pufendorf quien comienza, como Hobbes, incluyendo a las mujeres como «individuos» en el estado de naturaleza, pero cuya consistencia flaquea rápidamente. Pufendorf sostiene que aunque, por naturaleza, «el varón sobrepasa a la hembra en la fuerza del cuerpo y de la mente»,²⁹ la desigualdad no basta para darle el dominio natural sobre ella. No obstante, Pufendorf sostiene que la ley natural nos muestra que el matrimonio es la base de la vida social y que el matrimonio existe en el estado de naturaleza. En el estado de naturaleza las mujeres no tienen que casarse. Si una mujer simplemente desea tener hijos y retener su poder sobre ellos, entonces debe pactar con un varón «para darse mutuamente el servicio de sus cuerpos». Si el contrato «no agrega convención a la cohabitación continua, no conferirá autoridad de uno sobre el otro, y ninguno podrá asegurarse el derecho sobre el otro».³⁰ Pero el matrimonio, declara Pufendorf, «se conforma, más precisamente, a la condición de la naturaleza humana».³¹ La diferencia entre los sexos no es suficiente para asegurar a los varones el dominio natural sobre las mujeres, pero, en cambio, resulta suficiente para suscribir su dominio conyugal. Pufendorf afirma que:

Sea cual fuere el derecho que tiene el varón sobre la mujer, en la medida en que ella es su igual, deberá contar con su con-

29. S. Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations* (trad. de C.H. y W.A. Oldfather), Oxford, Clarendon Press, 1934, libro VI, cap. I, § 9, p. 853.

30. *Ibid.*, p. 854.

31. *Ibid.*, § 10, p. 855.

sentimiento, o por medio de una guerra justa. Aún así, dado que es más natural que el matrimonio se lleve a cabo de buena voluntad, el primer método es más conveniente para la seguridad de las esposas, el segundo para el de las criadas.³²

El supuesto es que una mujer *siempre* está de acuerdo en subordinarse como esposa debido a que el varón posee más fuerza y a que «disfruta de la superioridad de su sexo».³³

Pufendorf investiga el problema de si el matrimonio le da al esposo «soberanía o dominio, tal como propiamente se los denomina»; es decir si obtiene un derecho político o no. El matrimonio es un negocio en el que una vez que el contrato ha concluido, la voluntad de una de las partes debe prevalecer (aunque Pufendorf no menciona que presumiblemente no hay reglas fijas en los negocios sobre cual de las partes ejercerá su derecho). El poder de un marido, no obstante, no es el del soberano político. Su derecho, como el del socio en los negocios, es limitado y se extiende sólo al mismo matrimonio «en las cuestiones relativas al matrimonio, la esposa está obligada a adaptarse a la voluntad de su marido, aún así, no se sigue que él necesariamente tenga poder sobre ella también en otros actos». El matrimonio es lo que Pufendorf denomina «una liga desigual» en la que la esposa debe obediencia al esposo y, a cambio, él la protege.³⁴ Un esposo no requiere poder soberano total de vida y muerte sobre su esposa. El derecho del marido, entonces, no es propiamente político. Pero tampoco surge de la naturaleza. El derecho conyugal se origina en «un pacto interpuesto y voluntario de sujeción por parte de la esposa».³⁵ El estatus de las mujeres como «individuos» queda de inmediato socavado, pues en el estado de naturaleza deben pactar siempre como subordinados a otros que disfrutaban de una superioridad natural; no pueden considerarse iguales y libres y, de este modo, no pueden convertirse en individuos civiles cuando se da el paso a la sociedad civil.

La cuestión es más directa en el cuadro del estado de natu-

32. *Ibid.*, § 9, p. 853.

33. *Ibid.*, § 11, p. 860.

34. *Ibid.*, pp. 859-860.

35. *Ibid.*, § 12, p. 861.

raleza que realiza Locke. En la condición natural, las mujeres quedan excluidas de la calidad de «individuo». Locke supone que el matrimonio y la familia existen en el estado natural y también sostiene que los atributos de los individuos están sexualmente diferenciados; sólo los varones tienen naturalmente las características de los seres iguales y libres. Las mujeres están naturalmente subordinadas a los hombres y el orden de la naturaleza se refleja en la estructura de las relaciones conyugales. A primera vista, no obstante, Locke puede aparecer como un verdadero anti-patriarcalista —Hinton afirma que «se opuso a la causa patriarcalista con mucha efectividad»— e incluso se lo ha visto como un feminista embrionario.³⁶ Locke señala, más de una vez, que el Quinto Mandamiento no se refiere sólo al padre de familia. Una madre, también ejerce su autoridad sobre los hijos; la autoridad es parental, no paternal. Más sorprendente aún, Locke sugiere que un esposa puede poseer propiedades por derecho propio e incluso introduce la posibilidad del divorcio, de un contrato de matrimonio rescindible. Cuando «la procreación y al educación se han asegurado y la herencia se ve protegida», entonces la separación de marido y esposa es una posibilidad «no habiendo necesidad en la naturaleza de la cosa ni de los fines que deba ser de por vida». Continúa diciendo que la libertad que tiene «en muchos casos» una esposa para dejar a su marido muestra que un marido no tiene el poder absoluto de un monarca.³⁷

En la sociedad civil, nadie disfruta de un derecho político *absoluto* no limitado por la ley civil. La cuestión no es si un marido es un gobernante absoluto o no, sino si es un gobernante o no, y si siempre tiene un derecho (civil) limitado sobre su esposa y cómo lo alcanza. La respuesta de Locke es que el poder conyugal se origina en la naturaleza. En su discusión con Sir Robert Filmer sobre Adán y Eva, Locke disiente sobre el carácter del poder de Adán sobre Eva, pero no respecto de

36. Hinton, «Husband, Fathers and Conquerors», pp. 66; y M.A. Butler, «Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the attack on Patriarchy», *American Political Science Review*, 72, 1 (1978), pp. 135-150.

37. J. Locke, *Two Treatises of Government* (ed. de Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967 (2.ª ed.), II, § 183; II, § 31-82.

que tal poder exista. El debate no gira en torno a la legitimidad del derecho conyugal del marido sino a cómo llamarlo. Locke insiste en que Adán no era un monarca absoluto, así que la sujeción de Eva no era nada más que «la sujeción que (las esposas) deben de ordinario tener respecto de sus esposos». Sabemos que las esposas deben estar subordinadas, Locke escribe, porque «generalmente las Leyes de la humanidad y las costumbres de las naciones así lo ordenan y *existe un fundamento en la naturaleza, creo, para que ello sea de este modo*». ³⁸ El fundamento en la naturaleza que asegura que la voluntad del esposo y no la de la esposa prevalezca es que el marido es el más capaz y el más fuerte». ³⁹ Es decir, las mujeres, no son individuos libres e iguales sino sujetos naturales. Una vez que un varón y una mujer son esposos y deben tomar decisiones, el derecho a decidir o «la determinación última, a saber, la regla» debe quedar en manos de uno o del otro (aunque el argumento de Locke contra Filmer y Hobbes está destinado a demostrar por qué el gobierno de un sólo varón es incompatible con la vida «civil»). Locke establece que «naturalmente recae sobre el varón» gobernar sobre su «interés común y su propiedad» aunque el derecho del marido no se extienda más allá de eso. ⁴⁰

Nada perturba el cuadro de Locke del estado de naturaleza como una condición «en la que todo el poder y la jurisdicción es recíproca... sin subordinación ni sujeción». Cuando establece que considerará «al Estado en el cual todos los hombres se encuentran naturalmente» para arribar a la comprensión adecuada del carácter del poder (civil) político, «hombres» debe ser leído literalmente. ⁴¹ La sujeción natural de las mujeres que conlleva su exclusión de la categoría de «individuo» es irrelevante para la investigación de Locke. La sujeción de las mujeres (esposas) a los varones (esposos) no es un ejemplo de dominación política y de subordinación. Locke ya lo ha dejado en claro, tanto en su discusión con Filmer sobre Adán y Eva

38. *Ibid.*, I, § 47.

39. *Ibid.*, II, § 82.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, § 4.

en el *Primer Tratado* como en la afirmación que abre el capítulo I del *Segundo Tratado* antes de comenzar su discusión sobre el estado de naturaleza en el capítulo II. Escribe que el poder de un padre, de un amo, de un señor y de un marido son todos diferentes del poder del magistrado quien es, propiamente, un gobernante político con poder sobre la vida y la muerte de sus súbditos. En el *Primer Tratado* Locke afirma que la sujeción de Eva:

[...] no puede ser otra sujeción que la que toda esposa debe a su marido... (Adán) sólo puede tener poder conyugal, no político, el poder que cada esposo tiene para las cosas privadas, competencia en su familia, propietario de sus bienes y tierras, y tener voluntad que prevalezca sobre la de su esposa en todas las cosas de su común competencia, pero no poder político de vida y muerte sobre ella, y mucho menos sobre alguien más.⁴²

Rousseau, que fue muy crítico con las teorías de Hobbes, Pufendorf y Locke, no tuvo dificultad con sus argumentos sobre el derecho conyugal. Sostiene que el orden civil depende del derecho de los maridos sobre sus esposas, el que, argumenta, proviene de la naturaleza dados los muy diferentes atributos naturales de los sexos. Rousseau tiene mucho más que decir que los otros teóricos clásicos del contrato social sobre qué hay en la naturaleza de las mujeres que conlleve el ser excluidas de la vida civil. Elabora, con cierta extensión, las razones de por qué las mujeres «nunca cesan de estar sujetas o a un hombre o a los juicios de los hombres» y por qué un esposo debe ser «un amo para toda la vida»; volveré sobre los argumentos de Rousseau en el cap. 4.⁴³

Varias confusiones, anomalías y contradicciones, que elaboraré en capítulos subsiguientes, surgen de las maniobras

42. *Ibid.*, I, § 48.

43. J.-J. Rousseau, *Emile or on Education* (trad. de A. Bloom), Nueva York, Basic Books, 1979, pp. 370, 404. En *The Problem of Political Obligation* sostuve que la forma de pacto original de Rousseau significa que no era un «contrato». Rousseau es, no obstante, el principal teórico del contrato sexual original que es ciertamente un contrato. Por eso, sin que ello signifique que he cambiado mi posición respecto de la anterior interpretación (que no es ahora el caso), me referiré a Rousseau aquí como a «un teórico clásico del contrato».

teóricas de los filósofos clásicos del contrato social sobre la cuestión del derecho conyugal y la libertad e igualdad naturales. Quizá la confusión más obvia sea la que concierne al derecho conyugal o derecho sexual; ¿por qué, desde Hobbes, rara vez se ha visto como ejemplo de poder político? En la sociedad civil, todo poder absoluto es ilegítimo (no-civil), así el hecho de que el derecho del marido sobre la esposa no sea absoluto no es suficiente para definirlo como no-político. Por otro lado, una de las características distintivas de la sociedad civil es que sólo el gobierno del Estado, suele afirmarse, proporciona ejemplos de derecho político. La subordinación civil en otras áreas sociales «privadas» ya sea de la esfera económica o de la doméstica donde la subordinación se constituye a través del contrato, son declaradas no-políticas.

Hay otras dificultades sobre el origen del derecho conyugal. Los argumentos de los teóricos clásicos del contrato social sobre el estado de naturaleza fuerzan la exclusión de las mujeres de la participación en el contrato original. Pero, ¿qué sucede con el contrato matrimonial? Si las mujeres han sido forzadas a subordinarse a los varones o si naturalmente carecen de las capacidades del «individuo», también carecen de las capacidades necesarias para pactar en el contrato original. Aun así, los teóricos del contrato insisten en que las mujeres son capaces de pactar, es decir, de sellar un contrato, a saber, el contrato matrimonial. Los teóricos contractualistas simultáneamente niegan y presuponen que las mujeres pueden hacer contratos. Tampoco explica Locke, por ejemplo, por qué el contrato matrimonial es necesario cuando las mujeres son declaradas naturalmente sometidas a los hombres. Hay otros caminos por medio de los cuales la unión entre un varón y su subordinado natural pueden llevarse a cabo pero, en cambio Locke sostiene que esto sucede a partir de un contrato, que es un acuerdo entre dos iguales.

Las dificultades no acaban una vez que el contrato de matrimonio ha sido firmado. La mayoría de los teóricos clásicos del contrato social presentan al matrimonio como una relación natural que se traslada a la sociedad civil. El matrimonio no es, a este respecto, único, otras relaciones contractuales —se afirma— existen en la condición natural. El aspecto cu-

rioso del matrimonio es que retiene su condición natural aún en la sociedad civil. Una vez que el contrato originario se ha llevado a cabo, y la sociedad civil ha sido instaurada, el estado de naturaleza es dejado atrás y el contrato crea relaciones civiles, no ya naturales. Por cierto, la relación entre empleador y trabajador es vista como civil, como puramente contractual o convencional. Pero el matrimonio necesariamente debe diferir de otras relaciones contractuales porque pactan un «individuo» y un subordinado natural y no dos «individuos». Más aún, cuando el estado de naturaleza queda atrás, el significado de sociedad «civil» no se adquiere en forma independiente sino en contraste con la esfera «privada», en la que el matrimonio es la relación central. Para presentar mis últimos argumentos sobre estas cuestiones en la perspectiva adecuada, se requieren algunas consideraciones ulteriores sobre dos temas: primero sobre la idea misma de «contrato» y, segundo, sobre la esclavitud civil o contractual.

La primera pregunta que debe formularse es por qué se ve al contrato como el paradigma del libre acuerdo. La respuesta puede determinarse mejor a partir del «individuo» tal como se encuentra en la teoría de Hobbes y en los contractualistas contemporáneos, que es visto como naturalmente completo en sí mismo. Es decir, las fronteras que separan a un individuo de otro están dibujadas con tal precisión que se describe a un individuo existente sin ningún tipo de relaciones con otros. Las características y atributos del individuo no deben nada a ningún otro individuo o relación social: son sólo suyas. El individuo contractualista es necesariamente el propietario de su persona y de sus atributos o, como en la famosa descripción de C.B. MacPherson, es un individuo posesivo. El individuo posee su cuerpo y sus capacidades como trozos de propiedad, del mismo modo en que posee propiedades materiales. De acuerdo con esta posición, cada individuo puede y debe ver el mundo y a los otros individuos sólo desde la perspectiva de su contribución subjetiva al mejor modo de proteger su propiedad o, como se lo suele expresar, desde la perspectiva de su propio interés. Un individuo completamente aislado desaparece en una descripción individualista menos radical del estado

de naturaleza, digamos la de Locke, pero el supuesto crucial subyace, «cada hombre» escribe Locke «tiene una propiedad en su misma persona. Sobre ningún cuerpo tiene derecho, salvo sobre el suyo propio». ⁴⁴ La tarea del individuo es asegurarse que su derecho de propiedad no sea infringido. La auto-protección individual es el problema que ha de ser resuelto en el estado de naturaleza y la solución es el contrato. Más precisamente, dado que el problema debe resolverse para cada individuo, es un problema de orden social (o para utilizar un término de moda en la teoría de la elección racional y en la teoría de juegos es un problema de coordinación) y la solución es el contrato original. ¿Pero, por qué el *contrato*?

Si al individuo le pertenecen sus capacidades, está en la misma relación externa respecto de su propiedad íntima que de la de cualquier otra. Para convertirse en dueño de la propiedad de su persona, el individuo debe crear una relación entre él mismo y su propiedad, debe tomar posesión de sí mismo y depositar su voluntad en su persona y sus capacidades para hacerlas «suyas». De manera similar, si el individuo no tiene una relación natural con ningún otro, entonces todas las relaciones deben ser convencionales, la creación de los individuos mismos; los individuos deben desear que existan sus relaciones sociales. Lo hacen si y sólo si pueden proteger su propiedad al crear una relación. Una condición necesaria para tal protección es la de que cada individuo reconozca a los otros como dueños de su propiedad al igual que él. Sin este reconocimiento los otros le parecerán al individuo meras propiedades (potenciales), no dueños de su propiedad, de modo que la igualdad desaparece. El reconocimiento mutuo entre los poseedores de propiedades se logra a través del contrato: «el contrato presupone que las partes pactantes se reconocen mutuamente como personas y como dueños de propiedades» —las palabras son de Hegel, el más grande crítico de la teoría del contrato, quien deja al desnudo sus supuestos. ⁴⁵ Si la propiedad debe ser protegida, un individuo puede tener acceso a la

44. Locke, *Two Treatises...*, II, § 27.

45. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (trad. de T.M. Knox), Oxford, The Clarendon Press, 1952, § 71.

propiedad de otro sólo con el consentimiento de éste. Un individuo permitirá a otro el uso de su propiedad, su alquiler o venta sólo si su protección no es infringida y si le resulta ventajoso. Si esto es así para dos individuos, formalizarán un contrato. Ambas partes del contrato pactan sobre la misma base, como dueños de su propiedad que tienen un propósito en común o una común voluntad de usar cada uno la propiedad del otro para mutuo beneficio. Kant sostiene que la práctica del contrato sólo resulta viable si tal voluntad común se ve como parte necesaria del contrato y las partes trascienden el punto de vista de dos individuos egoístas. Deben, digamos, hacer un trato de buena fe y reconocer que los contratos deben cumplirse. Un problema relativo al contrato surge a menos que las dos partes declaren simultáneamente su acuerdo. Kant sostiene que empíricamente sus declaraciones deben estar separadas temporalmente: una debe seguir a la otra aunque el tiempo que las separe sea, por cierto, muy breve:

Si he hecho una promesa y otra persona está de acuerdo en aceptar, durante el intervalo anterior a la aceptación real, por breve que fuera, puedo retractarme de mi oferta, porque yo aún estoy libre de hacerlo y, por otro lado, el que acepta, por la misma razón puede sostener que él no se halla sujeto aún a lazo alguno hasta el momento que tenga lugar la aceptación por su contra-declaración.

La solución a este problema es que las dos declaraciones necesariamente deben entenderse no tanto como dos actos (de habla) que se siguen uno al otro sino «al modo de un *pactum re initium*, procediendo de una *común voluntad*».⁴⁶

Tal solución no es posible a los contractualistas: si los individuos necesariamente actúan sólo por propio interés, el requisito de «idea de razón» de una voluntad común no puede ser generada. El contractualismo (como lo ilustra la teoría de Hobbes) da lugar a un serio problema sobre el contrato y que preocupa a muchos filósofos contemporáneos. El único con-

46. I. Kant, *The Philosophy of Law* (trad. de W. Hastie), Edimburgo, T. & T. Clark, 1887, Primera parte, Segunda Sección, § 19, pp. 102-103.

trato que puede realizarse en un mundo contractualista es el de intercambio simultáneo. Si hay una demora en el cumplimiento del contrato, entonces es extremadamente improbable que sea cumplido y si uno de los individuos lo ha cumplido primero, el interés del otro será siempre romper el contrato. El contrato social y la ley civil ofrecen seguridad al contrato garantizando que los individuos confíen unos en otros. Tal seguridad no es completa, especialmente en las épocas en que el contractualismo es socialmente influyente; ello queda ilustrado por la preocupación habitual en los problemas de cooperación, «de actuar en segundo término», de *free-riding* y otros semejantes.

Los individuos se reconocen mutuamente como propietarios al hacer *intercambio* o uso mutuo de su propiedad. El intercambio está a la base del contrato, como lo establece Hobbes «todo contrato es una transacción mutua o intercambio de derechos».⁴⁷ Cada individuo gana a través del intercambio —no alienaría su propiedad a menos que fuera el caso— razón por la cuál el intercambio es igualitario. Las críticas socialistas al contrato de trabajo y las feministas al contrato matrimonial han atacado la afirmación de que si dos individuos hacen un contrato, el hecho de hacerlo es suficiente para que el intercambio haya sido igualitario. Las críticas subrayan que si una parte está en posición inferior respecto de la otra (el trabajador o la mujer), entonces él o ella no tienen otra elección posible más que la de convenir en los términos ofrecidos por la parte superior aunque sean desventajosos. De todos modos, la crítica socialista y la feminista acerca de la desigualdad de los participantes en el contrato de trabajo o de matrimonio da por sentado el carácter mismo del intercambio. ¿En qué consiste el «intercambio» en aquellos contratos que me interesan? ¿Qué se «intercambia» exactamente?

En principio, el intercambio admite una variedad de formas y cualquier tipo de propiedad puede ser intercambiable, pero los contratos que han tenido un lugar preeminente en la teoría del contrato social clásico no se relacionan únicamente

47. Hobbes *Leviathan*, cap. XIV, p. 123.

con bienes materiales, sino con la propiedad en un sentido muy peculiar de propiedad de la persona y que implica un intercambio de obediencia por protección. Este intercambio no tiene mucha conexión inmediata con las descripciones elaboradas en las historias del estado de naturaleza, en las que los individuos hacen trueques de propiedad en los bosques, por ejemplo, uno cambia algunas nueces que ha reconectado por una parte del conejo que ha matado el otro. Hablar de «intercambio» puede resultar equívoco en el contexto de la propiedad de la persona. La teoría contractual es primariamente una teoría sobre la manera de crear relaciones sociales constituidas por subordinación, y no por intercambio. Por supuesto, el intercambio está involucrado, pero nuevamente, lo que está en cuestión es el «intercambio» —o más precisamente, dos intercambios— en un sentido especial.

Primero, se da el intercambio constitutivo del contrato y una relación social. A menos que ciertos signos del compromiso de la voluntad sean vistos como propiedad, este intercambio no implica propiedad. Más bien, el contrato se sella y da lugar a una relación por medio del intercambio de palabras, es decir, por medio de la realización de un acto de habla (o por medio del intercambio de otros signos tales como las firmas). Una vez que las palabras han sido dichas, el contrato queda sellado y los individuos se encuentran ambos en una nueva relación. Así, en el contrato social, los individuos naturales varones se convierten en individuos civiles (ciudadanos); en el contrato de empleo, los hombres se convierten en empleador y obrero y en el contrato matrimonial las mujeres se convierten en esposas y los varones en esposos en virtud de haber dicho «sí, quiero». (Debe notarse, *contra* Kant, que las palabras pueden decirse simultáneamente, de modo que no habría problemas al realizar tales contratos en el estado de naturaleza, el problema es la obligación de cumplimiento.) El segundo «intercambio» no puede ser muy diferente del primero. La nueva relación se estructura a través del tiempo por un intercambio permanente entre las dos partes, el intercambio de obediencia por protección (me referiré otra vez a la protección más adelante). La peculiaridad de este intercambio es que una de las partes del contrato, la que proporciona la protección, tiene de-

recho a determinar cómo deberá actuar la otra parte para cumplir con su parte del intercambio. En capítulos subsiguientes explotaré varias formas en las que la propiedad de la persona del subordinado es utilizada por un superior (un intercambio muy antiguo). Pero, a modo de ilustración inicial de esta cuestión, consideraremos el contrato de trabajo.

Señalé anteriormente que la concepción contractualista de la vida social supone que hay contrato «en todos los niveles», la vida social no es nada más que contratos entre los individuos. La vida económica debería estructurarse de modo similar. El hecho de que los contractualistas consideren el contrato de empleo como contrato ejemplar, sugiere que las instituciones económicas proporcionan un ejemplo de su ideal. Pero en una empresa capitalista, como el análisis neo-clásico de Coase deja en claro, si un trabajador se traslada de un departamento a otro, esto no responde a que ha negociado libremente con su jefe ni que ha hecho un nuevo contrato; se traslada porque «se le ha ordenado hacerlo». Una empresa no es, por así decir, una sociedad contractualista en miniatura, constituida mediante una serie continua de contratos discretos; como dice Coase, «estas series de contratos quedan subsumidos en uno». El jefe pacta sólo una vez con cada trabajador. En el contrato de empleo el trabajador «por una cierta remuneración (que puede ser fija o variable) conviene en obedecer la dirección del empresario *dentro de ciertos límites*». La esencia del contrato es que éste establezca los límites de los poderes del empresario.⁴⁸ Coase señala que si no hubiera límites el contrato sería un contrato de esclavitud voluntaria. También enfatiza que cuanto más largo sea el período por el cual un empleador contrata el uso de los servicios de un trabajador, lo más deseable es que el contrato

48. R.H. Coase, «The Nature of the Firm», *Economica*, IV, 16 (1937), pp. 387, 389. En un mundo de empresas transnacionales, hablar de un contrato con un empresario significa alcanzar una pequeña parte de la organización de la producción económica capitalista. Sin embargo la teoría del contrato se ocupa sobre todo de ficciones políticas. No puedo discutir las transnacionales dentro de este estudio, simplemente las contrapondré el ideal contractualista de «contratos descendentes» a la realidad de que en 1982 los ingresos por ventas de Exxon fueron de 97,172 billones de dólares (pocos países tienen un GNP de este tamaño); cuadro de M. Kidron y R. Segal, *The New State of the World Atlas*, Nueva York, Simon and Schuster, 1984, sección 30.

no especifique qué órdenes pueda darle el jefe al trabajador; es prerrogativa del jefe dirigir al trabajador en el trabajo y, para Coase, esta es la esencia de un contrato de trabajo. El contrato crea, pues, una relación de subordinación.

En el contrato de matrimonio, el «intercambio» entre las partes es aún más curioso ya que sólo está implicando un «individuo» propietario de su persona. Subrayé en el capítulo anterior que algunas feministas contemporáneas se habían acercado a Lévi-Strauss, quien lejos de ver por separado al contrato matrimonial y al de intercambio los integra de una manera, por cierto, contradictoria cuando proclama que «el matrimonio es el arquetipo de intercambio».⁴⁹ Y de acuerdo con Lévi-Strauss, lo que se intercambia durante la realización del contrato de matrimonio es una forma singular de propiedad «la más preciosa categoría de bienes, las mujeres».⁵⁰ Se intercambia a las mujeres como se intercambian palabras y, como las palabras, las mujeres son signos. En el penúltimo párrafo de *Las formas elementales de parentesco*, Lévi-Strauss comenta que las mujeres no son meros signos (propiedad) sino también personas. La incertidumbre respecto de si ciertos seres humanos son algo más que propiedad surge también en otro contexto; para ciertos propósitos los amos de los esclavos no pueden evitar reconocer que su propiedad también es humana. La contradicción inherente a la esclavitud, que la humanidad del esclavo necesaria y simultáneamente debe ser negada y afirmada, se repite en una variedad de maneras más o menos dramáticas en el patriarcado moderno. Las mujeres son propiedad, pero también son personas: las mujeres, se sostienen, poseen y carecen a la vez de las capacidades requeridas para pactar —y el contrato demanda que la humanidad de la mujer sea tanto afirmada como negada.

Sólo el postulado de igualdad natural evita que el contrato social original sea un contrato explícito de esclavitud, o para decirlo de otra manera, sólo el postulado de la igualdad natu-

49. C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press, 1969 (ed. rev.), 483.

50. *Ibid.*, p. 61.

ral evita que todas las historias sobre contratos sociales se conviertan en una variedad de ordenamientos coercitivos. La necesidad de suponer la igualdad en el estado de naturaleza queda ilustrado (a pesar suyo) por James Buchanan, un contractualista contemporáneo. Buchanan sostiene que, si la teoría del contrato tiene que ser tan general como sea posible, la desigualdad más que la igualdad debe caracterizar «el punto de partida conceptual original».⁵¹ Describe a dos individuos en un punto de partida desigual, donde los recursos son escasos. Uno de los individuos descubrirá que puede obtener mercancías no sólo produciéndolas él mismo, sino tomándolas cuando lo necesite de las almacenadas por el otro. Ambos individuos tendrán, entonces, que dedicar recursos para defender su propiedad. Buchanan sostiene que, en consecuencia, el acuerdo original —que debe preceder a cualquier contrato social— es un contrato o «una conducta de intercambio bilateral de desarme mutuo».⁵² No obstante, no hay razón por la cuál tal acuerdo deba ocurrir en condiciones de desigualdad.

Bajo el título de «Conquista, esclavitud y contrato», Buchanan menciona también, brevemente, otras posibles variantes del punto de partida original donde «las diferencias personales son suficientemente grandes».⁵³ Algunos individuos son capaces de matar a otros y el pacto de desarme podría realizarse sólo una vez que una parte de la población hubiera sido eliminada. En este caso, como en el caso de los dos individuos, el punto original de partida de Buchanan se parece mucho al estado de naturaleza de Hobbes; las desigualdades entre dos individuos o entre los supervivientes no son lo suficientemente grandes como para permitir a cualquier individuo o grupo, de modo decisivo, vencer a los otros. En efecto, Buchanan ha deslizado subrepticamente una cierta igualdad natural. Los individuos por lo tanto tienen una razón y un incentivo para acogerse al desarme: la seguridad general de la propiedad se ve afirmada. El otro ejemplo de Buchanan es bastante diferen-

51. J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, p. 54.

52. *Ibid.*, p. 59.

53. La sección de la que extraigo el resto de las citas está en las páginas 59-60.

te. Aquí el resultado del supuesto de que algunos individuos tienen «capacidades superiores» es que los fuertes se apoderan de los bienes de los débiles o menos capaces (en vez de matarlos). Luego, pactan el desarme, pero en este caso Buchanan establece «sería en cierto modo similar al contrato de esclavitud». Una vez que los débiles han sido conquistados, se realiza un contrato en el que los débiles acuerdan producir para los fuertes a cambio de «algo más o menos que la mera subsistencia». Ambas partes se benefician de este contrato de esclavitud a causa de la reducción en «el esfuerzo de defensa y en el de predación».

Buchanan subraya que su explicación puede «representar una interpretación algo tortuosa de la esclavitud», pero que está pensada para que su análisis sea completamente general. De hecho, excepto por sus referencias al desarme, su argumento responde a la tradición de la discusión de los teóricos clásicos del contrato sobre los contratos de esclavitud. Su argumento muestra también la necesidad, no la redundancia, del presupuesto relativo a la igualdad natural si los problemas inherentes a la teoría del contrato no han de convertirse en demasiado obvios. Si se presupone que algunos individuos son por naturaleza significativamente más fuertes o más capaces que otros, y si también se presupone que los individuos siempre son egoístas, entonces el contrato social que da origen a individuos civiles iguales o ciudadanos regidos por leyes imparciales, es imposible; el pacto original establecerá una sociedad de amos y esclavos. El fuerte, en razón de sus propios intereses, conquistará, desarmará por la fuerza y arrebatará los bienes al débil y, luego, hará un contrato en el que el conquistado acordará trabajar de ahí en más a cambio de subsistencia o de su protección. El fuerte puede presentar el contrato como ventajoso para ambos: el fuerte ya no tendrá que trabajar y el débil tendrá la seguridad de que sus necesidades básicas serán, desde ahora, cubiertas. Alternativamente, se puede ver que cada parte soporta una carga: los esclavos tienen que trabajar (obedecer), los amos tienen la responsabilidad del bienestar de sus esclavos. El contrato de esclavitud resulta igualmente pesado o ventajoso para ambos.

Generalizar el argumento de Buchanan da lugar a algunas

cuestiones embarazosas sobre contratos reales en nuestra sociedad. Cuando el fuerte ejerce coerción sobre el débil para que acepte un contrato de esclavitud, la objeción obvia es que no es, en verdad, un «contrato»; la coerción invalida el «acuerdo». Hobbes ejemplifica un extremo de la teoría del contrato cuando no traza una distinción entre el acuerdo libre y la sumisión por coerción. La formación de la «familia» en el estado de naturaleza ilustra el presupuesto de Hobbes de que cuando los individuos pactan unos con otros, sus razones para hacerlo no importan para la validez del contrato; el hecho de que se haya «querido» realizar un contrato es suficiente. Hobbes niega que haya alguna diferencia entre, digamos, estar sentado solo en el propio despacho sopesando cuidadosamente si pactamos o no y tomar la decisión con un revolver en la cabeza. Pero no hay necesidad de ir hasta la espada del vencedor. En condiciones de desigualdad social sustancial se dispone siempre de un «incentivo» que asegure que el «débil» pacte. Cuando la desigualdad social prevalece, surgen preguntas relativas a qué se entiende por contratar voluntariamente. Esta es la razón por la cual los socialistas y las feministas se han centrado en las condiciones de entrada en el contrato de trabajo y en el de matrimonio. Varones y mujeres en los países Anglo-americanos son ahora ciudadanos jurídicamente libres e iguales pero, en condiciones sociales desiguales, no puede evitarse la posibilidad de que algunos o muchos contratos creen relaciones que tienen una incómoda semejanza con los contratos de esclavitud.

Un crítico ha comentado recientemente que el contrato es «un invento para comerciantes, empresarios y capitalistas, no para niños, sirvientes, esposas legales y esclavos».⁵⁴ Pero esto no es tan así, el contrato es un invento por completo adecuado para sirvientes y esposas —y algunos de sus teóricos lo han visto también como un invento para esclavos. Los supuestos de los defensores del contrato parecen rechazar la esclavitud, al menos entre los varones. La afirmación central de la teoría del contrato es que éste es el medio para asegurar y reforzar la

54. A. Baier, «Trust and Antitrust», *Ethics*, 96 (1986), p. 247.

libertad individual. La esclavitud es la antítesis de la libertad y ejemplifica la total sujeción de un individuo a la voluntad arbitraria de un amo. Así, el contrato y la esclavitud deben ser mutuamente excluyentes. ¿Por qué, entonces, algunos teóricos del contrato, del presente y del pasado, incluyen contratos de esclavitud o contratos que se les asemejan estrechamente, entre los acuerdos legítimos?

La idea del contrato de esclavitud, o lo que denomino esclavitud civil, tiene cierto aire de falsedad. Mucha gente no pensaría que el esclavo hace un contrato por su libre voluntad para trabajar para su amo, sino más bien (como los esclavos del sur de EEUU) son transportados en forma forzada desde África, involuntariamente comprados y vendidos y, luego, puestos a trabajar bajo el terror del látigo. Como en algunos otros aspectos relativos al contrato, también en éste las instituciones rawlsianas son una teoría confiable. La esclavitud contractual tiene un solo elemento en común con la esclavitud tal como existe históricamente; la esclavitud real es de por vida y la duración del contrato de esclavitud también. Pueden encontrarse numerosos ejemplos de personas que se venden a sí mismas como esclavas⁵⁵ pero tal auto-esclavización no es del mismo tipo que el pacto voluntario de la esclavitud civil. El contrato de esclavitud civil no crea un esclavo en el sentido usual de «esclavo». En cambio, el contrato de esclavitud crea el «esclavo» que es precisamente igual a un trabajador o un asalariado manual excepto por la duración de su contrato. Los contractualistas contemporáneos, siguiendo algunos ejemplos precedentes, asimilan al contrato de esclavitud al contrato de empleo; el contrato de esclavitud civil es simplemente una extensión del contrato de empleo.

Hay aquí una hermosa ironía histórica. En el sur de EEUU, los esclavos fueron emancipados y se convirtieron en trabajadores asalariados y, ahora, los contractualistas norteamericanos sostienen que todos los trabajadores deberían tener la oportunidad de convertirse a sí mismos en esclavos civiles. Pero la sociedad esclavista del Viejo Sur se separa de otras sociedades,

55. Cfr. Paterson, *Slavery and Social Death: A comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, pp. 130-131.

antiguas y modernas, en que su producción económica se basaba en la esclavitud (los esclavos, por supuesto, existieron también en muchas sociedades donde la producción económica dependía de otras formas de trabajo, incluyendo Gran Bretaña; más adelante en el cap. 5 expondré algunas cuestiones sobre Gran Bretaña). En el norte de EEUU, la sociedad esclavista formaba parte de un orden social más amplio que se proclamaba a sí mismo como civil, quizá el primer ejemplo de una sociedad civil, una sociedad basada en el contrato. Seis estados del Viejo Sur permitieron que la legislación entre 1856 y 1860 aceptara negros que se esclavizaran a sí mismos voluntariamente.⁵⁶ Los Padres Fundadores de los EEUU —en forma notable Thomas Jefferson, que fue dueño de esclavos hasta que murió— proclamaban el familiar credo de los teóricos del contrato, especialmente como Locke lo formulara: «todo cuerpo humano» proclamaba Jefferson posee «el derecho de auto-gobierno. Lo reciben junto con el ser de manos de la naturaleza».⁵⁷

Los esclavos son una categoría única de trabajadores aunque en la práctica sería difícil en muchos casos distinguir entre las condiciones de algunos esclavos y las condiciones de otras formas de trabajo no-libres tales como la servidumbre, el peonaje, el contrato, los convictos o los trabajadores forzados. Un esclavo es diferente de otros trabajadores porque legalmente es propiedad del amo. Un esclavo cesa de ser persona para convertirse en una cosa, *res*, un bien que puede ser comprado y vendido como cualquier otro tipo de propiedad. El amo es dueño no sólo de su trabajo, o de los servicios de la fuerza de su trabajo como esclavo sino de esclavo mismo. Así una definición suscita de esclavo afirma que «su persona es propiedad de otro hombre, su voluntad está sujeta a la autoridad de su dueño y su trabajo o servicios se obtienen por coerción».⁵⁸ Pero la esclavitud implica algo más que la transformación de los humanos en propiedades. Un esclavo en la chocante for-

56. S. Engerman, «Some Considerations Relating to Property Rights in man», *The Journal of Economic History*, XXXIII, 1 (1973), p. 44, n. 2.

57. T. Jefferson, *Democracy* (ed. de S.K. Padover), Nueva York, Greenwood Press, 1969, p. 24.

58. D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, p. 31.

mulación de Orlando Patterson, es «una persona socialmente muerta». El esclavo fue forzado a una «excomuni3n secular» de modo que «dej3 de pertenecer por su propio derecho a alg3n orden social leg3timo». El esclavo tambi3n fue «deshonrado de modo generalizado» porque su existencia social y su valor eran, por entero, el reflejo del de su amo.⁵⁹ Quiz3 sea innecesario agregar que una persona no se convierte en un ser deshonrado, en una parte de propiedad socialmente muerta por entrar en un contrato civil.

Hist3ricamente, la mayor parte de los estudiosos coinciden en que la esclavitud se origina no en el contrato sino en la guerra y la conquista:

Arquet3picamente, la esclavitud fue un sustituto de la muerte en la guerra... La esclavitud no era un perd3n; era una peculiar forma de conmutaci3n condicional. La ejecuci3n se suspend3a s3lo en la medida en que el esclavo acced3a a carecer de poder. El amo era, esencialmente, un raptor. Compraba o adquir3a la vida del esclavo y las restricciones acerca de la capacidad del amo de destruir a su esclavo no socavaban su pretensi3n sobre esta vida.⁶⁰

La esclavitud contin3a ligada a la violencia y a la conquista. Pero los esclavos mor3an y eran manumitidos y, si la cantidad de esclavos quer3a mantenerse, la adquisici3n original ten3a que repetirse continuamente (aunque en el sur de los EEUU los esclavos se reprodujeron en altos 3ndices y las manumisiones no eran frecuentes).⁶¹ Una estimaci3n conservadora es que, por lo menos *quince millones* de africanos fueron llevados como esclavos al Nuevo Mundo.⁶² Los negreros se tomaron muchas molestias para asegurarse que sus esclavos estuvieran marcados como despose3dos por un sinn3mero de medios incluyendo el nombre, la ropa, el corte del cabello, el lenguaje, las marcas corporales⁶³ y el uso del emblem3tico ins-

59. Patherson, *Slavery and Social Death*, pp. 4, 10.

60. *Ibid.*, p. 5.

61. *Ibid.*, p. 3.

62. Davis, *Problems of Slavery*, p. 9.

63. La lista es de Patterson, *Slavery and...*, p. 8.

trumento de la autoridad: el látigo. Moses Finley recoge un relato (ficticio) de Herodoto sobre el modo en que los escitas obtuvieron su autoridad sobre los esclavos después de una revuelta: «tan pronto como nos vieron con armas, pensaron que éramos iguales e iguales de nacimiento. Pero tan pronto como nos vieron con los látigos en vez de con las armas, comprendieron que eran nuestros esclavos». ⁶⁴ Siglos más tarde, Nietzsche hace que la pequeña vieja mujer le diga a Zaratustra «¿tú vas por mujeres? No olvides tu látigo». ⁶⁵

La idea de que individuos o categorías de seres humanos pueden estar sujetos permanentemente es una invención humana. Gerder Lerner especula que la esclavitud surge porque otro ejemplo de subordinación y de «alteridad» ya se ha desarrollado. Las mujeres ya estaban subordinadas a los hombres en sus grupos sociales. Los varones deben haber observado que las mujeres fácilmente llegan a ser marginadas sociales si se las priva de la protección de sus parientes o si ya no se las requiere para uso sexual y, a sí, los varones «aprendieron que las diferencias pueden usarse para separar y dividir un grupo de seres humanos de otro». También desarrollaron los medios para hacer de tales separaciones estados permanentes de esclavitud. ⁶⁶ Sean cuales fueran los orígenes, Lerner enfatiza un aspecto de la esclavitud que con frecuencia se pasa por alto: los primeros esclavos fueron *mujeres*. ⁶⁷ El problema de por qué se mataba a los varones y se esclavizaba a las mujeres parece admitir una sólo respuesta: las mujeres esclavas podían ser utilizadas en mayor número de tareas que los varones esclavos. Las mujeres podrían ser usadas sexualmente por los varones además de como fuerza de trabajo y, a través del uso sexual, la fuerza de trabajo de los esclavos podía reproducirse. Un historiador de la esclavitud ha escrito que «el acceso sexual libre a las esclavas las distingue de las otras personas tanto

64. M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, Chatto & Windus, 1980, p. 118.

65. F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, en *The Portable Nietzsche* (ed. de W. Kaufman), Londres, Chatto & Windus, 1971, p. 179.

66. G. Lerner *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 70.

67. *Ibid.*, cap 4.

como su calificación jurídica de propiedad». ⁶⁸ Más aún, una vez que las mujeres habían sido capturadas, usadas sexualmente y dado a luz, se resignaban a su cautiverio en un intento por proteger a sus hijos, y así se incentivaba más a las mujeres que a los varones a la esclavitud. ⁶⁹

Sea como fuere, el esclavo histórico real, mujer o varón, parece estar en el polo opuesto del trabajador asalariado. El esclavo es capturado, convertido en propiedad y forzado a trabajar. A cambio recibe la subsistencia que le brinda el amo para poder continuar disfrutando de su trabajo. En completo contraste, el trabajador es jurídicamente libre y un igual civil, que voluntariamente pacta un contrato de empleo y a cambio recibe un salario. El trabajador no se contrata a sí mismo o incluso su trabajo a un amo. El trabajador es un «individuo» que ofrece al capitalista usar parte de la propiedad que posee en su persona, a saber, sus servicios o, en terminología socialista, su fuerza de trabajo. El contrato de empleo ejemplifica la libertad individual de disponer de su propiedad como él y sólo él crea conveniente. El contrato es, de este modo, central para el trabajo *libre*.

Pero, la doctrina del contrato permite dos caminos. Por un lado, la libertad natural y la igualdad entre los hombres pueden utilizarse para denunciar la inmoralidad, la violencia y la injusticia de la esclavitud, un argumento ampliamente utilizado por los abolicionistas. Por el otro, los hombres como «individuos» pueden legítimamente contratar sus servicios, la propiedad que poseen en sus personas. Si el individuo posee la propiedad de su persona, entonces él y sólo él debe decidir cómo debe usarse tal propiedad. Sólo el individuo propietario puede decidir si le resulta ventajoso o no formar parte de un determinado contrato y puede decidir si sus intereses se resguardan mejor comprometiéndolo sus servicios de por vida a cambio de la protección (subsistencia) que tal contrato ofrece. El supuesto de que el individuo sigue usando la propiedad de su persona, de sus capacidades o servicios, como cualquier otro propietario lo hace con su propiedad material, posibilita

68. Citado en *ibíd.*, p. 87.

69. Cfr. *ibíd.*, p. 78.

que la oposición entre libertad y esclavitud se disuelva. La esclavitud civil se torna nada más que un ejemplo legítimo de contrato. La libertad individual se ve ejemplificada en la esclavitud. La oposición entre autonomía y sujeción puede, pues, mantenerse sólo modificando o rechazando la doctrina del contrato: los límites pueden ubicarse en la libertad de contrato (una estrategia que los contractualistas están contestando ahora), o la concepción del individuo como propietario puede rechazarse en favor de concepciones alternativas.

Los defensores del contrato de esclavitud, desde los teóricos clásicos del contrato social, los defensores de la esclavitud en el Viejo Sur, hasta los contractualistas contemporáneos, sostienen que las definiciones convencionales de «esclavo» son inadecuadas y están fuera de lugar en la sociedad civil. Por ejemplo, se sostiene que la definición que he citado antes —que un esclavo es propiedad, que su trabajo es forzado, y que está sujeto a la autoridad de su amo— se aplica, sólo a las formas primitivas de esclavitud, no a la moderna forma contractual. Un esclavo civil, no es una propiedad ni está sujeto a compulsión aunque esté sujeto a la autoridad de su amo. A este último respecto, es igual que cualquier otro trabajador. Como he indicado, el contrato de empleo constituye al trabajador en subordinado de su empleador quien tiene el derecho de dirigirlo en su trabajo. Un empleador, entonces, no es igual al amo de un esclavo; el derecho de un empleador es el derecho limitado de un amo civil moderno no el derecho absoluto de un amo de esclavos. Los esclavos contractuales pueden de este modo tomar su lugar en la sociedad civil como miembros de familias y centros de trabajo.

Una bien conocida defensa de la esclavitud en el Sur de Norteamérica es la de George Fitzhugh en *Cannibals All!* Sostenía que los esclavos eran mejores que los trabajadores comunes, pero este argumento, aunque ingenioso, no tiene forma moderna. Fitzhugh vuelve su mirada a Sir Robert Filmer,⁷⁰ el

70. El uso que hace Fitzhugh de Filmer es examinado en C. Vann Woodward, «George Fitzhugh: *Sui Generis*, introducción a G. Fitzhugh, *Cannibals all or Slaves without Masters*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960, pp. XXXIV-XXXIII.

patriarcalista antagónico de Locke, y sostiene que los hombres nacen en sujeción y que la familia que incluye esclavos, con su amo a la cabeza, es el modelo de orden político. Los escritos de Fitzhugh son interesantes debido a su ataque al trabajo asalariado, a la libertad civil, a la igualdad y al consenso (contrato). Considera a Locke como «un charlatán presuntuoso que ignoraba tanto la ciencia o práctica del gobierno como cualquier zapatero o cuidador de caballos».71 Fitzhugh aceptó los argumentos de los críticos de los horrores del capitalismo en la Gran Bretaña del siglo XIX. Los trabajadores eran simplemente esclavos sin amos (el subtítulo de su libro) cuyas condiciones eran peores que las de los esclavos negros que tenían, al menos, cubiertas sus necesidades. El dueño de esclavos tenía que resguardar por completo la vida de sus esclavos a diferencia del capitalista que «viviendo de sus ingresos no les da nada a sus obreros. Vive de la mera explotación».72 Fitzhugh defiende la esclavitud contra el capitalismo apelando al viejo orden patriarcal pre-capitalista y pre-contractual. Pero hubo otros defensores de la esclavitud, menos conocidos, que afirmaron que (tal como existía en el Viejo Sur) la esclavitud se basaba en un contrato entre amo y esclavo. De este modo la esclavitud podía ser incorporada al nuevo mundo civil.

Quizá en el Viejo Sur, la defensa más extraordinaria de la esclavitud es la del reverendo Samuel Seabury en *American Slavery Distinguished from the Slavery of English Theorists and Justified by the Law of Nature*. De acuerdo con Seabury «la esclavitud en los Estados Unidos descansa sobre un fundamento diferente» a la esclavitud de tiempos más antiguos.73 Un amo de esclavos romano, por ejemplo, tenía poder ilimitado y absoluto sobre sus esclavos, quienes eran sus cautivos y su propiedad. En Norteamérica, un amo, ejercía sólo un poder limitado y, por lo tanto, no se lo puede considerar propietario del esclavo. Seabury sostiene que no hay «sentido propio» en el que el amo sea un propietario; tiene «un derecho condicio-

71. Citado por Vann Woodward en «George Fitzhugh...», p. XXXIV.

72. G. Fitzhugh, *Cannibals all!* p. 29.

73. S. Seabury, *American Slavery Distinguished from Slavery of English, Theorists and Justified by Law of Nature*, Nueva York, Mason Br., 1861 p. 201.

nal al servicio del esclavo». El esclavo no está coercionado ni es una propiedad. Seabury escribe «la verdad es que, tal como yo veo la cuestión, la obligación de servir de por vida, a condición de protección y manutención, es la esencia de la esclavitud norteamericana».⁷⁴ Otro norteamericano defensor de la esclavitud coincidía con Seabury en este punto:

La esclavitud es el deber y la obligación del esclavo de trabajar por el mutuo beneficio de ambos, amo y esclavo, bajo la garantía de que el esclavo será protegido, tendrá subsistencia confortable en toda circunstancia. La persona del esclavo no es propiedad sin importar cuáles sean las ficciones de la ley; pero el derecho a su trabajo es propiedad y puede ser transferido como cualquier otra propiedad, o como el derecho a los servicios de un menor y un aprendiz pueden ser transferidos.⁷⁵

La propiedad de los servicios se convierte en el objeto del contrato. El contrato de esclavitud no tiene una forma especial que lo diferencie de otros ejemplos de contrato libre, y el esclavo es simplemente un trabajador entre otros.

El reverendo Seabury cita a Pufendorf y a Grotius y, con la excepción de Hobbes (y por muy diferentes razones de Rousseau), los teóricos clásicos del contrato social dan un amplio respaldo a la defensa contractualista de la esclavitud. Sobre este punto, como sobre muchos otros, Hobbes deja salir los gatos contractualistas fuera de la bolsa. El contrato social de Hobbes da lugar al Leviatán cuyo poder absoluto está simbolizado por la espada. El punto de partida contractualista supone una conclusión absolutista. En ausencia de las relaciones naturales y de toda confianza entre los individuos, el único camino por el cual, a la larga, las asociaciones pueden subsistir es a través de la fuerza de la espada y a través de la obediencia absoluta.⁷⁶ Hobbes denomina a la conquista «contrato» y ello lo torna inapropiado como modelo para los teóricos moder-

74. *Ibid.*, pp. 201, 202.

75. Citado por D.B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1975, pp. 486-487, n. 30.

76. He fundamentado esta lectura de Hobbes, en detalle, en *The Problem of Political Obligation*, cap. 3.

nos. Además, su explicación de la esclavitud se aproxima demasiado a sus orígenes históricos. Hobbes define al esclavo como un individuo que es capturado y mantenido en prisión o encadenado hasta que su amo decide su destino. Un esclavo no tiene obligaciones para con su amo. Tampoco en tal cautiverio tiene utilidad para un amo (a menos, podríamos agregar, que el esclavo sea mujer y se la use sexualmente, lo que no se imposibilita por las cadenas). Si el cautivo ha de ser útil, debe liberárselo de sus cadenas sometiéndolo por otros medios. El conquistador, así, tiene un incentivo que ofrecer al cautivo, un contrato que lo libre de la prisión y le perdone la vida —y, según Hobbes, esto pone fin a la esclavitud— una vez que el individuo ha intercambiado su vida por una promesa de obediencia a su amo, se convierte en «sirviente». Para salvar su vida, indica que «ya sea mediante palabras o por otros signos suficientes, su voluntad» para que el conquistador pueda hacer uso de su cuerpo «según desee» en la medida en que su vida sea perdonada.⁷⁷ Hobbes sostiene que el contrato transforma la esclavitud en servidumbre, pero la descripción de Hobbes del poder del amo sobre su sirviente se parece mucho a la del amo del esclavo. «El amo de un sirviente, es amo... de todo lo que tiene, y puede hacer exacto uso de allí en más; esto quiere decir, de sus bienes, su trabajo, sus sirvientes y sus hijos, con la frecuencia que considera conveniente».⁷⁸

Grotius se apega a la idea de que el amo es dueño del esclavo, pero proporciona más bases promisorias que Hobbes para la esclavitud civil. Sostiene firmemente que «a todo hombre le está permitido darse a sí mismo por esclavo a quien le plazca, en propiedad privada».⁷⁹ No obstante, un propietario de esclavos no tiene el derecho absoluto del poder sobre la vida y la muerte de su esclavo. Grotius distingue entre dos formas de esclavitud. En la «esclavitud completa» el esclavo pertenece «de por vida al amo y brinda sus servicios a cambio de alimento y de otras necesidades para la vida». La segunda

77. Hobbes, *Leviathan*, parte II, cap. XX, p. 189.

78. *Ibid.*, p. 190.

79. H. Grotius, *The Law of War and Peace* (trad. de F.W. Kelsey), Nueva York, Bobbs-Merrill, 1925, Libro I, cap. II, § VII, p. 103.

forma es «la esclavitud incompleta» que incluye «a los hombres que se alquilan por una paga».⁸⁰ Grotius enfatiza también la ventaja que significa la esclavitud completa «la obligación de por vida de trabajo se ve reparada por la certeza de por vida de cierto sustento, que frecuentemente no tiene quienes se alquilan por día».⁸¹ A pesar del respaldo de Grotius a la esclavitud, Pufendorf ofrece una historia contractual más útil. En algunos pasajes citados por el Reverendo Seabury, Pufendorf presenta una historia conjetural del origen de la esclavitud que hace que la esclavitud sea compatible con una condición natural en la que los hombres «no tienen amo común y nadie está sometido a otro».⁸²

Hay dos modos, según las conjeturas de Pufendorf, en que la esclavitud queda establecida por consenso. Su primera sugerencia es que el desarrollo de las familias lleva al descubrimiento de «cuan convenientemente se cuidan los asuntos de la familia mediante los servicios de otros», los esclavos, por ejemplo. Pufendorf sugiere que los esclavos, de manera probablemente libre ofrecieran sus servicios «compelidos por el deseo o la sensación de su propia incapacidad». Los esclavos recibirían a cambio «un suministro perpetuo de comida y otros elementos necesarios».⁸³ De modo alternativo, Pufendorf sugiere que, una vez que los hombres en su condición natural prestaron atención al incremento de sus posesiones, algunos hombres acumularon más que otros. El «sagaz y más rico» invitó, entonces, a los más indolentes y pobres» a alquilarse a sí mismos para trabajar. Ambos, el rico y el pobre se dan cuenta que obtienen ventajas mutuas con este acuerdo. El pobre, gradualmente, se vincula de modo permanente a las familias ricas y trabaja bajo las órdenes del rico y, a cambio, el amo rico «proporciona sustento y todas las demás necesidades de la vida». Pufendorf concluye que «los primeros orígenes de la esclavitud se siguen del consentimiento voluntario de los hombres de condición más

80. *Ibid.*, libro II, cap. V, § XXVII, p. 255, § XXX, p. 258.

81. *Ibid.*, libro II, cap. V, § XXVII, p. 255.

82. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (trad. de F.G. Moore), Nueva York, Oxford University Press, 1927, vol. II, p. 90.

83. *Ibid.*, p. 101.

pobre y tiene lugar un contrato de la forma "bienes por trabajo". Siempre te mantendré si siempre trabajas para mí".⁸⁴

El problema obvio que presenta la historia de Pufendorf es por qué un contrato de este tipo es un contrato de esclavitud. ¿Por qué no es un contrato de trabajo? ¿Por que el «más pobre» no se convierte en sirviente o en trabajador por medio de tal contrato? (Quizá sea una pregunta menos obvia, a la que volveré más adelante en otros capítulos, por qué el contrato de matrimonio no es un contrato de esclavitud; los esclavos de Pufendorf se incorporan a la familia y una esposa como un esclavo, está bajo la jurisdicción del jefe de familia de por vida.) El problema relativo a los esclavos y a los trabajadores no es tan sencillo de resolver como podría pensarse. Generalmente se presentan cuatro criterios para diferenciar a un empleador de un amo de esclavos: primero, un empresario es un amo civil que no tiene el poder absoluto del propietario de esclavos; segundo, un contrato de empleo tiene validez por un corto plazo específico de tiempo, no es de por vida (en 1600 en Virginia, por ejemplo, los sirvientes contratados se distinguían legalmente de los esclavos por el hecho de que «todos los negros y demás esclavos servirán *durante vita*»)⁸⁵ tercero, un empleador no obtiene derechos sobre la persona o trabajo del obrero sino que obtiene derechos sobre el uso de sus servicios o fuerza de trabajo; cuarto, un empleador no proporciona subsistencia sino que paga salarios a sus trabajadores. Estos cuatro criterios son menos sólidos de lo que generalmente se supone.

Pufendorf distingue entre la soberanía sobre los hombres y la propiedad sobre cosas materiales. Un amo soberano puede disponer de su súbdito como de su propiedad: «él es mío», pero, sostiene Pufendorf, aunque tiene un derecho absoluto a hacer lo que quiera con la propiedad material, que no puede resultar dañada, el derecho de un amo sobre los seres humanos, es limitado, tiene la obligación de proteger sus esclavos a cambio de la obediencia a sus ordenes.⁸⁶ El amo de Pufendorf

84. Pufendorf, *On the Law of Nature*, libro VI, cap. 3, p. 936.

85. Citado por Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 9.

86. Pufendorf, *On the Law of Nature*, libro VI, cap. 3, p. 939. Pufendorf señala también que el amo tiene un derecho de uso sexual más extensivo sobre las esclavas mujeres: «el cuerpo de la esclava pertenece a su amo», libro VI, cap. 3, p. 942.

comienza a asemejarse bastante al empleador especialmente debido al hecho de que no hay necesidad de que los amos de Pufendorf posean como propiedad a sus esclavos. Sólo necesitan pactar con ellos lo que les da derecho a mandar sobre sus vidas respecto del uso de los servicios que preste el esclavo.

Los argumentos de Locke son instructivos respecto de la línea divisoria entre la libertad, el trabajo libre y la esclavitud. Locke, como Hobbes, sostiene que «tan pronto como hay pacto, la esclavitud cesa».⁸⁷ La relación entre amo y esclavo no puede establecerse mediante el contrato. Un esclavo, para Locke, es un individuo que está bajo el dominio absoluto de un amo; el amo del esclavo tiene el poder de vida y muerte sobre su esclavo. Locke argumenta que ningún individuo tiene el derecho de disponer de su propia vida (tal poder pertenece a Dios), por lo que tampoco puede arrogarse poder absoluto sobre otro. Un amo y un esclavo están en estado de guerra. Así, dondequiera que una familia incluya esclavos, la relación del amo con los esclavos difiere del dominio civil que ejerce sobre la esposa y los hijos, que está limitado en sus objetivos y no tiene poder sobre la vida y la muerte. El amo y el esclavo no conforman una sociedad civil aunque el esclavo esté incluido en la familia.

La relación civil, establecida por contrato, es la de un amo y un sirviente. El contrato de amo-sirviente «es poder limitado por un lado, y de obediencia por el otro».⁸⁸ Un hombre libre, dice Locke, se convierte en sirviente «... por vender durante un cierto tiempo, el servicio que acepta hacer a cambio de un salario que recibirá..., el amo tiene un poder temporal sobre él y no mayor que el que está contenido en el contrato entre ellos».⁸⁹ Pero ¿cuánto tiempo es «cierto tiempo»? Los individuos de Locke son dueños de sus propias personas, incluyendo su fuerza de trabajo. Sólo el propietario puede decidir cuál es el mejor uso de su propiedad por lo tanto no hay razón para que el sirviente de Locke no pueda juzgar que un contrato de por vida con el mismo amo lo beneficiará con el máximo

87. Locke, *Two Treatises...*, II, § 172.

88. *Ibid.*, § 24.

89. *Ibid.*, § 85.

de protección posible. Si realiza tal contrato, ¿cuál es, entonces, su situación? ¿Es un sirviente o un esclavo? De acuerdo con Locke no puede ser un esclavo si la relación se crea a través del contrato. Pero, un esclavo (civil) contrata la propiedad de su fuerza de trabajo de por vida, y entonces es algo más que un sirviente. Así el límite respecto de la duración del contrato aparece como lo único que realmente separa al esclavo del sirviente o del trabajo asalariado.

Los contractualistas contemporáneos sostienen que cualquier línea divisoria debe ser borrada. En *Anarchy, State and Utopia*, un libro muy aplaudido por los filósofos políticos, Robert Nozick se pregunta si «un sistema libre permitiría que [el individuo] se vendiera a sí mismo como esclavo» y responde «creo que lo haría». ⁹⁰ Con mayor firmeza, Philmore defiende, por ejemplo, «una forma *civilizada* de esclavitud contractual». ⁹¹ Philmore cita a Locke, lo que puede parecer sorprendente dado el punto de vista convencional de Locke como campeón de la libertad sin ambigüedad. Locke, no tuvo esclavos, pero tuvo participación en la Royal Africa Company que tenía el monopolio del tráfico de esclavos y también promovió el tráfico de la compañía a Virginia, en las postrimerías de 1690, desde su cargo en el *Borad of Trade*. De acuerdo con Philmore, un contrato de esclavitud no es más que una forma de contrato de empleo, «la esclavitud contractual /es/ una particular extensión del contrato entre empleador y empleado». Philmore no anda con rodeos respecto del papel fundamental del contrato de empleo en los argumentos contractualistas. Afirma que «cualquier crítica completa y decisiva a la esclavitud voluntaria... deberá extenderse también al contrato de trabajo... Tal crítica sería de este modo una *reductio ad absurdum*». ⁹² La diferencia entre el contrato convencional de empleo y el contrato de esclavitud es simplemente la duración del contrato. La esclavitud civilizada es un contrato de por vida. Philmore la denomina «garantismo» (*warranteeism*) (tomando

90. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 331.

91. J. Philmore, «The Libertarian Case for Slavery», *The Philosophical Forum*, XIV (1982), p. 48 (el énfasis es mío).

92. *Ibid.*, p. 55.

el término de otro defensor de la esclavitud en el sur de Estados Unidos del siglo XIX). El amo intercambia «una garantía de por vida de comida, ropas y cobijo (o su equivalente en dinero) a cambio del derecho, durante toda la vida, a los servicios de trabajo del esclavo». ⁹³ En la esclavitud civilizada, no obstante, el contrato puede concluir si el esclavo paga los daños y perjuicios de su retractación.

El argumento de Philmore a favor de la esclavitud civilizada o contractual depende de tres supuestos no explicitados. Primero, el argumento depende de la posibilidad de separar los servicios o la fuerza de trabajo de la persona y del trabajo del esclavo. La diferencia entre el garantismo y la esclavitud (histórica) radica en la nueva concepción de individuo como naturalmente libre e igual, quién tiene una propiedad en su persona. La propiedad del individuo puede contratarse sin ningún tipo de injuria, detrimento o disminución del yo individual que posee la propiedad. Que un individuo puede contratar la propiedad de su fuerza de trabajo, más que su trabajo o persona, se toma generalmente como la diferencia entre trabajo libre asalariado y esclavitud no-libre. Para un contractualista este es el aspecto que demuestra que ¡la esclavitud (civilizada) no es nada más que una extensión del contrato de trabajo asalariado! y ¡una ejemplificación, no una negación, de la libertad del individuo!

Segundo, el argumento contractualista parece evitar la gran contradicción y la paradoja de la esclavitud: el amo debe negar y afirmar a la vez la humanidad del esclavo. Finley señala que la contradicción no preocupaba a los esclavistas en la antigüedad, sólo en épocas modernas se tornó un problema. ⁹⁴ Una explicación de la inquietud de los esclavistas norteamericanos es que, históricamente, sólo eran propietarios de esclavos dentro de un orden social centrado en una doctrina (ostensiblemente) universal de libertad y de igualdad individual. Sosteniendo que la esclavitud se basaba en un contrato y que los esclavos no eran una propiedad, sino que sólo sus servicios lo eran, los defensores de la esclavitud del siglo XIX y los defenso-

93. *Ibid.*, p. 49.

94. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, pp. 99-100.

res contemporáneos del contrato de esclavitud parecen haber superado la contradicción. El esclavo civil, también, es un «individuo» que libremente ha contratado dar la fuerza de su trabajo de por vida a un amo y éste último debe respetarlo en sus mismos derechos tanto para el caso del esclavo como para el de cualquier otro empleado que, jurídicamente, sea un ciudadano libre e igual. No obstante, la aparente disolución de la paradoja de la esclavitud, depende de la aceptación de que los servicios, capacidades y fuerzas de trabajo puedan separarse de la persona. La afirmación no puede sostenerse: la idea de una fuerza de trabajo o de servicios (como examinaré en detalle en el cap. 5) constituyen otra ficción política.

Tercero, el argumento de Philmore descansa también en el supuesto de que, a cambio de obediencia, el esclavo civil recibe no sólo subsistencia o protección sino también una «renta equivalente en dinero» esto es, un salario. Un trabajador libre se distingue del que no lo es, en que no recibe protección, en que no se le paga en especies o en forma de trueque sino que recibe un salario. En el caso del esclavo civil los salarios están garantizados de por vida en el contrato de empleo y esto suscita la pregunta de qué carácter adquiere tal salario en los argumentos en favor del contrato de esclavitud. En Gran Bretaña, en el siglo XVIII, la cuestión del significado del salario fue tomada en consideración por los que se oponían a la esclavitud. Argumentaban que la línea divisoria entre un esclavo y un trabajador libre estaba dada por el signo de que se había realizado un verdadero intercambio entre el trabajador y el empleador, el signo era el pago de un salario a cambio de sus servicios como trabajador. El contexto en el que surge aquella cuestión muestra claramente cuán ambigua es la distinción entre protección y salario. El punto en discusión era la situación de los obreros de las minas de carbón y de sal en Escocia que quedaban obligados de por vida a su trabajo (y que podían ser vendidos por los dueños de la mina o de las salinas junto con el resto de sus medios de producción; algunos de ellos incluso debían usar collares con el nombre de sus dueños). Su servidumbre fue abolida en 1775 (como resultado de *Knight v. Wedderburn*) pero eminentes opositores a la esclavitud sostenían que los mineros del carbón se distinguían de los

esclavos porque recibían un salario (relativamente alto). Su servidumbre de por vida fue atribuida a necesidades comerciales y las peculiares condiciones de las industrias. David Brion Davis comenta que «para los defensores del antiesclavismo... no era *contra natura* la subordinación del esclavo o su carencia de movilidad, sino más bien la carencia de cualquier señal de intercambio que lo convirtiera en un trabajador responsable, al menos teóricamente, de su propio destino».⁹⁵

El contractualismo contemporáneo descansa sobre la afirmación de que el «individuo» es dueño soberano de su propio destino: Únicamente él tiene derecho a disponer de la propiedad de su persona. Al pactar sobre su propiedad en un contrato de empleo, el individuo se convierte en un trabajador y recibe salario. Pero este salario, particularmente, si está garantizado de por vida, ¿es una señal de libertad o de subordinación? ¿Es un signo de trabajo libre o de esclavitud asalariada? Se invoca una clase particular de libertad cuando se ejemplifica el trabajo libre en una sujeción de por vida. La facilidad con que los contractualistas convierten la esclavitud en trabajo asalariado lleva a preguntarse por las relaciones y las semejanzas entre la esclavitud, la esclavitud civil y otros contratos que impliquen la propiedad de la persona. El punto de intersección entre contratos de diversos tipos es, con frecuencia pasado por alto, pero recientemente, se le ha prestado alguna atención en virtud de la controversia sobre el paternalismo. Philmore, por ejemplo, proclama que es una «contradicción fundamental» de la sociedad liberal moderna que el estado prohíba los contratos de esclavitud.⁹⁶ Los filósofos se han visto ante grandes dificultades para encontrar una razón realmente convincente de por qué los contratos de esclavitud no deberían ser respaldados por la ley o por qué, para decirlo de otro modo, el contrato de esclavitud no debería caer bajo la protección del contrato original.

El contractualismo es anti-paternalista, pero la resolución del problema de los contratos de esclavitud es más difícil para los defensores menos radicales del contrato. La mayoría de los

95. Davis, *Problems of Slavery...*, p. 492 (he seguido las pp. 488-493).

96. Philmore, «Libertarian case...», p. 55.

participantes en el debate sobre el paternalismo no tienen reservas sobre otros contratos en los que se ofrece protección a cambio de obediencia, así encuentran difícil dar razones aceptables para descartar la coacción del Estado en un contrato que proporciona la forma última de protección. Excluir el contrato de esclavitud civil se torna aún más difícil si, como ha sucedido en el caso del contrato de matrimonio, tal contrato pudiera ser cancelado antes de que el plazo de por vida se completara. Para muchos filósofos, el carácter indisoluble del contrato de esclavitud es lo que presenta la mayor dificultad, «el problema con los contratos de esclavitud voluntaria es que las condiciones para asegurarse de que hay afirmación continua (del contrato por parte del esclavo) no existen».⁹⁷ En una revisión reciente de las controversias más corrientes sobre el paternalismo, se llega a la conclusión de que la única razón para prohibir la indisolubilidad de los contratos de esclavitud es que los individuos cambian de opinión. Más aún, se sostiene que en las sociedades Occidentales contemporáneas, la única razón de por qué no debieran admitirse contratos indisolubles de esclavitud es que la sociedad no está interesada en tales contratos, mientras que sí tiene interés en aceptar la disolubilidad del contrato de matrimonio y de los contratos de empleo. Tales argumentos dejan abierta la posibilidad de que, bajo ciertas circunstancias, los contratos de esclavitud cobren interés para la sociedad. Débilmente se hace la afirmación de que en condiciones de gran escasez, los contratos disolubles de esclavitud podrían servir a los intereses sociales si redujeran los costos del bienestar y facilitarían que se produjera un progreso hacia una condición más moderada que la extrema escasez.⁹⁸

97. J. Kleining «John Stuart Mill and Voluntary Slavery Contracts», *Politics*, 18,2 (1983), p. 82.

98. J.C. Callahan «Enforcing Slave Contracts: A Liberal View», *The Philosophical Forum*, XVI, 3 (1985), pp. 223-236. R.M. Hare «What is wrong with slavery», *Philosophy and Public Affairs*, 8,2 (1979), pp. 103-121, presenta el caso en contra de la esclavitud a la manera utilitarista. Sostiene que la esclavitud tiene efectos, por ejemplo la miseria humana, que la perjudican y que esto siempre ocurre porque la propiedad humana (a diferencia de otras) puede estar sujeta al terror. Pero la esclavitud no existe para infringir tal miseria, por lo que el argumento no muestra donde está lo erróneo de la esclavitud de manera diferente a cualquier otra forma de relación de dominación-sujeción.

El argumento más conocido en contra de la coacción del Estado en la esclavitud contractual es el de J.S. Mill en su famoso *On Liberty*, en el que Mill insiste en que la libertad y esclavitud son incompatibles. Establece que un contrato de esclavitud sería «nulo y vacío». Un individuo puede voluntariamente elegir pactar si ve en ello alguna ventaja para hacerlo:

[...] abdica a su libertad, olvida el uso futuro de la misma más allá del simple acto. Él, por lo tanto, destruye, en su propio caso, la razón por la cual le era permitido disponer de sí mismo... El principio de libertad no puede exigir en ningún caso la libertad de alguien para que no sea libre. No es libertad el permitir a alguien enajenar la propia libertad.

Mill agrega que «estas razones cuya fuerza es tan conspicua en este caso particular, evidentemente tienen una amplia aplicación».⁹⁹ Mill rara vez aplicaba estas mismas razones al contrato matrimonial y a la sujeción de la mujer, y a cuestiones de derecho patriarcal. Mill tuvo también simpatía por los argumentos de los socialistas cooperativos y hasta cuestionó el contrato de empleo, pero no reunió estas dos aplicaciones más amplias de su crítica.

El argumento de Mill contra la esclavitud ya había sido anunciada por uno de los teóricos clásicos del contrato social, casi un siglo antes. Rousseau, también rechaza los contratos de esclavitud y de cualquier relación que surgiera porque un hombre, en estado de necesidad económica tuviera que venderse a sí mismo a otro, sin embargo apoyaba por completo el contrato sexual. Rousseau es una excepción en el consenso de los contractualistas clásicos de que la esclavitud, o algo diferente de ella de forma más permisiva, pueda establecerse legítimamente a través del contrato. Rousseau afirma que «las palabras “esclavitud” y “derecho” son contradictorias y se cancelan una a la otra».¹⁰⁰ No puede haber tal cosa como un contrato entre amo y esclavo que sea ventajoso para ambos o implique reciprocidad. Rousseau afirma que un hombre que se ven-

99. J.S. Mill, *On Liberty*, Nueva York, J.W. Lovell, Co., s.d., pp. 171-172.

100. J.-J. Rousseau, *The Social Contract* (trad. de M. Cranston), Hammondsworth, Penguin Books, 1968, libro I, cap. 4, p. 58.

de como esclavo lo hace a cambio de su subsistencia, pero no ve claramente qué garantía de subsistencia se da al esclavo que a cambio proporciona sus servicios. Más bien, la subsistencia es necesaria si se quieren obtener los servicios. El amo posee un esclavo y todo lo que a él pertenece, por lo tanto Rousseau escribe, «¿Qué derecho puede tener mi esclavo contra mí? Si todo lo que tiene me pertenece su derecho es *contra mí mismo*». ¹⁰¹ Por ello, todo argumento de contrato de esclavitud y de intercambio y de obligaciones mutuas es ilógico, absurdo, una tontería completamente sin sentido. Rousseau piensa que quienquiera que contrate ser esclavo de otro no estaría en su sano juicio. Habría perdido su capacidad para apreciar su propia calidad de hombre libre y lo que ello significa. Creer que la libertad natural y la igualdad se manifiestan en los contratos de esclavitud significa que ninguno de los individuos involucrados ha entendido el tipo de relación que tiene uno con el otro, ya que han renunciado a la condición necesaria de libre interrelación mutua.

Rousseau señala que la historia que sus compañeros teóricos del contrato relatan, es en verdad, la de un contrato fraudulento que tan sólo garantiza el poder coercitivo del rico sobre el pobre. De todos modos Rousseau no extiende su ataque a quienes lo precedieron en sus argumentos sobre la mujer y el contrato matrimonial. El contrato matrimonial se sitúa fuera del alcance de la analogía con el contrato de esclavitud ilegítimo y absurdo. La historia conjetural de Rousseau sobre el estado de naturaleza y sobre el contrato social es muy diferente de las de los otros teóricos del contrato, y así ayuda a encubrir el hecho de que él, como el resto, suscribe entusiásticamente el contrato sexual. En otros aspectos, su rechazo del contrato de esclavitud significa que su interpretación del «contrato» tiene poco que ver con la teoría que incluye a la esclavitud, como una extensión del contrato de empleo. Su teoría evita la reducción del contrato entre hombre a la sumisión forzada, y para Rousseau, no todos los contratos son legítimos, ningún individuo libre puede hacer un contrato que niegue la propia libertad.

101. *Ibid.*, p. 55.

Los demás teóricos del contrato, en mayor o menor grado describen al individuo, más que nada, como propietario. Esto es así aun para Kant quien establece que «un contrato por el que una de las partes renuncia a su *completa* libertad para ventaja de la otra, cesa, por consiguiente, de ser persona y consecuentemente de tener obligaciones e incluso de observar el contrato que resulta autocontradictorio y es, por lo tanto, vacío y nulo en sí mismo». ¹⁰² Además de Rousseau, los teóricos clásicos del contrato ven la libertad del individuo girando alrededor de un acto: el acto de contratar. El individuo toma posesión de sí mismo y de su libertad; se ejerce, entonces, a través de su capacidad de disponer de sí mismo como crea más conveniente. La libertad natural, igual se convierte en subordinación y dominio civil, incluyendo la esclavitud, que es considerada un ejemplo de libertad porque se origina en un contrato voluntario. En contraste con lo anterior, el individuo de Rousseau, según su historia del contrato, no es propietario sino un hombre cuya individualidad depende de la conservación de sus relaciones libres con los otros hombres. Si intenta separarse de sus capacidades (fuerza de trabajo o servicios) alienándolos mediante un contrato se efectúa un cambio cualitativo en su relación con los otros, la libertad se convierte en dominio y sujeción. La esclavitud es, pues, el paradigma de lo que no es libertad y no una ejemplificación de lo que es. Para Rousseau se sigue, por consiguiente, que cualquier relación que se asemeje a la esclavitud es ilegítima, y ningún contrato que cree una relación de subordinación es válido, excepto el contrato sexual.

102. I. Kant, *Philosophy of Law*, parte primera, sección tercera, § 30, p. 119.

GÉNESIS, PADRES* Y LA LIBERTAD POLÍTICA DE LOS HIJOS

Contar la historia del contrato sexual es, en buena medida, una reconstrucción que está por hacerse. Los sorprendentes poderes del padre de Sir Robert Filmer tienen que rendir créditos, las historias de Freud acerca de los orígenes políticos deben también considerarse a la par que las historias más famosas del contrato social y tiene que contarse la historia de la escena primordial. Antes de que asuma estas tareas, el término fraternidad debe ser puesto en su lugar apropiado, ya que frecuentemente desaparece de las discusiones sobre el contrato social y la sociedad civil. Casi siempre la atención se dirige a la libertad y a la igualdad, pero los valores revolucionarios fueron los de libertad, igualdad y *fraternidad*. La revolución que se hizo bajo la consigna de «*liberté, égalité, fraternité*», comenzó en 1789 pero la alianza entre los tres elementos fue pronto olvidada. El patriarcado moderno es fraternal en su forma y el contrato original es un pacto fraternal.

La mayoría de los comentarios de los teóricos del contrato social clásico se refieren, por lo general, a «individuos» que hacen el contrato original, con la asunción implícita de que el «individuo» es una categoría universal que (en principio) in-

* En inglés, *fathers*, que sólo se refiere a los progenitores varones. (N. de la T.)

cluye a todos. En *Patriarchalism in Political Thought*, Schochet señala que en el siglo XVII se daba por sentado que los padres firmaban el contrato social en nombre de sus familias. Cuando comencé a pensar estas cuestiones, erróneamente supuse que el contrato era patriarcal porque lo hacían los padres. Este no es el caso; la razón por la que el contrato es necesario es que los padres han sido despojados de su poder político. Los participantes en el contrato original deben ser capaces de crear y ejercer poder político, lo que no pueden hacer más en tanto padres. El amigo de Locke, James Tyrrell escribió que en el contrato original las mujeres estaban «representadas por sus esposos y (son) comunmente incapaces para los asuntos civiles».¹ Pero, los participantes varones no toman parte del contrato en tanto esposos. Más bien, los varones que derrotan al padre, reclaman su libertad natural y, victoriosos, hacen el contrato original, actuando como hermanos; esto quiere decir, como parientes fraternos o hijos de un padre, y al pactar juntos se constituyen en una fraternidad civil. La fraternidad se ha dicho «es una palabra que conjura todos los tiempos y todos los fuegos».² Una conjura muy hermosa que se llevó a cabo de modo tal que un término de parentesco «fraternidad» se considera simplemente una metáfora de los lazos universales de la humanidad, de la comunidad, la solidaridad o el compañerismo, mientras que otro término de parentesco «patriarcal» se supone que pone de manifiesto la regla del padre que fue dejada de lado hace tiempo. El orden civil moderno puede, entonces, ser presentado como universal («fraternal») no patriarcal. Casi nadie, excepto algunas feministas, aceptaría de buen grado que lo que en verdad significa la fraternidad es una hermandad de varones.

Se ha sostenido que hay «una contradicción interna» en la trílogía «libertad, igualdad y fraternidad» dado que «sin un padre no puede haber (hijos) o hermanos».³ La sociedad civil pa-

1. Citado por G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 202.

2. W.C. McWilliams, *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 2.

3. N.O. Brown, *Love's Body*, Nueva York, Vintage Books, 1966, p. 5.

triarcal puede no tener padre, pero esto no hace de la fraternidad un término inapropiado. Singularmente, poca atención se le ha conferido a la fraternidad en comparación con la libertad y con la igualdad, pero discusiones recientes sobre la fraternidad han pagado tributo implícito al hecho de que la sociedad moderna no está estructurada por el parentesco. La fraternidad es vista como una unión libre y sus defensores insisten en que «fraternidad» implica la existencia de vínculos comunitarios que son civiles o públicos, no limitados a determinadas personas y que se los elige libremente.⁴ Tal interpretación de la fraternidad ha sido ampliamente aceptada aunque las feministas hace tiempo que se han dado cuenta de que la comunidad o solidaridad socialista ha significado por lo general que las mujeres eran meros auxiliares de los camaradas, que han hablado también el lenguaje de la fraternidad. Simone de Beauvoir inicia el último capítulo del *Segundo Sexo* con esta afirmación: «No, la mujer no es nuestro hermano» y las palabras finales del libro son «es necesario... que por encima de las diferencias naturales hombres y mujeres inequívocamente afirmen su hermandad».⁵ Nuevamente, cuando los liberales del siglo XIX en adelante intentaron remediar el carácter abstracto de la concepción del individuo de los teóricos clásicos del contrato (liberal), desarrollaron una perspectiva más adecuadamente social, regresaron a la idea de fraternidad. Gerarld Gaus afirma en su estudio reciente que, a los ojos de los liberales modernos, la fraternidad es «el más poderoso de los lazos comunitarios» y que el ideal de la fraternidad proporciona una «concepción preeminente de lazos comunitarios en la teoría liberal moderna». Dewey, por ejemplo, escribió sobre «un público fraternalmente asociado» y Rawls considera su principio de la diferencia como un «significado natural de fraternidad».⁶

Muchas afirmaciones se han efectuado en pro de la fraternidad: «la fraternidad con la libertad es el sueño más grande

4. A. Estheté, «Fraternity», *Review of Metaphysics*, 35 (1981), pp. 27, 32-33.

5. S. de Beauvoir, *The Second Sex* (trad. de H.M. Parshley), Nueva York, Knopf, 1953, pp. 716-732.

6. G.F. Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 90-94.

de la humanidad».⁷ La fraternidad es «un concepto que ha sido el *cri de coeur* de la modernidad y, más recientemente, el término fue apropiado por los académicos radicales norteamericanos».⁸ Los lazos comunitarios de la fraternidad han sido vistos tanto en forma general y difusa como en forma más local y particular. En el siglo XIX, James Fitzjames Stephen sostenía que la fraternidad era el «credo de una religión», la religión de la humanidad, y que la fraternidad era el «mero sentimiento de anhelante simpatía indefinida por la humanidad».⁹ Más recientemente, la fraternidad ha sido caracterizada como «base de un cierto tipo de cooperación social... una relación entre un grupo de iguales para el máximo de ayuda mutua y asistencia»¹⁰ o, como Bernard Crick lo ha expresado, dirigiéndose a sus compañeros socialistas, la fraternidad «se lleva con la simplicidad, la falta de ostentación, la amistad, la ayuda, la amabilidad, la apertura, la falta de restricciones entre los individuos en la vida de todos los días y con la voluntad para trabajar juntos en tareas comunes».¹¹ De modo más general, John Dunn, declaró que la democracia es «simplemente la forma política de la fraternidad».¹² Pero tales afirmaciones no explican por qué la fraternidad como parentesco es ahora irrelevante, ni tampoco por qué el significado literal de fraternidad no es considerado en la mayoría de las discusiones. Tampoco se da ninguna indicación de por qué la fraternidad, más que ningún otro término, debería usarse como sinónimo de comunidad o por qué pertenece, con la libertad y la igualdad, a la famosa consigna revolucionaria.

La relevancia de la fraternidad como lazo masculino es ilustrada (aunque no reconocida) por Wilson Carey McWil-

7. B. Crick, *In defence of Politics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982 (2.^a ed.), p. 228.

8. P. Abbott, *Furious Fancies: American Political Thought in the Post-Liberal Era*, Westport, Greenwood Press, 1980, p. 185.

9. J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 52, 241.

10. E. Hobsbawm. «The idea of Fraternity», citado por M. Taylor en: *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, 1982, p. 31.

11. Crick, *In defence of Politics*, p. 233.

12. J. Dunn, *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-1983*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 137.

liams. McWilliams sostiene que para comprender la fraternidad es necesario investigar las sociedades en las que el parentesco es la relación más importante. Tradicionalmente, sostiene, la autoridad materna y paterna se distinguan: la madre «aparece universalmente asociada con la calidez, el afecto, la gratificación sensorial... con el nacimiento y el cuidado [y]... los misterios»; la autoridad paterna representa «lo abstracto como opuesto a lo inmediato» y se deriva de «lo que está afuera o trasciende», la comunidad.¹³ La asociación infantil de la autoridad con un padre en particular debe romperse si la siguiente generación de hombres tiene que asumir la autoridad social. McWilliams escribe que «autoridad del “principio masculino” debe surgir por encima tanto del padre como del hijo. En este sentido, cesan de ser padre e hijo y se convierten en... sujetos a la misma autoridad mayor y, en consecuencia, en hermanos».¹⁴ La fraternidad y la política están íntimamente conectadas. La vida política ejemplificada en la polis antigua, presupone «una idea de justicia» o una ley común a todos que trasciende los lazos de sangre y se aplica de la misma manera a todos los hombres de los diferentes grupos de parentesco. McWilliams establece que «la separación entre el “principio masculino” y los descendientes de sangre es elevada a un rango explícito en la construcción del estado».¹⁵ En resumen, la política moderna, incluyendo la de la sociedad civil, es el «principio masculino». No obstante, una relación fraternal intensa ya no es posible. La Ilustración (y los teóricos del contrato social) socavaron la fraternidad que se ha perdido casi por completo en el Estado moderno. La fraternidad contribuyó a su propia caída: «los valores a los cuales está dedicada tienden, en última instancia, a sugerir la idea de la fraternidad universal»¹⁶ pero la hermandad universal es una abstracción vacía que deja a los hombres perdidos sin soporte de identidad. De todos modos, McWilliams espera que la fraternidad pueda restablecerse en su antiguo sentido, es «uno de los po-

13. McWilliams, *Idea of Fraternity*, pp. 12-13.

14. *Ibid.*, p. 14.

15. *Ibid.*, p. 25.

16. *Ibid.*, p. 29.

cos ideales morales comunes a los diversos movimientos radicales de [nuestro] tiempo». ¹⁷

La explicación de McWilliams del mundo pre-moderno permite discutir juntas dos formas diferentes de vida social y, así, oscurece algunos aspectos distintivos de la fraternidad moderna. La sociedad tradicional, en un sentido fundamental, es parentesco. La polis, de todos modos, se mantuvo al margen precisamente debido a que el «principio masculino» o el orden político estaba separado de la «descendencia de sangre». Así todos los varones, cuando se ven como sujetos iguales ante la ley que los gobierna, pueden ser hermanos. La fraternidad civil no se refiere a una relación de sangre, a los hijos de un padre, sino a los hombres ligados por un vínculo común reconocido tal como aquel que une a los ciudadanos varones de la polis. Aun así, la fraternidad civil no siempre ha sido universal: ese es su rasgo distintivo moderno. A diferencia de la sociedad civil moderna, la ciudadanía en la polis se definía adscriptivamente y era particular de cierta ciudad-estado, por ejemplo, sólo los varones nacidos atenienses podían ser ciudadanos de Atenas. En el mundo moderno, la ciudadanía, por primera vez, es (ostensiblemente) universal, y así la fraternidad civil se extiende a todos los varones en tanto que varones y no como habitantes de ciudades particulares. Es por esta razón por la que Fitzjames Stephen puede afirmar que la fraternidad es la religión de la humanidad y Freud puede contar la historia de un orden civil que se desarrolla cuando las simpatías de los hombres incluyen a «todos los hombres por igual». ¹⁸

La ciudadanía en la polis fue sustentada por fraternidades, las hermandades, que eran cruciales para el sentido de identidad comunitaria que añora McWilliams. ¹⁹ La antigua conexión entre las fraternidades y la fraternidad civil de la ciudadanía que los trasciende, llama la atención sobre una de las mayores

17. *Ibid.*, p. 64.

18. S. Freud, *Civilization and its Discontents* (trad. de J. Strachey), Nueva York, W.W. Norton y Co., 1961, p. 54.

19. Mi colega Patricia Springborg lleva a cabo una detallada investigación sobre la importancia de las fraternidades en la polis. También me ha señalado que el término para los miembros de la hermandad *frateres* era diferente del de los hermanos (parientes, *adelphoi*).

confusiones en casi todas las discusiones sobre la fraternidad. La «fraternidad» se utiliza tanto para referirse a la *fraternidad* o al vínculo universal de comunidad como a las *fraternidades* o pequeñas asociaciones (comunidades) en las que el compañerismo es estrecho y el hermano puede conocer y asistir a su hermano, casi como si fueran miembros de una familia. El primer uso señala el hecho de que la fraternidad en la sociedad civil moderna va más allá de las relaciones locales que envuelven a todos los hombres. Pero, algunos conservadores y algunos socialistas o comunitaristas han sostenido, y McWilliams lo reitera, que el surgimiento de la fraternidad es parte misma del proceso que lleva a la decadencia de la comunidad en el sentido de las fraternidades. Cuando se comenta la pérdida de la fraternidad y se proponen sugerencias para un resurgimiento, la mayoría de los escritores tienen en mente las fraternidades pero no la Fraternidad. Los lazos universales del contrato de ciudadanía están bien establecidos y lo que está en disputa no es tanto la fraternidad civil (aunque muchos escritores deseen que se convierta en más comunal y participativa) como los vínculos de las fraternidades que dan significado y valor a un estatus civil formalmente igual.

El uso general de «fraternidad» para referirse a los lazos comunales no es, quizá, sorprendente cuando la forma plural carece de connotaciones universales. Las «fraternidades» inmediatamente tienden a evocar el cuadro de asociaciones con frecuencia secretas, y explícitamente masculinas. Las órdenes fraternales típicamente han elaborado rituales para iniciar a sus miembros en los secretos fraternales y en una rígida estructura jerárquica.²⁰ Las fraternidades incluyen organizaciones que están lejos de eliminar las clases de comunidades contempladas por los socialistas defensores de la fraternidad, como Bernard Crick, quien se refiere a la «perversión fascista

20. Una excelente discusión feminista sobre las fraternidades de los comienzos de la modernidad y del siglo XIX puede verse en M.A. Clawson «Early Modern Fraternism and the Patriarcal Family», *Feminist Studies*, 6,2 (1980), pp. 368-391; y en Clawson, «Nineteenth Century Women's Auxiliaries and Fraternal Orders», *Signs*, 12,1 (1986), p. 40-61. Sobre las fraternidades socialistas contemporáneas, cfr. A. Phillips «Fraternity», en *Fabian Essays in Socialist Thought* (ed. de B. Pimlott), Londres, Heinemann, 1984.

de la fraternidad, la banda del hermano agresivo». Crick también menciona «la imagen primordial de la banda de hermanos organizada en células de trastienda o milicias del vecindario» que son una imagen compartida por la Derecha y la Izquierda.²¹ Como otras fraternidades, esta imagen incorpora a los sueños de los hombres asociaciones en las que las mujeres no tienen lugar, excepto (algunas veces) marginalmente como auxiliares. En *Tres Guineas* Virginia Woolf pinta el cuadro de un mundo público como un mosaico de clubs de hombres, cada uno con sus propias costumbres y actividades ceremoniales. Los ejemplos de «comunidad» en las discusiones sobre la fraternidad son, con frecuencia, ejemplos de participación en el lugar de trabajo y las uniones obreras, en los partidos políticos y las sectas, en las actividades de tiempo libre, en las que los varones participan en organizaciones de varones. Crick recientemente ha tratado de rescatar la fraternidad socialista de manos de los varones y sugiere que una «hermandad femenina»* es «en cierto sentido una imagen verdaderamente menos ambigua para lo que intento dar a entender por “fraternidad”». Sostiene que es mejor «intentar dessexualizar, o incluso feminizar la vieja “fraternidad” más que pararse a reescribir la mayoría de los lenguajes».²² Es necesario mucho más que una pausa para manejar el lenguaje. El lenguaje expresa y forma parte de la estructura patriarcal de nuestra sociedad y la historia de la creación del patriarcado fraternal moderno se cuenta en las narraciones de los teóricos del contrato social.

No hay duda de que los teóricos clásicos del contrato social tuvieron una victoria total sobre Sir Robert Filmer y los otros patriarcalistas respecto del derecho político de los padres y la libertad natural de los hijos. El conflicto se centró en la cuestión de si el poder político y la sujeción eran naturales o con-

21. B. Crick, *Socialist Values and time, Fabian Tract 495*, Londres, The Fabian Society, 1984, pp. 24-25.

* En inglés, *sisterhood*, que a veces se traduce por «sororidad». (N. de la T.)

22. Crick, *In defence of Politics*, p. 230. Una breve ilustración de la magnitud de esta tarea la constituye el comentario al argumento de Crick sobre la fraternidad que ignora el reconocimiento de Crick del carácter masculino de la «fraternidad». Cfr. N. Ellison, «Equality, Fraternity and Bernard Crick», *Politics* (UK), 5,2 (1985), pp. 45-49.

vencionales, es decir, creados por los individuos mismos. Los teóricos del contrato sostenían que los individuos, esto es, los varones, nacen todos libres e iguales de modo que no hay relaciones naturales de subordinación y superioridad. Para que tales relaciones sean legítimas se deben crear mediante un acuerdo mutuo o contrato: «como ningún hombre tiene autoridad natural alguna sobre sus semejantes y como la fuerza sola no da derechos, toda autoridad legítima entre los hombres se basa en acuerdos». ²³ Pero hasta que Sir Robert Filmer formuló su doctrina patriarcal clásica, el problema de si el derecho político era natural o convencional no siempre había quedado claro. El argumento patriarcal tradicional utilizó a la familia como metáfora del orden político y entendió todas las relaciones de superioridad y subordinación como las del padre y el hijo. Schochet señala que aunque el argumento tradicional podía explicar por qué los padres de familia (y no sus subordinados) eran miembros de sociedades políticas, la dificultad subsistía ya que no había modo de explicar por qué los padres (gobernantes) eran ellos mismos súbditos políticos. ²⁴ Una de las respuestas a este problema fue la de Dudley Digges en 1643. En lo que Schochet denomina «una curiosa unión de consenso con patriarcalismo» Digges afirmó que «el Rey tiene poderes paternales por el consenso del pueblo» y que «era nuestro propio acto el que unía a todos los poderes paternales particulares en Él» (eso es, el Rey). ²⁵

La solución de Digges deja para todos algo que desear. Filmer cerró toda posibilidad de montar ambos caballos al mismo tiempo, uniendo el derecho divino de los reyes al patriarcalismo. Derivó el derecho político del paternal y monárquico de Dios que lo entregó a Adán. Para Filmer la doctrina del contrato era subversiva para todo orden social y político y «el principal fundamento de la sedición popular». ²⁶ Si se requería

23. J.-J. Rousseau, *The Social Contract*, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, libro I, cap. 4, p. 53.

24. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, p. 35.

25. *Ibid.*, p. 104.

26. Sir Robert Filmer, *Patriarcha or the Natural Powers of the Kings of England Asserted and Other Political Works* (ed. de P. Laslett), Oxford, Basil Blackwell, 1949, p. 54.

el consentimiento para gobernar, nadie debía quedar excluido, pero ¿cómo podía afirmarse que todos habían convenido?; «es necesario preguntarle a cada niño, tan pronto como nace por su consentimiento para el gobierno, si es que alguna vez se ha de tener el consentimiento de todo el pueblo».²⁷ Para Filmer la *reduction ad absurdum* del argumento del contrato tenía como corolario que «las mujeres, especialmente las vírgenes [tendrían] por nacimiento tanta libertad natural como cualquier otro, y por consiguiente no perderían su libertad sin su propio consentimiento».²⁸ Si la doctrina del contrato fuera correcta, sería imposible, sostiene Filmer, que «aún legítimamente se introdujera algún tipo de gobierno».²⁹ Pero, afortunadamente, no había problemas respecto del contrato social porque los individuos no nacían ni libres ni iguales y naturalmente no conocían ningún gobierno. Los hijos nacían naturalmente sometidos a sus padres; no podían y no tenían que dar consentimiento a la autoridad de su padre, un hijo está sometido, por nacimiento, al poder político de su padre y a través de su padre está también sometido al derecho paternal del monarca. Hablar de contratos sociales era una tontería y, políticamente, una tontería peligrosa.

Los teóricos del contrato respondían con dos contra-argumentos, ambos negaban que el título de gobernante político derivara del hecho natural de la generación. Hobbes y Pufendorf llevan el contrato a su conclusión más radical e insistieron en que el niño hacía o podía decirse que hacía un contrato de sumisión a la autoridad paterna. El hecho de que el niño se «sometiera» al poder de la madre antes que ser abandonado era, para Hobbes, un signo de consentimiento y Pufendorf escribe que la dominación de los padres descansa sobre el «presunto consentimiento de los hijos mismos, y de este modo, sobre un pacto tácito. Si un niño pudiera razonar y apreciar qué bien lo cuidan sus padres, no habría dudas de que alegremente consentiría en su autoridad».³⁰ Hobbes y Pufendorf es-

27. *Ibid.*, p. 211.

28. *Ibid.*, p. 287.

29. *Ibid.*

30. S. Pufendorf, *Of the Law of Nature and Nations* (trad. de G.H. and W.A. Oldfather), Oxford, Clarendon Press, 1934, libro iv, cap. 2, § vi, pp. 914-915.

tán de acuerdo en el supuesto patriarcalista de que el poder paternal es poder político, pero argumentan que tal poder está basado en la convención. No obstante, el argumento fuerte de los patriarcalistas descansa sobre bases antropológicamente convincentes. Hobbes y Pufendorf pueden haber sostenido la consistencia lógica de sus teorías sobre este punto, pero difícilmente era plausible caracterizar la relación entre padre e hijo pequeño como consensual o contractual. Tampoco la identificación del derecho paterno con el político era persuasiva. En el mundo moderno, los padres son gobernantes políticos y la familia y la sociedad (civil) política que ven como dos formas muy diferentes de asociación.

El contra-argumento que demostraba la decadencia del patriarcalismo clásico suponía respuestas opuestas a las de Hobbes y Pufendorf. Primero se rechazó hablar de contratos efectuados por niños. En vez de negar que los hijos estuvieran naturalmente sometidos a sus padres, Locke y Rousseau, por ejemplo, estuvieron de acuerdo en que el deber natural de los padres de cuidar a sus hijos les daba legítima autoridad sobre ellos. Pero sostenían contra Filmer, que el poder paternal era temporal. Cuando superaran su infancia, en la edad de la madurez, los hijos devendrían tan libres como los padres y, como ellos, deberían convenir en ser gobernados. Locke escribe que:

Nacemos libres como nacemos racionales... La edad trae tanto lo uno cuanto lo otro. Y así, vemos en qué consiste la *libertad natural* y la *sujeción a los padres*, ambas se fundamentan en el mismo principio. Un *niño es libre* según el título de su padre y según su comprensión, ya que lo gobierna hasta que pueda hacerlo solo. La *libertad de un hombre a edad discreta* y su *sujeción como hijo a sus padres* mientras es joven, son tan consistentes y tan distinguibles, que los más ciegos defensores de la monarquía, *por derecho de paternidad*, no pueden dejar de ver esta *diferencia*, los más obstinados no pueden sino conceder su consistencia³¹

31. Locke, *Two Treatises...* (ed. de P. Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967 (2.^a ed.), II, § 61. Comparar con Rousseau, *The Social Contract*, libro 2, cap. 2, p. 50.

Establecer la consistencia de la libertad natural y la sujeción temporal a los padres no era suficiente para responder a los patriarcalistas clásicos. La estrategia teórica crucial para la construcción del patriarcado moderno no se interesaba en el origen y la duración de la sujeción de los hijos sino en el carácter del poder paternal.

La identificación de Filmer del derecho político y el paternal da lugar a un problema insoluble. El «dilema inherente» al patriarcalismo clásico era que «si los reyes son padres, los padres no pueden ser patriarcas, si los padres son patriarcas en casa, los reyes no pueden ser patriarcas en sus tronos. Reyes patriarcales y padres patriarcales es una contradicción en los términos».³² Filmer no podía seguir el ejemplo de Digges y afirmar que el monarca obtenía su poder paternal (político) a través de consentimiento o convención. De este modo, Filmer no ofrece camino de salida al dilema de si los padres son lo mismo que los reyes, esgrimiendo el mismo poder absoluto, entonces no podría haber «Rey» sino, simplemente, una multitud de «padres-reyes». Hobbes evita un problema similar, argumentando que la espada de Leviatán tiene prioridad sobre el derecho del jefe de familia; había sólo un soberano político y su derecho no puede ser limitado. No obstante el Leviatán, el absoluto, el completamente convencional, el gemelo artificial del padre natural de Filmer históricamente resultó inapropiado para la sociedad civil moderna y el principio de libertad del contrato. La salida teórica estaba dada en términos de la transformación del patriarcado, no en su negación.

Lo segundo históricamente decisivo del patriarcalismo clásico fue la separación de Locke entre el poder paternal y el político. El derecho natural del padre sobre sus hijos no era político; el poder político es convencional y es creado a través del contrato. Locke establece que «estos dos poderes, político y paternal son *perfectamente distinguibles* y separados: se construyen sobre diferente base y tienden a diferentes fines, que cada súbdito que es padre tiene tanto *poder paternal* sobre sus hijos como lo tiene el *príncipe* sobre los suyos». Un padre carece,

32. R.W.K. Hinton, «Husbands, Fathers and Conquerors», *Political Studies*, XV, 3 (1967), p. 294.

pues, de «una parte o grado de la clase de dominio que tiene un príncipe o magistrado sobre sus súbditos». ³³ De modo similar, Rousseau declara que los senderos de un padre y de un gobernante político «son tan diferentes, sus deberes y derechos tan distintos que uno no puede confundirlos sin haberse formado ideas falsas sobre las leyes fundamentales de la sociedad y sin caer en errores fatales para la raza humana». Rousseau agrega que espera que esas «pocas líneas» serán suficientes para «derrotar el odioso sistema que Sir (Robert) Filmer intentó establecer en un trabajo titulado *Patriarcha*». ³⁴

Los teóricos clásicos del contrato también debatieron otra cuestión con Filmer. En el capítulo anterior, mencioné que Hobbes sostenía que las madres, y no los padres, tenían el dominio sobre los niños en el estado de naturaleza y que Locke invierte mucho tiempo discutiendo si el quinto mandamiento valida su afirmación de que la autoridad sobre los niños es de ambos padres y no paterna. Recientes discusiones feministas sobre estos teóricos han concitado atención sobre su defensa de la autoridad materna en la familia, pero este aspecto del conflicto entre los patriarcalistas y los teóricos del contrato pueden también llevar a malos entendidos sobre el patriarcalismo moderno. En la práctica, la exigencia de la madre de sus derechos sobre los niños ha sido —y se ha puesto de manifiesto recientemente en el caso de la denominada maternidad subrogada— una cuestión muy importante. Teóricamente, no obstante, centrarse en los padres y los hijos sugiere que el patriarcado es familiar y que el derecho del padre es el problema. Más aún, en controversias sobre el significado del «patriarcado» y en la interpretación de los textos clásicos, las discusiones feministas no han logrado dar razón del significado social de la paternidad y de la autoridad paterna en el patriarcado clásico y en el moderno. El padre de Filmer es visto, desde el punto de vista del sentido común, como uno de los dos padres y se oscurece así la significación *in extenso* de todos sus poderes. En ausencia de

33. Locke, *Two Treatises...*, II, § 71.

34. J.J. Rousseau, «Discourse on Political Economy», en *The Social Contract and Discourses* (ed. de D.A. Cress), Indianapolis, Hackett Publishing Co, 1983, p. 165 (el texto incluye «Sir [Richard] Filmer»).

una apreciación real de las sorprendentes capacidades del padre patriarcal de Filmer, la interpretación usual de la victoria de los teóricos del contrato social sobre el patriarcalismo y de los hijos sobre los padres, permanece aún sin resolver. Sin una aproximación al padre, el hecho de que los hijos entusiastamente se apoderaran de parte de la herencia del padre pasa desapercibida. La afirmación de Rousseau de que quiere derribar el odioso sistema de Filmer es una exageración. Como otros teóricos del contrato, es perspicaz para diferenciar en Filmer el poder del padre y el derecho político, pero está más que dispuesto a aceptar el legado del padre relativo al derecho sexual, a transformarlo y hacerlo suyo propio.

Filmer sostuvo que toda ley fue necesariamente producto de la voluntad de un sólo hombre. Todos los títulos para gobernar fueron transmitidos por el derecho divino original en términos de derecho monárquico a Adán, el primer padre. Una vez que fue reconocido que «*el dominio natural y privado de Adán [es] la fuente de todo gobierno y propiedad*»,³⁵ Filmer pensó que se habían eliminado las bases para que pudiera sentar pie los defensores de la doctrina de la libertad natural de la humanidad. Escribe que «*el título proviene de la paternidad*».³⁶ Los hijos de Adán y por todas las generaciones sucesivas de hijos, nacieron bajo sujeción política en virtud del «derecho de paternidad» de Adán, su «poder paternal» o el «poder de la paternidad».³⁷ Cuando nació su primer hijo, Adán se convirtió en el primer monarca y su derecho político pasó a todos los subsiguientes padres y reyes. Para Filmer, los padres y los reyes eran uno y lo mismo, el poder paternal era el poder monárquico, todos los reyes gobernaban en virtud de su paternidad y todos los padres eran monarcas en su familia y «*el padre de familia no gobierna por otra ley que su propia voluntad*».³⁸ Filmer argumentaba que ningún gobernante podía ser tirano porque la voluntad del rey era la ley. De modo similar, la voluntad del padre era la absoluta, la arbitraria voluntad de la *patria potestas*. Locke afir-

35. Filmer, *Patriarcha*, p. 71.

36. *Ibid.*, p. 188.

37. *Ibid.*, pp. 57, 71, 194.

38. *Ibid.*, p. 96.

ma que el padre de Filmer «tiene un poder absoluto, arbitrario, ilimitado e ilimitable sobre las vidas, las libertades y los estados de sus hijos, de modo que puede tomar o alienar sus estados, venderlos, castrarlos o usar de sus personas como le plazca»,³⁹ y Laslett comenta que Filmer «no adopta la pena capital de los padres contra los hijos, pero cita ejemplos de ello en Bodin con aprobación». ⁴⁰ Filmer dice, no obstante, que «donde haya sólo padre e hijos, ningún hijo podrá cuestionar al padre por la muerte de un hermano». ⁴¹

La posición de Filmer sobre el origen de los derechos políticos, por lo tanto, parece clara. El derecho político se deriva de la paternidad. Pero el patriarcado es más complejo de lo que afirma Filmer o de lo que su significación literal sugiere. Incluso en la formulación clásica de Filmer, el patriarcado es bastante más que el derecho político de los padres sobre sus hijos. El poder paterno es sólo una de las dimensiones del patriarcado, como Filmer mismo revela. Las afirmaciones aparentemente directas de Filmer oscurecen el fundamento del derecho patriarcal. Los hijos no nacen como hongos, como el mismo Filmer le recuerda rápidamente a Hobbes. Si Adán ha de ser padre, Eva tiene que ser madre. En otras palabras, el *derecho sexual o derecho conyugal necesariamente precede al derecho de paternidad*. La génesis del poder político de Adán radica en su derecho sexual o conyugal, no en su paternidad. El título político de Adán está garantizado *antes* de que se convierta en padre.

Filmer deja claro que el derecho político de Adán está establecido originariamente en su derecho como esposo sobre Eva: «Dios concedió a Adán... el dominio sobre la mujer» y, citando al Génesis 3.16, «Dios ordenó a Adán gobernar sobre su esposa y que sus deseos estuvieran sujetos a los de él». ⁴² (El

39. Locke, *Two Treatises*, I, § 9.

40. Laslett, «Introducción» a Filmer, *Patriarcha*, p. 28.

41. Filmer, *Patriarcha*, p. 256.

42. *Ibid.*, pp. 241-283. El Génesis puede ser interpretado también de más de una manera y la igualdad del varón y de la mujer a la vista de dios no es incompatible con la supremacía del macho en los asuntos humanos; por ejemplo, Calvino argumentó tanto desde la perspectiva de la *cognitio dei* (la perspectiva divina, eterna en la que todas las cosas son iguales) y la *cognitio hominis* (la perspectiva del mundo en el que los humanos están ordenados jerárquicamente). Cfr. M. Potter, «Gender Equality and Gender Hierarchy in Calvin's theology», *Signs*, 11,4 (1986), pp. 725-739.

Génesis establece que el deseo de Eva «no deberá ser otro que el de su esposo, y que él gobernará sobre ella».) El deseo de Adán es convertirse en padre, pero no en el sentido ordinario de «padre». Desea obtener los singulares poderes del padre patriarcal. Filmer brevemente menciona, en varios sitios, la garantía original y divina del poder político de Adán sobre Eva, pero está presente como una sombra en todos sus escritos. En comentarios (patriarcales) recientes sobre sus textos el derecho sexual ha desaparecido por completo. Y, por cierto, cuando se lee a Filmer desde la perspectiva de sólo una mitad de la historia del contrato, el derecho conyugal no es fácil de identificar bajo el ropaje de la paternidad de Adán.

La imagen bíblica patriarcal (aquí en palabras de Locke) es la de «padre tiernos, cuidadosos y preocupados por el bienestar público».⁴³ La historia patriarcal se refiere al poder procreador de un padre, completo en sí mismo, que encarna el poder creativo tanto del varón como de la mujer. Su poder procreativo tanto como da y anima la vida física, crea y mantiene el derecho político. Filmer es capaz de referirse al poder de Adán sobre Eva tan casualmente porque el patriarcalismo clásico declara que las mujeres son procreativa y políticamente irrelevantes. La razón de que Adán tenga dominio sobre «la mujer» es que —de acuerdo con Filmer (aquí siguiendo la idea patriarcal de la paternidad, que es muy antigua)— «el hombre [es]... el agente más noble y fundamental en la generación».⁴⁴ Las mujeres son simplemente vasijas vacías para que el varón ejerza su poder sexual y procreativo. El derecho político original que Dios da a Adán es el derecho, digamos, de llenar la vasija vacía. Adán, y todos los hombres, deben hacerlo, han de llegar a ser padres, esto quiere decir, si han de ejercer el poder *masculino* procreativo o generativo. El poder generativo del varón tiene un doble aspecto. La génesis de una nueva vida física está en sus manos, no en la vasija vacía. El poder procreativo masculino crea una nueva vida; los hombres son «los principales agentes de la generación». El argumento patriarcal rechaza, de este modo, cualquier reconocimiento de la capacidad creativa singular de

43. Locke, *Two Treatises*, II, § 110.

44. Filmer, *Patriarcha*, p. 245.

las mujeres. Los hombres se apropian de la creatividad natural de las mujeres, de su capacidad física de dar a luz, pero ellos hacen más que esto. El poder generativo de los varones se extiende a otro reino: transmutan lo que se han apropiado en otra forma de generación, la capacidad de crear una nueva vida política, o de dar a luz al derecho político.

En vistas del carácter extraordinario de los poderes que el patriarcalismo clásico le confieren a los varones, parece apropiado que tales poderes se contengan en el nombre de «padre» y se circunscriban bajo la escritura de «paternidad». La presencia del derecho conyugal se desvanece en los escritos de Filmer porque (al menos en un nivel él tenía conocimiento de ello) el derecho político original de Adán queda subsumido bajo el poder de la paternidad. Por ejemplo, después de establecer que Eva y sus deseos están sujetos a Adán, Filmer continúa, en la frase siguiente «aquí tenemos la garantía original del gobierno, y la fuente de todo poder depositado en el padre de toda la humanidad». Adán es así también el padre de Eva. En la narración del libro del Génesis, Eva es creada después de Adán y luego de que los animales poblaran la tierra. Dios crea y nombra a los animales y a Adán, pero se cuenta en el Génesis 2:20 «porque no había encontrado ayuda para él» es creada Eva, pero no es creada *ab initio* sino *de* Adán, quien en cierto sentido resulta ser su padre; y es Adán y no Dios quien le da su nombre a Eva. Filmer es, por lo tanto, capaz de tratar todos los derechos políticos como derechos del padre porque Eva no sólo está bajo el dominio de Adán, sino que (con la ayuda de Dios) es el «principal agente» de su generación. El padre de la teoría patriarcal clásica no es precisamente uno de los dos progenitores sino que es *el* Padre, y el ser capaz de generar derecho político.

En el patriarcalismo clásico del siglo XVII, fue la última vez en que apareció la creatividad política masculina como poder paternal o en que el derecho político fue visto como el derecho del padre. La teoría clásica del contrato es otra de las historias de la generación masculina de la vida política, pero es específicamente un relato moderno, contado sobre el cuerpo político muerto del padre. En la sociedad civil, las dos dimensiones del derecho político no están ya unidas en la figura del padre, y el derecho sexual se separa del derecho político. El padre de Fil-

mer, encarna tanto las capacidades masculinas como las femeninas y supone el final de una larga historia del patriarcado tradicional en la que la creación de la sociedad política ha sido vista como un acto masculino de dar a luz, y en el que las mujeres y sus capacidades han sido consideradas irrelevantes en el mejor de los casos, y en el peor como peligrosas para el orden político. Recientemente, las estudiosas feministas han comenzado a sacar a la luz esta tradición, particularmente tal como queda ejemplificada en la antigua Grecia. Nancy Hartsock recientemente ha descrito a la *polis* como una comunidad constituida por el *eros* masculino⁴⁵ y diversas escritoras, como Mary O'Brian, han prestado atención a la antigua concepción de la política como un reino que surge de un acto de generación de los hombres, que trasciende y que, a la vez, se opone al acto de generación física de las mujeres.

Jean Elshtain comenta que el ideal de Platón «quizá hubiera sido una especie de partogénesis donde las élites masculinas pudieran parirse a sí mismas tanto metafóricamente como realmente»⁴⁶ y algunas estudiosas feministas han llamado la atención sobre la afirmación platónica (en boca de Diotima) de que algunos hombres a diferencia de aquellos que se vuelven mujeres «conciben en el alma... la más bella (concepción)... la que concierne al ordenamiento de las ciudades y de los hogares, que llamamos temperancia y justicia».⁴⁷ En la religión cristiana, Mary Daly sostiene que se desplazó la fuerza creativa de las antiguas diosas y se la reemplazó por el «dulce y andrógino Jesús». Y que Jesús «esa hija ilegítima, transexuada y partogénica que incorporó tanto los *roles* masculinos como femeninos, en tanto señor y víctima sacrificial, fue el subrogado lógico del principio femenino».⁴⁸ Más próximo a los tiempos modernos, el fundador político, en la imagen de Maquiavelo, es paternal, pero su paternidad es de un tipo muy peculiar. Hanna Pit-

45. N.C.M Hartsock, *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*, Nueva York, Longman, 1983, cap. 8.

46. J.B. Elshtain, *Public Man Private Woman: Woman in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 39.

47. Citado por O'Brien, *Politics of Reproduction*, pp. 130-131.

48. M. Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984, p. 93.

kin dice que en la explicación de Maquiavelo de la fundación de Roma «a pesar del nacimiento imaginario en sangre... no aparece ninguna madre; parece como si se tratara de una generación puramente masculina, una singular paternidad».⁴⁹ En términos más generales, Pitkin sostiene que para Maquiavelo el individuo libre debería «nacer de un padre y nutrirse por él mismo. Las ciudades y otras instituciones humanas tienen un nacimiento puramente masculino». La fundación de una ciudad «debería ser lo opuesto mismo al "evento" natural: un artificio masculino fundado *contra* la corriente natural del crecimiento y decadencia».⁵⁰ Aunque la afirmación de que los hombres tienen la capacidad política de dar a luz se mantiene a lo largo de los siglos, el argumento no ha permanecido sin cambios hasta el presente (como sugieren algunas discusiones feministas) ni tampoco desapareció en el siglo XVIII después de que el patriarcalismo clásico fuera derrotado por los teóricos del contrato social. Sin embargo, los relatos de un contrato original y el supuesto revolucionario de la libertad e igualdad natural de los individuos constituyen un cambio fundamental en la larga tradición del argumento patriarcal.

Cuando el padre ya no encarna el derecho político el patriarcal se torna fraterno, el derecho sexual ya no puede subsumirse bajo el poder de la paternidad a la manera de Filmer y el derecho masculino sobre las mujeres es declarado no-político. No obstante, de inmediato, aparece una contradicción en el cuadro del estado de naturaleza en el que se le niegan a las mujeres las mismas capacidades naturales que a los hombres y se las excluye del estatus de «individuo». Muy pronto, por ejemplo Mary Astell, se pregunta si «*todos los hombres nacen libres ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas?*».⁵¹ Mu-

49. H.F. Pitkin, *Fortune is a Woman?: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California, 1984, p. 54.

50. *Ibid.*, pp. 237, 241. De acuerdo con Pitkin «el Fundador es una fantasma del impotente» (p. 104). Por el contrario, el Fundador, como el padre de Filmer, es todo menos impotente, más bien es estéril. Las figuras del Fundador y del padre de Filmer son fantasmas, no de impotencia sino de aquellos que naturalmente son incapaces de dar nacimiento físico y que así elaboran historias de orígenes políticos puramente masculinos. Deben, sea como fuere, ser potentes para llegar a ser «padres».

51. M. Astell, *Some Reflections upon Marriage*, Nueva York, Source Book Press, 1970 (de la 4.ª ed. de 1730), p. 107.

chas otras, se adhirieron también al aparente potencial emancipatorio de la doctrina del contrato aunque nunca se mencionó a las primeras feministas críticas en las discusiones acerca de la teoría del contrato en los textos actuales. La alarmada reacción de Sir Robert Filmer contra la teoría del contrato tiene su fundamento. Durante el fermento político del siglo XVII la mayoría de las formas de sujeción caen bajo escrutinio y ataque, y los estrechos fines de diversas líneas revolucionarias se hicieron pronto visibles. Las relaciones conyugales y el contrato de matrimonio constituyeron un tema central en el debate político de la relación entre el rey y sus súbditos y el contrato social. Los términos, o lo que se sostenía que eran los términos, de los dos contratos se utilizaron para argumentar sobre las formas apropiadas del matrimonio y del gobierno político. Los monárquicos consideraban ilimitado y establecido de por vida el derecho de los maridos, precisamente igual que el del Monarca. Sus opositores republicanos sostenían que el gobierno era limitado como los poderes que obtenían los maridos gracias al contrato de matrimonio, y que, en casos extremos, el vínculo político o conyugal podía romperse.⁵² Pero, los temores de Filmer, al menos en un punto, eran infundados. El derecho masculino estaba asegurado aún cuando el derecho paterno estuviera derrotado.

Diversos desarrollos contribuyeron a ocultar el hecho de que la batalla entre el patriarcalismo clásico y la doctrina del contrato implicó uno sólo de los aspectos del poder político del padre. Las mujeres quedaron desprovistas de bases económicas para su independencia del hogar al separarse el lugar de trabajo del hogar, consolidándose así la estructura capitalista patriarcal. La situación legal y civil de las mujeres casadas alcanzó su punto más bajo a mediados del siglo XIX. En el siglo anterior, Sir William Blackstone precisó suscintamente las consecuencias para las mujeres que hacían contrato de matrimonio bajo la ley común de cobertura:

52. Cfr. M.L. Shanley, «Marriage Contract and Social Contract in the Seventeenth Century English Political Thought», *Western Political Quarterly*, XXXII, 1 (1979), pp. 79-91.

Mediante el matrimonio, el esposo y la esposa son una persona ante la ley; esto es, el mismo ser, o la existencia legal de la mujer se suspende durante el matrimonio, o al menos queda incorporada y consolidada en la del marido; bajo cuya ala, protección y *cobertura* ella realiza todo; y en consecuencia se la llama... una *feme covert*... y su esposo [es denominado] su *Barón* o Señor.⁵³

El desarrollo económico y legal fue acompañado por la brillante maniobra teórica de Locke que utilizó el lenguaje del derecho paternal central para la carrera triunfal del supuesto patriarcal de que la sujeción de las mujeres a los hombres era natural y por lo tanto exterior e irrelevante en las continuas controversias y disputas sobre el poder político del Estado y de la economía.

Rara vez se aprecia el significado pleno, teórico y práctico, de la separación de lo que Locke denominó poder paternal y del poder político. La lectura corriente (patriarcal) de su historia del contrato se centra en la creación y separación de una sociedad civil o política, —el nuevo mundo público constituido por los lazos universales del contrato entre individuos formalmente libres e iguales— del mundo privado familiar constituido por lazos naturales y un orden natural de subordinación. El poder paternal es considerado el paradigma de la sujeción natural. La sujeción natural no tiene lugar en la sociedad civil convencional, y de este modo, la esfera paternal cae fuera del dominio de la teoría y de la política; no se suele prestar atención al uso de «paterno» que Locke hace en este contexto. Ya me he referido al uso corriente de «paternalismo» en los argumentos referidos a las prohibiciones que legítimamente el Estado puede dicta sobre las actividades consensuales de los ciudadanos. En Locke, el lenguaje del paternalismo es una buena ilustración de la fuerza persuasiva de la identificación de la sujeción con el poder del padre. No quiero discutir la afirmación de Locke de que el poder del padre no es político, pero de ello no se sigue que el poder paternal sea el paradigma de

53. Sir W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (ed. de J. De Witt Andrews), Chicago, Callaghan, Co., 1989 (4.ª ed.), libro I, cap. 15, § III, p. 442.

sujeción natural, o que todas las formas de sujeción natural sean no-políticas. La esfera «paterna» creada simultáneamente con la sociedad civil contiene otros ejemplos de sujeción natural, el padre es también un esposo y, según Locke, su esposa le está naturalmente subordinada.

Hay buenas razones para reservar el término «político» a las relaciones entre adultos. Que los niños vienen indefensos al mundo y dependen por completo de sus madres o, ahora que hay muchos substitutos para el pecho, dependen de sus padres o de otros adultos, es un hecho natural de la existencia humana. El patriarcalismo clásico tomó el hecho natural de la dependencia (o subordinación) del niño al padre como el hecho político fundamental del mundo del cual se seguía todo lo demás. No obstante, en el mundo civil, la dependencia de los niños no tiene consecuencias políticas, excepto para mostrar cuán diferente es el poder paterno del poder político. La protección que los padres deben dar al niño para que crezca y madure tiene un fin natural. El niño se desarrolla y una vez que se ha terminado su crianza, es independiente. El antiguo niño se convierte en un igual a sus padres e interactúa junto con ellos como ciudadano en la sociedad civil.

Las relaciones políticas entre adultos siguen un camino diferente del de los niños respecto de sus padres. No hay un esquema natural de crecimiento y completitud y no hay necesidad de que las relaciones políticas tomen la forma de subordinación y superioridad («protección»), pero la forma prevalece de tal modo que no es fácil entrever una asociación política libre. Las relaciones políticas pueden tener fin pero, más frecuentemente, se renuevan continuamente (en el mundo contemporáneo mediante la votación que es vista como el medio legítimo a través del cual los individuos establecen acuerdos para ser gobernados y los renueva). Más aún, la relación padre e hijo siempre se reconoce (aunque por supuesto, puede haber considerables y amargos desacuerdos que concluyen cuando termina la minoría de edad); pero las relaciones políticas son mucho más difíciles de discernir —quizá a causa del hecho de que son convencionales. Los liberales y los socialistas se han enfrentado, por lo menos durante el último siglo y medio, sobre la cuestión de si las relaciones que constituyen la econo-

mía capitalista son políticas. En este caso, la cuestión al menos ha sido puesta en la agenda teórica y en la práctica. Otro conjunto de relaciones y la esfera que constituyen, rara vez se admite, aún hoy, como políticas. Ampliamente aún se sostiene que el derecho patriarcal tiene un fundamento natural. Cuando el poder paternal se ve como el paradigma de la sujeción natural, las cuestiones críticas sobre la designación de las relaciones sexuales y conyugales como naturales son demasiado fácilmente desatendidas.

El relato conjetural de Locke sobre el estado de naturaleza proporciona una comprensión de los mecanismos que funcionan en la construcción teórica del patriarcado moderno. A primera vista, la narración de Locke parece otra variante de la narración del patriarcado tradicional sobre el origen de la sociedad y de la familia, salvo que Locke contra los patriarcalistas clásicos niega que el mando del padre en la familia se derive de su poder procreativo y niega también que ese mando sea político. El derecho paterno no es derecho político; sólo la sociedad civil es una sociedad propiamente política. «En los primeros tiempos del mundo» dice la narración conjetural de Locke, los padres de familia se convierten en monarcas. Un «cambio imperceptible» tuvo lugar cuando los primeros hijos alcanzaron la madurez. La familia requería de un gobierno si es que sus miembros querían vivir juntos y en armonía y los hijos acordaron que ninguno de ellos era más adecuado que el padre que los cuidaba tiernamente en los años de niñez para asegurar «su Paz, sus Libertades y su Fortuna». Locke subraya que el padre se convierte en monarca a través del consentimiento de sus hijos y no en virtud de su paternidad: «era más fácil y casi natural para los hijos a través de un consentimiento tácito o explícito dar lugar a *la autoridad y al gobierno del padre*».⁵⁴ La historia de Locke puede, al parecer, ofrecer una unión curiosa de consentimiento y patriarcalismo como aquella de Dudley Digges, pero es aún más curiosa. Locke no dice nada acerca del lugar de la madre en la transfiguración del

54. Locke, *Two Treatises...*, II, § 74-76.

padre en monarca, aún así, ella debe ser un miembro de la familia o no habría hijos. Por cierto, Locke dice que la sociedad original no estaba formada por padre e hijos sino por esposo y esposa: «la primera *sociedad* fue la del varón y la mujer». La primera sociedad, también tuvo su génesis a partir del consenso, en un «contrato voluntario entre hombre y mujer». ⁵⁵

Pero, ¿cuál era el contenido de ese pacto? Locke está de acuerdo con Filmer en que hay un fundamento natural para la sujeción de la esposa. Así, el primer esposo de Locke, como Adán, debe ejercer su derecho conyugal sobre su esposa antes de ser padre. El derecho político «original» o de gobierno era, por lo tanto, no paterno sino conyugal. Locke no tiene necesidad de mencionar a la esposa cuando su esposo se convierte en monarca de la familia. Su sujeción a la regla del marido ya ha sido asegurada mediante un acuerdo previo. (Nuevamente, la cuestión radica en por qué es necesario un contrato cuando la sujeción de la esposa, a diferencia de la de los hijos mayores, es natural.) Eventualmente, Locke defiende que las condiciones sociales son tales que las normas del padre-monarca ya no eran apropiadas. ⁵⁶ Los hijos, en un acto simbólico, si no real, cometen parricidio, retiran su consentimiento al poder del padre y reclaman su libertad natural. Así llevan a cabo el contrato original y crean la sociedad civil o sociedad política, que se separa en dos esferas. Durante la génesis de la sociedad civil, la esfera natural de sujeción se separa como la esfera no-política. El carácter no-político y privado de la familia y de la vida familiar se confirma en el rótulo de Locke de «poder paterno» para las relaciones que constituyen esta esfera. El derecho sexual o conyugal, el derecho político originario, entonces queda oculto por completo. El ocultamiento fue ejecutado con pulcritud, tanto que los teóricos y activistas políticos contemporáneos han «olvidado» que la esfera privada también contiene —y tiene su génesis en— una relación contractual entre dos adultos. No encontraron nada sorprendente en el hecho de que, en el patriarcado moderno, las mujeres, a diferen-

55. *Ibid.*, II, § 77-78.

56. Para este aspecto de la historia conjetural de Locke, ver mi trabajo *The Problem of Political Obligation*, cap. 4.

cia de los hijos, nunca salgan de su estado de «inmadurez» y de la «protección» de los hombres: nunca interactuamos en la sociedad civil sobre las mismas bases que los hombres.

No podemos, nosotras las mujeres, incorporarnos a la sociedad civil sobre las mismas bases que los hombres porque naturalmente carecemos de las capacidades que se requieren para ser individuos civiles. Pero, ¿de qué carecen las mujeres, más exactamente? Los teóricos clásicos del contrato que he examinado en el capítulo anterior son extremadamente vagos respecto a este punto crucial. El significado de la referencia de Pufendorf a la «superioridad» del sexo masculino o, el pronunciamiento de Locke de que la sujeción de las esposas tiene un «fundamento en la naturaleza» están lejos de ser autoevidentes. La elaboración que ofrecen consiste meramente en referencias a la mayor fuerza física y mental del varón o su mayor fuerza y habilidad. La contradicción entre los supuestos de la teoría del contrato y las apelaciones a la fuerza natural son obvias de inmediato. Las demandas de gobernar no pueden ya basarse en atributos naturales como la fuerza si la doctrina de la libertad y la igualdad del individuo ha de ser aceptada. Mary Astell, rápidamente, comenta con sarcasmo que si la fortaleza de mente y cuerpo van juntas, entonces «es sólo debido a ciertos extraños accidentes que los filósofos no han podido investigar aún, por qué el robusto Porter no es el más sabio de los hombres».⁵⁷ Hacia 1825 cuando ya hacía más de cuatro décadas que se hacían sentir las demandas para que los derechos políticos se extendieran a las mujeres, el socialista utilitarista William Thompson afirmaba de un modo igualmente sarcástico:

Si la fuerza fuera título suficiente para la felicidad, dejemos que el saber y la habilidad de los hombres se emplee para dar mayor placer a las sensaciones de los caballos, los elefantes y todos los animales más fuertes. Si la fuerza es un título para la felicidad, dejemos que tales cualificaciones de votantes como la capacidad de leer y escribir, o cualquier otro medio *indirecto* que nos asegure su aptitud intelectual sea abolido, y dejemos

57. Astell, *Reflections upon Marriage*, p. 86.

que tanto para varones como para mujeres la simple prueba para el ejercicio de los derechos políticos sea acarrear 300 libras de peso.⁵⁸

El mejoramiento de la posición social de la mujer, que ha llevado a la mejora de su salud y condición física y los cambios tecnológicos, han significado que los argumentos de su fuerza física, si bien aún puede oírse los, sean hoy más y más implausibles. No obstante, no debe olvidarse que, en la práctica, los hombres continúan sosteniendo su derecho patriarcal sobre las mujeres mediante la «fuerza», esto es, la fuerza y la violencia.

La afirmación de que la subordinación de las mujeres estaba justificada por la mayor capacidad de los hombres fue criticada de inmediato por las feministas. En 1696, por ejemplo, Elizabeth Johnson, en el prefacio de los poemas de Elizabeth Rowe, declaraba que los hombres, con la fuerza de la costumbre de su lado, aún

[...] monopolizan también el sentido cuando ni eso, ni aprender, ni mostrar nuestra habilidad no está permitido, sino que todo está controlado por la tiranía del sexo más orgulloso... luego les tenemos que pedir perdón si no somos completamente pasivas y no soportamos todo sin murmurar... Nosotras apelamos al mundo ¿estas no son violaciones evidentes de las libertades de una mujer inglesa, casada y libre o no?⁵⁹

Desde el siglo XVII, las feministas han sostenido que es la falta de educación lo que hace que la mujer parezca menos capaz. La aparente mayor capacidad de los hombres es el resultado de la educación defectuosa que se brinda a las mujeres y la consecuencia del entrenamiento social (de los varones) y no de la naturaleza. Si ambos sexos recibieran una educación similar y tuvieran las mismas oportunidades para ejercitar sus

58. William Thompson, *Appeal of the One Half on the Human Race, Women, against the Pretensions of the One Half, Men to Retain them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery*, Nueva York, Souce Book Press, 1970; publicado originalmente en 1825, p. 120.

59. Reedición en A. Goreau, *The Whole Duty of a Woman: Female Writers in Seventeenth Century England*, Nueva York, The Dial Press, 1985, p. 290.

talentos, no habría diferencias políticamente significativas entre las capacidades de los varones y las de las mujeres. El problema con este argumento es que se da por supuesto lo que se discute: si las mujeres tienen las mismas capacidades que los varones y, por lo tanto, pueden hacer lo mismo que los hombres. Históricamente, el tema ha sido discutido y la batalla no ha concluido aún; la lucha en este terreno presupone que el hecho de que las mujeres tengan una capacidad de la que los varones carecen no tiene significado político.

La guerra teórica entre los patriarcalistas clásicos y los teóricos del contrato revela la importancia política de la capacidad de las mujeres de dar a luz, o más precisamente, en el caso de la historia del contrato social, la importancia política de lo que la capacidad simboliza o representa. Los argumentos de Filmer y de Locke muestran que el derecho político original es un derecho del hombre a tener acceso sexual al cuerpo de la mujer de modo que pueda llegar a ser padre. El padre de Filmer niega cualquier capacidad procreativa a la mujer y se apropia de su capacidad transformándola en la capacidad masculina para dar a luz políticamente. Los individuos varones que realizan la historia del contrato original no desean convertirse en padres en el sentido patriarcal clásico del término. El padre como *patria potestas* yace vencido en el pasado. El objetivo político de los hijos es heredar la capacidad del padre de crear derecho político. En el patriarcado moderno, la capacidad de la que carecen los «individuos» es políticamente significativa porque representa todo lo que el orden civil no es, todo lo que queda encapsulado en las mujeres, en los cuerpos de las mujeres. El cuerpo del «individuo» es muy diferente de los cuerpos de las mujeres. Su cuerpo está estrechamente comprimido dentro de sus límites, pero los cuerpos de las mujeres son permeables, sus contornos cambian de forma y están sujetos a procesos cíclicos. Todas las diferencias están sintetizadas en el proceso físico natural del nacimiento. El nacimiento físico simboliza todo lo que hace a las mujeres incapaces para formar parte del contrato original y transformarlas en individuos civiles que respalden sus términos. Las mujeres no carecen de fuerza ni de capacidad en el sentido general, sino de acuerdo con los teóricos clásicos del contrato, son natural-

mente deficitarias de la capacidad específicamente *política*, la capacidad de crear y conservar el derecho político.

Las mujeres deben estar sujetas al varón porque son naturalmente subversivas del orden político de los varones. Una discusión bastante elaborada de por qué esto es así la brinda Rousseau en su relato sobre el contrato y su historia conjetural sobre el estado de naturaleza y en la contribución de Freud al género. El argumento de Rousseau, como el de Locke, descansa sobre el supuesto de que la vida social es natural a los seres humanos: «la más antigua de las sociedades y la única que es natural es la familia». ⁶⁰ Un verdadero estado de naturaleza sería un estado asocial, habitado por distintos animales sin lenguaje y una especie con las potencialidades para desarrollarse en términos de seres humanos. Los varones y las mujeres de la especie humana se encontrarían al azar y se comprometerían sexualmente en la medida en que sus deseos lo dictaran y en uniones no duraderas. Una vez que el niño pudiera valerse por sí mismo, dejaría a su madre, y difícilmente llegarían, más adelante, a reconocerse el uno a la otra. En un estado verdadero de naturaleza, sin lenguaje y sin relaciones sólidas, las diferencias en los atributos naturales no conducirían a la dominación de algunos sobre las otras, o a la sujeción de las hembras. Seres naturales aislados considerarían imposible «comprender qué significan la sujeción y la dominación». Si uno entendiera qué quiere el otro, «cómo lograría hacerse obedecer... ¿cuáles serían las cadenas de la dependencia entre hombres que no poseen nada?». Tampoco podrían los machos humanos dominar a las hembras, los sexos carecerían de las concepciones morales, sociales y los deseos para hacer la dominación sexual posible. Una vez que el deseo sexual se hubiera visto satisfecho (y Rousseau sostiene que el deseo sería menos frecuente y compulsivo que en el estado social) ello bastaría para que macho y hembra se separaran y siguieran tranquilamente su camino por separado hasta que el deseo sexual los asaltara otra vez. ⁶¹

60. Rousseau, *Social Contract*, libro I, cap. 2, p. 50.

61. J.-J. Rousseau, «Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men», en *The First and Second Discourse* (trad. y ed. de V. Gourevitch), Nueva York, Harper & Row, pp. 153, 162, 164.

Rousseau hace ver que es muy difícil dar una explicación convincente de cómo se lleva a cabo la transformación de la vida natural animal a la vida social humana. De todos modos sostiene que la vida social comienza con la familia patriarcal. El desarrollo interrelacionado de la razón, el lenguaje y las relaciones sociales es simultáneo al desarrollo de la diferencia sexual, una diferencia que necesariamente lleva a la mujer a la situación de dependencia y subordinación al varón. En una «primera revolución» se forman las familias y las sociedades pequeñas, luego, «se establecen las primeras diferencias en el modo de vida de los dos sexos que hasta ese entonces había sido uno. Las mujeres se tornan más sedentarias y se acostumbran a cuidar de la choza y de los hijos mientras que los hombres salen en búsqueda de la subsistencia común.⁶² El resto de la historia de Rousseau sobre la transformación de la naturaleza humana y la creación de un orden civil participativo en el *Discurso sobre la desigualdad*, se refiere al conocimiento y a las actividades de los varones. En otro de sus escritos, Rousseau deja en claro que las mujeres deben «cuidar de la choza y de sus niños» y respetar el juicio de los varones si el orden político no quiere verse socavado.

«Lo físico —sostiene Rousseau en el *Emilio*— nos lleva, sin darnos cuenta a lo moral.»⁶³ Aprendemos de sus consideraciones sobre la diferencia física entre los sexos que su moralidad es también diferente. Las mujeres, a diferencia de los hombres, no pueden controlar sus «deseos ilimitados» por sí mismas, por ello no pueden desarrollar la moralidad que se requiere para la sociedad civil. Los varones tienen pasiones también, pero pueden usar su razón para dominar su sexualidad y así sobrellevar la creación y sostenimiento de la sociedad política. Las mujeres sólo tienen modestia, y si no la tienen, «el resultado pronto sería la ruina de ambos [sexos] y la humanidad perecería por los medios establecidos para preservarla... Los hombres, finalmente, serían las víctimas [de las mujeres] y se verían arrastrados a la muerte sin ser capaces de defender-

62. Rousseau, *First and Second Discourses*, pp. 173-174.

63. J.-J. Rousseau, *Emile or on Education* (trad. de A. Bloom), Nueva York, Basic Books, 1979, p. 360.

se». ⁶⁴ Pero la modestia es un modo precario de control del deseo sexual. La historia de Julia en *La Nouvelle Heloise* muestra —precisamente— cuán frágil es a pesar de todos sus esfuerzos para vivir una vida ejemplar como esposa y madre: ella es incapaz de superar su pasión ilícita y elige el único camino para poder preservar su vida familiar en Clarens: su muerte «accidental».

Las mujeres carecen de la capacidad de sublimar sus pasiones y son la fuente perpetua del desorden, por eso deben «estar sometidas o a un hombre o a los dictámenes de los hombres y no se les debe permitir nunca que se pongan por encima de tales dictámenes». ⁶⁵ El tutor de Emilio lo educa para que se domine a sí mismo y sea capaz de ocupar su lugar como participante del contrato social de Rousseau. Puede contribuir a la creación del orden civil participativo en el que los ciudadanos varones están unidos sólo por las leyes que ellos mismos legislan. Pero la educación de Emilio se completa cuando se convierte en amo de sí mismo y por explícita orden de su tutor antepone su deber a su deseo y deja a Sofía, su prometida, para viajar al extranjero. Un hombre debe estar preparado para el matrimonio como un soldado para la batalla. El tutor (Rousseau) le dice a Emilio, que quiere casarse sin demora, que «un hombre no debe prepararse para la batalla en presencia del enemigo sino que debe prepararse para ella antes de la guerra. Debe presentarse en la batalla ya completamente preparado». ⁶⁶ Emilio obedece a su tutor y emplea casi dos años viajando y aprendiendo, antes de su matrimonio, cuestiones de política, incluyendo la doctrina del *Contrato social*. Los cuerpos de las mujeres son tan opuestos y subversivos para la vida política que Rousseau hace que Emilio aprenda todo lo relativo a la ciudadanía antes de que se le permita conocer las delicias de ser esposo. Emilio está listo para casarse, es un soldado que puede ganar la batalla de los sexos y convertirse en el amo de Sofía «para toda la vida». ⁶⁷ Sofía debe someterse a «la primacía

64. *Ibid.*, pp. 358-359.

65. *Ibid.*, p. 370; también, pp. 364, 396.

66. *Ibid.*, p. 445.

67. *Ibid.*, p. 404.

que la naturaleza le da al marido», en «las cosas naturales, en la familia es el padre quien debe gobernar».⁶⁸ La educación de Sofía, tan cuidada como diferente de la de Emilio, está diseñada para inculcarle modestia, limpieza y hacerla grata al varón, pero no será nunca suficiente para permitirle sobreponerse a la propensión femenina al desorden. Como esposo y cabeza de familia, Emilio puede tomar su lugar como ciudadano, pero Sofía como cualquier otra mujer, rigurosamente queda excluida de la vida política si ha de prevalecer el orden.

Rousseau sostiene que debe haber «una base natural sobre la cual asentar los vínculos convencionales» la base natural del matrimonio y de la familia. Rousseau escribe que es «por medio de ese pequeño patrimonio que es la familia, que el corazón lo liga a lo grande... el buen hijo, el buen esposo, el buen padre... hacen un buen ciudadano».⁶⁹ Para ser un buen esposo y un buen ciudadano un hombre debe tener una buena, digamos obediente, esposa, que mantenga el orden de la esfera que es el fundamento natural de la vida civil. La familia es el «imperio» de la mujer y ella «reina mandando hacer lo que quiere». No obstante, si no quiere hacer lo necesario para mantener el dominio conyugal de su esposo, entonces la sociedad civil está en peligro. Su «reino» consiste en su capacidad de «reconocer la voz del amo de la casa». Si no lo logra, el subsiguiente desorden conduce a la «miseria, el escándalo y el deshonor».⁷⁰ Todo pueblo, se lamenta Rousseau, «sucumbe por el desorden de las mujeres».⁷¹ En una carta donde comenta las reacciones a su *La Política y las Artes*, Rousseau dice «no soy de tu opinión cuando tú dices que si estamos corruptos no es culpa de las mujeres sino nuestra; mi libro completo es un intento de demostrar cómo es culpa de ellas».⁷² Para evitar el desorden, los sexos deben estar separados en todos los aspectos de la vida, aun en la doméstica, como en Clarens de *La*

68. *Ibíd.*, p. 382; y *Discourse on Political Economy*, p. 164.

69. *Ibíd.*, p. 363, ver también, p. 448.

70. *Ibíd.*, p. 408.

71. J.-J. Rousseau, *Politics and the Arts: a Letter to M. D'Alembert on the Theatre* (trad. de A. Bloom), Ithaca, Cornell University Press, 1968, p. 109.

72. Citado por Schwartz, *The Sexual Politics of Jean Jacques Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 125.

nueva Eloisa. Los hombres deben tener su propia vida social y sus clubs polítics de modo que puedan educarse a sí mismos políticamente y reforzar su ciudadanía, fuera del alcance de las mujeres y de sus debilidades a influencia subversiva.

Mucho más próximo a nuestros días, la historia conjetural de Freud sobre el origen de la vida social presenta un relato sorprendentemente parecido en sus explicaciones de las diferentes moralidades políticas de los sexos. Señala el paso de la naturaleza animal a la sociedad humana como el punto en el que «la necesidad de satisfacción genital no se da más como requerimiento que se presenta súbitamente». En ausencia de un ciclo de celo «el macho tiene motivos para querer cuidar a la hembra... cerca de él; mientras que la hembra, que no quiere verse separada de sus pequeños indefensos está obligada por sus propios intereses a permanecer con el macho más fuerte».⁷³ Así se fundan las familias y comienza la «civilización». Las ataduras de la mujer son particularizadas, las mujeres —sostiene Freud— «representan los intereses de la familia y de la vida sexual». Los hombres, por su parte, son capaces de desarrollar el sentido de la fraternidad o de la comunidad, universalizan sus sentimientos más allá del pequeño mundo familiar. Los hombres desarrollan impulsos «con un fin inhibitorio» y dirigen, de este modo, su atención más allá de sus amores particulares a «todos los hombres por igual» y hacia «el amor universal a la humanidad». La diferencia sexual tiene significado fundamental para el orden político. Freud sostiene que el «trabajo de la civilización se ha tornado de manera creciente tarea de los hombres, los enfrenta con más dificultades y los compele a llevar adelante sublimaciones instintuales para las que la mujer tiene poca capacidad». De este modo, las mujeres se ven forzadas «a un segundo plano en aras de la civilización» y adoptan «actitudes hostiles hacia ella».⁷⁴ Más aún, la oposición entre los sexos que es parte del origen y desarrollo de la «civilización» se recapitula en términos de pequeños infantes que se convierten en «niños» y «niñas» y se diferencian en seres «masculinos» y «femeninos». Las mujeres no pueden superar su hostilidad a la

73. Freud, *Civilization and its Discontents*, p. 51.

74. *Ibíd.*, pp. 54-56.

participación de los hombres en la vida civil si llegan a ser capaces de unirse a ellos en las actividades civiles. Las mujeres se mantienen como una permanente amenaza al orden social y político, a causa de su super-yo, más débil o incluso, a veces, inexistente que es la «representación interna» en cada individuo de la ley moral y política y a partir de la cual se inicia «todo proceso destinado a hacer que el individuo encuentre un lugar en la comunidad cultural».⁷⁵ El camino diferente que siguen niños y niñas pequeños a través del complejo de Edipo significa —sostiene Freud— que el super-yo de las mujeres no es «tan independiente de sus orígenes emocionales» como el de los hombres, de modo que las mujeres «muestran menos sentido de la justicia que los hombres».⁷⁶

Las discusiones más corrientes sobre el relato del contrato original no tienen en cuenta nada de lo dicho. No se da ninguna indicación de que la historia se refiera a la masculinidad o a la feminidad o al significado político de la diferencia sexual física (natural), o a que la estructura de la sociedad civil refleje la división entre los sexos. Rousseau y Freud revelan cuál es la naturaleza de la mujer: lo que en términos del patriarcado moderno significa ser femenina y qué implica que los hombres ejerzan la ley de derecho sexual masculino. Las mujeres son criaturas de deseos ilimitados, incapaces de sublimar sus pasiones a la manera de los hombres quienes se crearon a sí mismos como individuos civiles. Los teóricos clásicos del contrato (con la excepción parcial de Hobbes cuyo contractualismo es lo suficientemente consistente como para eliminar el significado político de la diferencia sexual en la condición natural), sugieren que por naturaleza, los varones y no las mujeres, deben tomar la iniciativa y el control de la actividad sexual. Rousseau lo deja bien en claro en el cap. 5 de *El Emilio*, las mujeres que sean adecuadas para ser esposas deben indicar sus deseos del modo más oblicuo posible. Deben decir «no» cuando quieren decir «sí», una práctica social

75. S. Freud, «Female Sexuality», en *On sexuality* (ed. de A. Richards), Harmondsworth, Penguin Books, 1977, Pelican Freud Library, vol. 7, p. 377.

76. Freud, «Some psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the sexes», en *Collected Papers* (ed. de J. Strachey), Londres, Hogart's Press, 1959, vol. 5, pp. 196-197.

que hace casi imposible la diferencia entre la relación sexual consentida y la coercitiva. Si los hombres han de ser los amos de sus familias deben tener acceso sexual a los cuerpos de sus mujeres, pero este acceso no puede ser una cuestión de mutuo consentimiento porque los cuerpos de las mujeres y de los varones no tienen el mismo significado político.

Las mujeres, sus cuerpos y las pasiones corporales representan la «naturaleza» que debe ser controlada y trascendida si el orden social ha de ser creado y mantenido. En el estado de naturaleza, el orden social de la familia puede mantenerse sólo si el marido es el amo. El ilimitado deseo femenino debe siempre estar controlado por el derecho patriarcal. Las relaciones de las mujeres con el mundo social deben estar siempre mediatizadas por la razón del varón, los cuerpos de las mujeres deben estar siempre sujetos a la razón y al juicio de los varones si no se quiere amenazar el orden. (*La flauta mágica* de Mozart brinda una brillante y dramática representación de esta afirmación.) El significado del estado de naturaleza y de la sociedad civil puede entenderse sólo en la conjunción de la una con la otra. El «fundamento en la naturaleza» del derecho masculino consiste en que la mujer no puede desarrollar la moralidad política necesaria para los participantes de la sociedad civil. La «feminidad» y la «masculinidad» en el estado de naturaleza se construyen teóricamente para reflejar la deficiencia de las mujeres de modo que pueda obtenerse en la sociedad civil la «solución deseada» de Rawls. Las mujeres quedan excluidas del rango de individuos libres e iguales porque carecen de las capacidades para soportar el singular cambio del que Rousseau nos habla y que tiene lugar en los hombres cuando se crea la sociedad civil y «la justicia como una regulación de la conducta». ⁷⁷ Sólo los hombres son capaces de desarrollar el sentido de justicia que se requiere para mantener el orden civil y apoyar la ley civil y universal de los ciudadanos. Juliet Mitchell glosando a Freud sobre esta cuestión afirma que una mujer «no puede recibir el “toque” de la ley, su sumisión a ella debe quedar establecida en tanto su oponente». ⁷⁸

77. Rousseau, *Social Contract*, libro I, cap. 8, p. 64.

78. J. Michell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, p. 405.

La decisión de pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil y de establecer el Estado y sus leyes como universalmente válidas, se basa en un meditado supuesto racional sobre las ventajas de tal pasaje para todos los hombres. Cada «individuo» puede ver que él, junto con todos los demás individuos, se beneficiarán si la inseguridad endémica de la situación natural, donde cada hombre como cabeza de familia, sobre la base de sus particulares intereses y deseos juzga por sí mismo, es reemplazada por una sociedad en la que todos los individuos sean iguales y estén ligados a leyes universales. La firma del contrato original presupone que la pasión y la parcialidad pueden limitarse por la razón. Rousseau es enfático cuando señala que las mujeres no pueden razonar del modo requerido (y de todos modos estarían impedidas de hacerlo). Los principios abstractos y las verdades especulativas quedan preservadas para los varones. Las mujeres deberían estudiar la mentalidad de los varones a los que están sometidas de modo que sepan cómo deben comunicarse con sus amos. Rousseau se mofaba de las mujeres educadas «una esposa brillante es una plaga para el esposo, sus niños, sus amigos, sus asistentes, todos... Fuera de su hogar siempre queda en ridículo... estas mujeres de gran talento nunca impresionan sino a los tontos».⁷⁹ (Kant fue aún más sarcástico. Minimizaba a las estudiosas como sigue: «utilizan sus libros como a su reloj, por ejemplo, los llevan de tal modo que los demás puedan ver que tienen uno aunque, generalmente, no funcione o se lo guarde del sol».)⁸⁰

Según Rousseau y Freud, las mujeres son, pues, incapaces de trascender sus pasiones sexuales, las relaciones particulares y dirigir su razón hacia las demandas del orden universal y de las ventajas públicas. Las mujeres, por lo tanto, no pueden tomar parte del contrato original. Carecen de todo lo requerido para crear y luego proteger la protección (como dice Hobbes) representada por el Estado y la ley civil de los individuos. Sólo los «individuos» pueden hacer contratos y respaldarlos en términos del contrato original. Las mujeres son lo «opuesto» a

79. Rousseau, *Emile*, p. 409.

80. I. Kant, *Anthropology from the Pragmatic Point of View* (trad. de M.J. Gregor), La Haya, Martin Nijhoff, 1974, p. 171.

la ley civil, representan todo lo que los varones deben dominar para poder dar lugar a la sociedad civil.

El relato del contrato original cuenta la historia moderna del nacimiento político masculino. La historia es un ejemplo de la apropiación por parte de los varones del sorprendente don que la naturaleza les ha negado y su transmutación en creatividad política masculina. Los hombres dan a luz un cuerpo «artificial», el cuerpo político de la sociedad civil, crean el «hombre artificial, lo que denominamos República» de Hobbes, el «cuerpo colectivo artificial» de Rousseau, «el cuerpo» o «cuerpo político» de Locke. No obstante, la creación de un cuerpo político civil es un acto de la razón más que un análogo al acto corporal de la procreación. El contrato original, como se nos ha enseñado, no es un acontecimiento real sino una ficción política; nuestra sociedad debería ser comprendida como *si* se originara en un contrato. El cuerpo paterno natural del patriarcado de Filmer es metafóricamente muerto por los teóricos de contrato, pero el cuerpo artificial que lo reemplaza es un constructo de la mente, no la creación de una comunidad política de personas reales. El nacimiento de la criatura humana puede producir un nuevo varón o mujer, mientras que la creación de la sociedad civil produce un cuerpo social a imagen y semejanza de sólo uno de los cuerpos de la humanidad, o más exactamente, a imagen del individuo civil que se constituye a través del contrato original.

He sostenido que el contrato original es un pacto fraternal, como Pitkin subraya, «lo que supone seguir la ley patriarcal... es el lazo fraterno de los ciudadanos en el *vivere civile*... aunados en su masculinidad, capaces de vivir juntos y sustentar la civilización».⁸¹ Los individuos que pactan son hermanos (hijos de un padre) que se transforman a sí mismos al pactar juntos en una fraternidad civil. Están ligados entre sí (o al menos la historia más corriente del contrato así lo cuenta) por medio de su interés común de respaldar leyes civiles que aseguran su libertad. Pero tienen otro lazo fraternal constituido por una dimensión del contrato original que ha sido olvidada. Tienen también en común *como hombres*, el interés de respaldar los

81. Pitkin, *Fortune is a woman*, p. 236.

términos del contrato sexual y de asegurarse que la ley del derecho sexual masculino continúe siendo operativa. La versión de Freud del contrato saca a la luz, con mayor claridad que el relato clásico, las dos dimensiones implicadas en el derecho político del padre: su derecho paterno y su derecho conyugal. Aún así, es fácil engañarse en el relato de Freud dado que el contrato sexual es presentado como una historia sobre los orígenes del parentesco, ya que presenta la historia del contrato social como si fuera acerca de los orígenes de la civilización. De todos modos, a diferencia de los teóricos clásicos del contrato, Freud establece explícitamente que el dominio del padre sobre las mujeres no meramente sobre los hijos, es la causa de su rebelión y la razón de su asesinato. En la versión de Freud, el parricidio es real, y no metafórico y los hijos cometen su terrible acto a fin de ganar su libertad política, que les acarrearán a la par, el acceso sexual a las mujeres.

En las discusiones sobre la teoría del Contrato social no hay, por lo general, referencias a los escritos de Freud pero Philip Rieff, por ejemplo, interpreta la narración de Freud sobre el parricidio como una versión de la teoría del contrato que debe ser tenida en cuenta junto con los relatos clásicos.⁸² De modo semejante, Norman O. Brown relaciona a Freud con los teóricos clásicos del contrato y sostiene respecto de las historias familiares que el «crimen primordial de Freud se reactiva en la batalla de los libros».⁸³ Más aún, Freud mismo garantiza esta interpretación ya que en la versión de *Moisés y el monoteísmo* denomina al pacto realizado por los hermanos después del asesinato del padre «una especie de contrato social».⁸⁴ El equivalente de Freud al estado de naturaleza es la horda primitiva —una idea derivada de Darwin— gobernada

82. P. Rieff, *Freud: The Mind of a Moralizer*, Londres, Methuen, 1965, cap. 7.

83. Brown, *Love's Body*, p. 4. Agradezco a Peter Breiner el haber llamado mi atención sobre la interpretación de Brown en *Love's Body*. Una posición similar, aunque sus consecuencias para el patriarcado no se desarrollen, es la de M. Hulliung en «Patriarchalism and its Early Enemies», *Political Theory*, 2 (1974), pp. 410-419. Hulliung (p. 416), señala que no hay razones para que el parricidio «no pueda precisamente convertirse en el juego de la moralidad en nombre de... ideales democráticos», y que «los asesinos son "hermanos" entre sí y los hermanos son iguales».

84. S. Freud, *Moses and Monotheism* (trad. de K. Jones), Nueva York, Vintage Books, s.d., p. 104.

por el padre primitivo que tiene los poderes de la *patria potestas* y que mantiene a las mujeres de la horda para su propio uso sexual. Un día, los hijos se rebelan y matan al padre (y según Freud, luego de matarlo se lo comen, pero dejaré de lado esta complicación en la forma presente del argumento).

En la teoría de Freud, no sigue inmediatamente al parricidio un contrato original y la construcción de la «civilización». Freud ubica el período de derecho materno de Banchofen entre el asesinato y el contrato original. De todos modos el derecho materno es meramente un interludio en «la historia primigenia» antes del «gran progreso» que acontece con la restitución del patriarcado en la nueva forma fraternal del clan de hermanos.⁸⁵ El desplazamiento del derecho de la madre (que Freud menciona tan sólo de pasada sin contarnos toda la historia) tiene lugar porque el odio de los hijos al poder del padre coexistía con su admiración «odiaban al padre que tan poderosamente les cerraba el paso a sus demandas sexuales y a su deseo de poder, pero aún así lo amaban y admiraban».⁸⁶ Eventualmente, su culpa ante un hecho tan terrible, los lleva a asegurarse que no volverá a suceder. Se dan cuenta de que ninguno de ellos podrá nunca ser un padre primordial, un *patria potestas* o un padre-monarca con poder absoluto. Ninguno de ellos es suficientemente fuerte para vencer al resto y se dan cuenta de que «luchar [entre ellos] sería peligroso y fútil».⁸⁷ Ha llegado el momento de firmar el contrato original.

En *Psicoanálisis y feminismo* Juliet Michell sostiene que «la ley del padre» se establece después del parricidio, y que esta ley estructura el patriarcado moderno. Por el contrario, la ley del padre, la todopoderosa voluntad de un hombre, impera antes del asesinato del padre. «Es evidente —afirma Locke— que la monarquía absoluta es, por cierto, *inconsistente con la sociedad civil* y de ese modo no hay forma de Gobierno civil, en absoluto.»⁸⁸ La ley civil de los hermanos tiene una base por

85. *Ibid.*, pp. 107-109.

86. S. Freud, *Totem and Taboo* (trad. de A.A. Brill), Nueva York, Vintage Books, p. 184.

87. Freud, *Moses and Monotheism*, p. 103.

88. Locke, *Two Treatises*, II, § 90.

completo diferente de la ley del padre primordial. Ellos establecieron su propia ley, basada en el poder de sus vínculos como fraternidad. Freud dice que «juntos se atrevieron a cometer lo que hubiera sido imposible para uno sólo». ⁸⁹ Al matar al padre «los hijos descubrieron que la unión podía ser más fuerte que un hombre individual». ⁹⁰ Si la hermandad tiene que mantenerse, las relaciones fraternales deben ser reguladas «a fin de mantener este nuevo estado de cosas». Los hermanos deben tener leyes que los obliguen a todos por igual e inversamente, les den «iguales derechos a todos los miembros de la horda de hermanos». ⁹¹ El contrato social *reemplaza* la ley del padre por leyes públicas imparciales ante las que todos son individuos civiles iguales. El dominio del padre cede lugar a la sociedad civil. Esto dice la mitad del relato de Freud.

La explicación de Freud del contrato *social* sigue el esquema familiar, pero no deja dudas acerca de que los hermanos pactan sobre mucho más que la demanda de su propia libertad y de su derecho al gobierno civil. El odio al padre se basa en que «les cierra poderosamente el paso a sus demandas sexuales». Aunque los relatos clásicos no sean explícitos sobre todo lo que está en juego, todas las historias de contratos originales tienen una característica en común. Las historias de Freud, como la de Sir Robert Filmer y la de los teóricos del contrato, comienzan con un padre que ya es un padre. Los argumentos sobre el derecho político «original» comienzan después de la génesis física, después del nacimiento del hijo que hace al varón (esposo) un padre. Pero un padre no puede ser padre a menos que una mujer se convierta en madre y ella no puede convertirse en madre sin coito. ¿Dónde está la historia del verdadero origen del derecho político? En las historias del origen político, el derecho sexual queda incorporado en el derecho del padre y ello oscurece prolijamente el hecho de que el comienzo necesario se pierde. Todos los relatos carecen de un libro político de la génesis. Las historias carecen de lo que denominaré la historia de la *escena primigenia*, toman-do el nombre de otra parte de la obra de Freud.

89. Freud, *Totem and Taboo*, p. 183.

90. Freud, *Civilización and its Discontent*, p. 53.

91. *Ibid.*, también, *Moses and Monotheism*, p. 153.

Los relatos, generalmente tal como se cuentan, dejan el origen del derecho político escondido en la sombra. No por decencia, porque el parricidio, sea teórico o real, no es tampoco una historia decente. En parte, la oscuridad proviene de la transmutación del nacimiento físico en nacimiento político masculino. Más importante aún, una parte de la historia del origen político debe ser *reprimida* porque se sostiene que la sociedad moderna está construida sobre la derrota del patriarcado, o porque se ignora la ley del varón o derecho sexual y se considera que las relaciones sexuales son consensuales y no políticas. Freud rechaza la sugerencia de que el parricidio no fue un evento histórico sino sólo un poderoso impulso que nunca fue actuado y que permitía a los hijos imaginar la muerte de su padre. Insiste en que no podemos escapar de «la necesidad de rastrear los comienzos de nuestras posesiones culturales, de las que estamos, en verdad, tan orgullosos, hasta el horrible crimen que hirió todos nuestros sentimientos».⁹² Concluye en *Totem y tabú* con las palabras «en un comienzo estuvo el hecho». Pero ¿qué hecho? Antes de que el padre pudiera ser asesinado por sus hijos una mujer tenía que haberse convertido en madre; ¿está el hecho conectado con el «horrible crimen»? No hay historias acerca de esta escena primigenia en la teoría política moderna sobre la cual se pueden dibujar, como lo he hecho, las historias del contrato original. En el cap. 3, de todos modos, a fin de explicar cómo podría tener lugar en el estado de naturaleza de Hobbes que un individuo mujer, que es igual en fuerza y talento que un individuo varón, pudiera ser sometido por la fuerza, tuve que desarrollar una versión de la historia de la escena primigenia.

El derecho sexual, necesariamente, tiene que preceder al derecho paternal, ¿pero, descansa el derecho político original en una violación, otro «horrible crimen»? El crimen del parricidio es, por lo menos, seguido por una gran revolución. Esos hermanos hacen un excelente uso del poder político que le han arancado al padre; hacen un contrato original a la par que cometen un crimen. ¿Qué sucede con el otro hecho original y

92. Freud, *Totem and Taboo*, p. 206.

cuáles son sus consecuencias? Freud niega que la escena primordial implique una violación, un crimen. Significativamente, Freud no discute la escena original en las explicaciones especulativas sobre el origen de la civilización, pero la introduce en la historia clínica de uno de sus casos terapéuticos: la del hombre-lobo. Utiliza el término «escena primordial» en el análisis de la recolección de los datos de la observación e interpretación del hombre-lobo de una relación sexual entre sus padres, cuando era niño. Para el niño el padre parecía estar atacando a la madre. Freud señala que para el niño «el coito en la posición normal... puede ser visto como un acto de sadismo».⁹³ Freud sostiene que la interpretación del niño es una mala interpretación; lo que el niño vio como agresión del padre con la madre es, en realidad, una actividad sexual normal consensual. Es importante señalar que no está aquí en juego necesariamente un ejemplo real de la relación sexual conyugal. Freud dice también que lo que el niño hombre-lobo vio no fue un acto sexual llevado a cabo por sus padres, sino un acontecimiento en parte creado por su fantasía infantil que alcanzó hasta el origen de la herencia filogenética de los humanos: la escena primordial original, según Freud, está presente en el niño.⁹⁴

Hay dos buenas razones para leer el incidente del relato de un modo diferente al que lo hace Freud. Supongamos, en primer término, que el niño hombre-lobo vio a sus padres; la interpretación de Freud depende del supuesto de que el «consentimiento» tenía un sentido genuino en las relaciones sexuales, por lo que eran consensuadas y pueden, por lo tanto, claramente distinguirse de la sumisión forzada. De todos modos, en la mayoría de las jurisdicciones legales, el contrato de matrimonio da aún al esposo derecho de acceso sexual al cuerpo de la espo-

93. S. Freud, «From the History of and Infantile Neurosis», en *Case Histories II*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, Pelican Freud Library, vol. 9, p. 277, n. 2. Me alertó de la importancia de la escena primordial M. Ramas en «Freud's Dora, Dora's Hysteria: The negation of a Woman's Rebellion», *Feminist Studies*, 6.3 (1980), especialmente, pp. 482 a 485.

94. El análisis de Freud del caso del hombre-lobo ofrece tres alternativas: el niño, en verdad, ve a sus padres en el acto sexual; el niño desplaza la observación de la copulación de los animales a sus padres; la escena es una herencia filogenética. El uso de Freud del argumento filogenético es examinado por R. Coward en *Patriarchal Precedents*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, cap. 7.

sa, en cualquier instancia de la relación matrimonial, haya dado o no su consentimiento. El pequeño hombre-lobo puede haber interpretado acertadamente lo que vio, pero no lo sabemos. Más aún, en las relaciones sexuales generalmente aún existe la creencia ampliamente sostenida de que la mujer dice «no» cuando quiere decir «sí»; la evidencia empírica de las violaciones y el modo en que se tratan tales casos en las Cortes muestra, tristemente, cuán extendida está esta creencia y la falta de capacidad para comprender qué significa una relación consensuada; con demasiada frecuencia, la sumisión forzada o involuntaria es considerada como consentida.⁹⁵ Como un significativo ejemplo de este punto, consideremos un caso de violación y asesinato en el Campus de un College norteamericano en 1986. Este crimen, de acuerdo con el informe de la prensa «fue parcialmente visto por dos de los guardias de seguridad del College quienes, evidentemente, malinterpretaron lo que estaban viendo. Los guardias no hicieron nada porque pensaron que la pareja mantenía relaciones consensuales».⁹⁶

Segundo, si el hombre-lobo informaba de una fantasía infantil, la propia explicación de Freud sobre los orígenes políticos hacen que su interpretación de la escena primordial sea poco plausible. La voluntad del padre primigenio, el *patria potestas*, es absoluta y no consensual. En el comienzo él es quien hace. Su voluntad es ley, y ninguna voluntad cuenta salvo la suya. De este modo es completamente contradictorio sugerir que la voluntad de la mujer es relevante en la escena primordial. Aún así, su voluntad será relevante si la relación sexual es consensual. La idea de un padre todopoderoso no tiene sentido si se supone que, antes de convertirse en padre, su voluntad se vio constreñida en algún sentido a la de otro ser humano o a la voluntad de una mujer para el coito. Incluso si la historia de la escena originaria se escribiera incorporando a una mujer de apetito sexual ilimitado y sin frenos de manera que «téntara» al hombre, el acto no ocurriría a insistencia de ella si el varón (el

95. Ver mi «Women and Consent», *Political Theory*, 8,2 (1980), pp. 149-168. También, por ejemplo, en S. Estrich, *Real Rape*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

96. Informe en el *New York Times* (5 septiembre 1986).

padre) tuviera el dominio. Su voluntad prevalece. El hecho original es *su* hecho y la mujer apasionada debe ser sometida a su voluntad, si es que ha de prevalecer el orden del varón.

Hay muchas, o pocas, razones para denominar a la violación original un crimen como hay para considerar un crimen al parricidio. Freud dice que ninguno de los hechos en el momento en que se cometen es propiamente un «crimen» porque es el contrato original el que establece la moralidad y, a partir de ahí surge el crimen. Otro teórico del psicoanálisis, Gregory Zilboorg, en una discusión de lo que llama el «hecho primordial» afirma que está bastante seguro de que «las palabras de Freud se ajustan más a un acto de violación que al asesinato del padre».⁹⁷ Zilboorg escribió durante la Segunda Guerra Mundial bajo el ímpetu de la «esclavitud sexual» de las mujeres bajo el régimen Nazi y en plena crisis del pensamiento psicoanalítico. La crisis surge a partir del supuesto de Freud de que la «superioridad primaria del varón» era central para explicar la construcción de la masculinidad y la femineidad.⁹⁸ En la mejor tradición de las narraciones sobre los orígenes, Zilboorg presenta este argumento como historia de la humanidad. Sostiene, contra Freud, que el estadio más temprano de la vida humana fue «un período ginocéntrico» o de matriarcado, el derecho materno precede a la horda primitiva.⁹⁹ El derecho materno fue derrotado cuando «un día (un varón) tuvo conciencia y seguridad suficientes de su fuerza para someter a la mujer y violarla». Tomando este punto junto con todas las historias en las que el descubrimiento de los varones de la paternidad es la fuerza que instituye la familia patriarcal y la civilización, Zilboorg especula que el hecho primordial no tiene relación con la paternidad, «el acto no surgía del amor o de la anticipación de la paternidad, tampoco de la tierna solicitud... era un asalto... un acto fálico y sadista».¹⁰⁰

97. G. Zilboorg, «Masculine and Feminine: some biological and Cultural Aspects», *Psychiatry*, 7 (1944), p. 282.

98. *Ibid.*, pp. 266, 268.

99. Zilboorg toma el término «período ginocéntrico» y las bases para su historia conjetural del sociólogo Lester Ward.

100. Zilboorg, «Masculine and Feminine», pp. 282-283. Zilboorg sostiene (pp. 288-290) que el «varón primordial» era hostil a los niños «el varón no quiere que la mujer

Zilboorg sostiene que el hecho original se basa puramente en la «necesidad de poseer y dominar». El sometimiento de la mujer proporciona el ejemplo que permite al hombre extender su posesión y dominio más allá de sus necesidades inmediatas. El dominio económico sigue rápidamente al dominio sexual. Zilboorg afirma que «la idea de la familia no nació originalmente de la fuerza del amor sino de la fuerza de la explotación económica». Una vez que las mujeres fueron esclavizadas y se constituyeron las familias, los varones tuvieron el concepto de esclavitud y lo medios para extender su significado y dominio, «se encontraron libres para limitar y conquistar a otros seres humanos, y estuvieron completamente seguros de que sus “esposas” —es decir sus esclavas mujeres— asarían su carne y atenderían todas sus demás necesidades.»¹⁰¹

El origen del derecho político debe o bien ser reprimido o bien reinterpretado si es que la creación de la sociedad civil ha de presentarse como una victoria sobre el patriarcado y el contrato sexual ha de continuar oculto. En los relatos de Freud, el hecho de que el contrato sexual forme parte del pacto original resulta mucho más claro que en los relatos clásicos. De todas formas, la lectura patriarcal cuenta con tanto crédito que generalmente sólo la mitad de la historia de Freud resulta conocida. Debemos admitir que hay otro factor que inhibe el reconocimiento del contrato sexual. En el argumento de Freud, el contrato sexual aparece a la manera de una historia conjetural de los orígenes del parentesco. Freud narra la historia del origen de *ambas* esferas de la sociedad civil moderna. La «civilización», esto es, el mundo público o sociedad civil, y el «parentesco», esto es, el mundo privado o familiar, que se originan a partir del mismo contrato fraterno.

En *Moisés y el monoteísmo* Freud especifica que los herma-

sea madre sino un sirviente sexual conveniente o un instrumento». Aun así, el varón sentía envidia de la mujer que tenía la capacidad de dar a luz criaturas que la amaban «sin condiciones» y que nunca lo amaban a él. Zilboorg explica la *covada* como una expresión de la identificación hostil masculina con la mujer y como el origen de la paternidad psicológica, pero la historia podría utilizarse también para explicar por qué los varones se han apropiado de esa capacidad única de la mujer y la han convertido en la capacidad de producir nacimientos políticos.

101. *Ibid.*, pp. 285-287.

nos erigen tres leyes después del parricidio. Una primera o de prohibición contra el parricidio (o asesinato del tótem, padre-substituido), que no requiere explicaciones ulteriores, el terrible hecho no debe volver a ocurrir. Una segunda ley que da iguales derecho a los hermanos. Ya me he referido varias veces a la crucial importancia que tiene esta ley en el contrato social, pero la igualdad de derechos es igualmente importante en el contrato sexual. El contrato sexual es señalado en la tercera ley que prohíbe el incesto o, en términos positivos, la que instituye la monogamia y un sistema de matrimonio ordenado. Freud utiliza el término «incesto» en este contexto para referirse a las relaciones sexuales dentro de un grupo social determinado, digamos la horda primitiva original o la familia patriarcal. La prohibición del incesto significa que los varones deben buscar sus esposas fuera de su grupo de pertenencia en virtud de la «descendencia de sangre». El uso de Freud de «incesto» es, de este modo, diferente del estrecho uso hoy típico (y eufemístico) que se refiere a las relaciones carnales entre padre e hija (violación) o entre hermanos de la misma familia. (En Gran Bretaña, por ejemplo, los grados de prohibición de matrimonio, que en el siglo pasado y a principios de este causaron controversia, fueron los de las hermanas de esposas muertas y dependían de un sentido mucho más amplio de «incesto» que ya ha dejado de tener importancia social.)

Freud realiza algunos comentarios bastante crípticos entorno a las leyes que se establecen a partir del pacto originario. Parte de que la ley concede iguales derechos a los hermanos «ignorando los deseos del padre. Su sentido radica en la necesidad de preservar permanentemente el nuevo orden establecido después de la muerte del padre». Esta ley marca la derrota del poder político absoluto del padre que hubiera deseado que su forma de gobernar continuara, ignorándose de este modo sus deseos. Según Freud las leyes contra el incesto y el parricidio son «dos prohibiciones que trabajan en dirección a lo que el padre asesinado hubiera deseado, ellas, digamos, perpetúan su voluntad».¹⁰² El padre, por supuesto, hubiera suscrito una ley prohibiendo el parricidio.

102. Freud, *Moses and Monotheism*, p. 153.

cidio —pero no habría objetado la exogamia, porque consolidaría su derecho sexual si bien planteándolo en otros términos. El padre primigenio no quería que ninguno de sus hijos tomara su lugar y tuviera acceso exclusivo e ilimitado a las mujeres. Cuando en la horda primitiva se da paso al matrimonio y al parentesco, el legado del padre, el derecho sexual, es compartido por igual entre todos los hermanos.

Freud escribe que los hermanos «renuncian al apasionado deseo de las madres y de las hermanas de la horda» y sostiene que «todos por igual renuncian a las mujeres que deseaban». Este es un modo muy confuso de exponer la cuestión. Los hermanos no renuncian a las mujeres, o en el mejor de los casos, sólo renuncian temporalmente, durante el período del matriarcado que sucede al parricidio; entonces los hermanos son homosexuales. El movimiento histórico hacia la «civilización» (la sociedad civil) tiene lugar con el establecimiento de relaciones heterosexuales universales y ordenadas. Cada uno de los hermanos se ha dado cuenta de la futilidad de desear tener todas las mujeres para sí mismo. Freud subraya que las rivalidades de los hermanos respecto de las mujeres que han tomado del padre amenazan con destruir la nueva organización fraterna. Por lo tanto, dice «no hay nada que los hermanos puedan hacer si desean vivir juntos más que erigir la prohibición del incesto... Así ellos salvan la organización que los hizo fuertes». ¹⁰³ Ninguno de los hermanos podrá ser un padre primigenio, pero no se sigue que ellos renuncien al derecho sexual patriarcal. En cambio, el derecho se extiende a todos los hermanos a través de la ley de la exogamia (parentesco). Es decir, los hermanos *hacen un contrato sexual*. Establecen una ley que confirme su derecho sexual masculino y que asegure que hay un acceso ordenado de cada hombre respecto de cada mujer. El derecho sexual patriarcal deja de ser el derecho de un hombre, el padre, y se convierte en un derecho «universal». La ley del derecho sexual del varón se extiende a todos los hombres a todos los miembros de la fraternidad.

En los relatos de los teóricos clásicos del contrato resulta

103. Freud, *Totem and Taboo*, p. 186.

difícil discernir el contrato sexual porque está *desplazado hacia el contrato de matrimonio*. La mayoría de los teóricos clásicos sostiene que matrimonio y familia son parte de la condición natural. Los hombres disfrutaban de la natural «superioridad de su sexo» y se supone que cuando las mujeres se convierten en esposas, lo hacen siempre con su consentimiento al contrato matrimonial, que las sitúa en la posición de sometimiento a sus maridos. «En el comienzo», en el estado de naturaleza, el «primer» esposo ejerció su derecho conyugal sobre su mujer y todos los demás esposos gozaron de este derecho político original en virtud de su naturaleza masculina. Un sistema de matrimonio ordenado —o ley de exogamia— existe en el estado de naturaleza, cada hombre tiene acceso a una mujer. La antinomia estado de naturaleza/sociedad civil de los textos clásicos *presupone*, así, el contrato sexual. Cuando se efectúa el paso de la condición natural a la sociedad civil, el matrimonio y la familia patriarcal son portados al nuevo orden civil. No hay necesidad de relatos clásicos del contrato que incluyan la explicación del contrato sexual. El contrato original que crea la sociedad civil (que envuelve tanto la esfera pública como la privada) implícitamente incorpora el contrato sexual. En estas historias, el matrimonio y la familia patriarcal aparecen como el fundamento natural y necesario de la vida civil. El fundamento natural ya existe (se presupone en el contrato sexual) de modo que no es necesario contar ninguna historia sobre los orígenes. No obstante, como Freud, Hobbes sostiene que la ley matrimonial se crea a través del pacto original; el estado de naturaleza de Hobbes no contiene «leyes matrimoniales». La lectura corriente de Hobbes y Freud no encuentra significación política en la génesis de la ley de matrimonio o ley de exogamia. Desde una perspectiva patriarcal, el derecho político es o bien derecho del padre o bien derecho civil (público). Las relaciones conyugales son presentadas como naturales y privadas y de este modo la ley del derecho sexual del varón y del contrato sexual desaparecen por completo.

Mi interpretación de las breves afirmaciones de Freud está respaldada por la historia conjetural extremadamente larga de los orígenes de la «cultura» de Lévi-Strauss. El momento del paso de la naturaleza a la cultura —sostiene— se produce me-

dante la institución de la prohibición del incesto o ley de exogamia. Esta ley tiene el único carácter de regla social que, como las leyes de la naturaleza, es universal. La prohibición del incesto señala línea divisoria entre naturaleza y cultura o civilización. La ley es el medio a través del cuál la naturaleza se trasciende. Una vez que la exogamia es la regla, los hombres deben encontrar a sus esposas fuera de su propio grupo social (o familia). Lévi-Strauss afirma que la ley de exogamia «instituye sobre la base única posible el libre acceso para cada individuo a las mujeres del grupo... todos los hombres están en igualdad de condiciones de competir por todas las mujeres». ¹⁰⁴ Ningún hombre puede acceder a su madre o a su hermana, pero puede acceder a la hermana de otro hombre y esto es así para todos los hombres. Cada hombre puede tener acceso sexual a una mujer y evitar la soltería, una de las dos grandes «calamidades sociales» (la otra es ser huérfano; Lévi-Strauss no menciona el destino de las mujeres solteras); todos los hombres pueden obtener una mujer (esposa), uno de los «bienes *par excellence*... sin el cual la vida es imposible, o al menos, se reduce a las peores formas de abyección». ¹⁰⁵ Señalé en el capítulo anterior que Lévi-Strauss ve el matrimonio como el arquetipo de intercambio, y ahora se ve claro por qué. El matrimonio, o el intercambio ordenado de mujeres, que da igual posibilidad de acceso sexual a todos los hombres, es el intercambio original que establece la cultura y la civilización. Una vez que la cultura ha sido creada, las mujeres cesan de ser «estimulantes naturales» y se convierten en signos de valor social. ¹⁰⁶ Lévi-Strauss pone el acento en que (como en el lenguaje) la ley de la exogamia crea lazos entre los hombres, se tornan cuñados, se constituyen y se afianzan los lazos comunitarios (fraternales).

Lévi-Strauss escribe que en el matrimonio la «mujer figura sólo como uno de los objetos de intercambio, no como una de las partes entre las que el intercambio tiene lugar». ¹⁰⁷ Las fe-

104. C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (ed. de Needham), Boston, Beacon Press, 1969 (ed. rev.), p. 42.

105. *Ibid.*, pp. 29, 481.

106. *Ibid.*, p. 62.

107. *Ibid.*, p. 115.

ministas que han utilizado la idea de Lévi-Strauss del «intercambio de mujeres» para relatar historias sobre los orígenes del patriarcado han pasado por alto un extraño aspecto de este intercambio. Ciertamente, en la narración de la creación de la prohibición del incesto (el pacto original), las mujeres son el objeto del contrato, el objeto de intercambio de palabras u otros significantes del acuerdo entre los hombres. Las mujeres no pueden participar porque su naturaleza les impide esta posibilidad. Una vez que se ha establecido un sistema ordenado de matrimonios, sin embargo, las mujeres no son meramente objetos de intercambio, las mujeres no son meramente signos de valor o propiedad que puede ser intercambiada como cualquier otra propiedad material. Las mujeres son parte del contrato de matrimonio. En la ceremonia tradicional de matrimonio, un varón (el padre) «entrega» a una mujer (la hija) a otro hombre, pero este «intercambio» no es el matrimonio, sino un acto preliminar al matrimonio. El matrimonio está constituido por un contrato *entre* un varón y una mujer.

Más aún, el «intercambio» que está incorporado en el matrimonio no es, en absoluto, como los intercambios de propiedades materiales, el matrimonio es una relación social a largo plazo entre los sexos en la que, a cambio de protección por parte del marido, la esposa le debe obediencia. Las narraciones clásicas del contrato original llevan a preguntar cómo las mujeres, que naturalmente carecen de las capacidades de los «individuos» para hacer contratos, siempre afectan contratos de matrimonio, y además, se sostiene que deben efectuar este contrato. La cuestión adquiere más relevancia en la narración conjetural de Lévi-Strauss en la que las mujeres quedan reducidas a la situación de propiedad y, como a los esclavos, meramente se las intercambia entre los amos ¿cómo, entonces, un ser de tal estatus puede pactar? Si las mujeres son puramente signos y objetos de intercambio no pueden tomar parte en el contrato, pero su incapacidad para participar crea un serio problema a la doctrina del contrato. La razón de que la mujer pacte en el contrato de matrimonio en las narraciones clásicas y de que deba hacerlo (una razón sobre la que haré con mayor detalle algunas observaciones en el cap. 6) es que si la libertad universal se presenta como el principio de la sociedad civil,

todos los individuos, incluyendo a las mujeres deben realizar contratos, nadie puede quedar afuera. En la sociedad civil la libertad individual se exhibe a través del contrato.

Freud y Lévi-Strauss se inscriben en la larga tradición de especulaciones teóricas sobre los orígenes de la sociedad humana, la civilización y la cultura. Pero, como sostuve en el cap. 2, no hay buenas razones para leer sus historias de los orígenes bajo ese prisma. Más bien, deberían ser leídas como historias de los orígenes de la sociedad civil, una forma histórica y cultural específica de un orden social. El matrimonio exógamo puede o no ser un relato universal de la vida social humana, pero su significado social no permanece inamovible a lo largo de la historia y de las culturas. En particular, el matrimonio y las alianzas de parentesco que se establecen a través del «intercambio de mujeres» ocupan un lugar muy diferente en las sociedades tradicionales, de las que Lévi-Strauss extrae copiosos datos etnográficos, del de la sociedad civil. La sociedades tradicionales se estructuran a partir de las relaciones de parentesco, pero el paso del estado de naturaleza —de la horda primitiva o de la naturaleza en el sentido de Lévi-Strauss— a la sociedad *civil* es un paso a un orden social en el que «el parentesco» es separado y reducido a su propia esfera de lo privado y reconstituido en tanto que familia moderna. La historia del contrato original relata la génesis de una sociedad que se estructura en dos esferas —aunque generalmente se nos cuenta sólo una mitad de la historia y por lo tanto oímos hablar sólo de la origen de la esfera «universal» pública.

Es necesario relatar la mitad desaparecida de la historia, descubrir el contrato sexual y los orígenes de la esfera privada para comprender al patriarcado moderno. Aún así, es muy difícil reconstruir la historia del contrato sexual sin perder de vista el hecho de que las dos esferas de la sociedad civil están a la vez y al mismo tiempo separadas e interrelacionadas de una manera muy compleja. Establecer que el contrato sexual y el contrato social —el contrato original— crean dos esferas pueden resultar seriamente confuso en tanto la formulación sugiere que el derecho patriarcal gobierna sólo el matrimonio o la esfera de lo privado. En los relatos clásicos el contrato sexual queda desplazado al contrato matrimonial, pero esto no

significa que la ley del derecho sexual masculino esté confinada a las relaciones maritales. El matrimonio es extremadamente importante, no menos porque la esfera privada se constituya en el matrimonio, sino porque el poder natural de los varones como «individuos» se extiende a todos los aspectos de la vida civil. La sociedad civil (como un todo) es patriarcal. Las mujeres están sometidas a los varones tanto en la esfera privada como en la pública; por cierto, el derecho patriarcal de los varones es el mayor soporte estructural que une ambas esferas en un todo social. El derecho de los hombres a acceder al cuerpo de las mujeres se ejerce en el mercado público tanto como en el matrimonio privado y el derecho patriarcal se ejerce sobre las mujeres y sus cuerpos de maneras diversas del acceso sexual directo, como mostraré cuando examina la conexión entre el contrato de matrimonio y el contrato (público) de empleo.

Una vez que el padre ha muerto políticamente y su poder patriarcal ha sido universalizado, esto es, distribuido entre todos los varones, el derecho político no está ya centrado en un par de manos ni en reconocerlo en tanto lo que es. Cuando los hermanos hacen el pacto originario dividen en dos dimensiones el derecho político que estaba unido en la figura del padre patriarcal. Crean una nueva forma de derecho civil para reemplazar el derecho paternal y transforman su legado de su derecho sexual en el patriarcado moderno, que incluye el contrato de matrimonio. El derecho patriarcal se extiende de modo ordenado a la fraternidad (todos los varones) y recibe expresión social legítima. Los individuos civiles forman una fraternidad porque están unidos por un vínculo *en tanto que varones*. Comparten el interés común de respaldar el contrato original que legitima su derecho masculino y les permite obtener los beneficios psicológicos y materiales de la sujeción de las mujeres.

La esfera civil adquiere su significado universal en oposición a la esfera privada de la sujeción natural y de las capacidades femeninas. El «individuo civil» se constituye dentro de la división sexual de la vida social creada a través del contrato original. El individuo civil y el reino público parecen universales sólo en relación y en oposición a la esfera privada, el fun-

damento natural de la vida civil. De modo similar, el significado de la libertad civil y la igualdad, aseguradas y distribuidas imparcialmente entre todos los «individuos» mediante la ley civil, se puede entender sólo en oposición a la sujeción natural (de las mujeres) en la esfera privada. La libertad y la igualdad aparecen como ideales universales, más que como atributos naturales de los varones (los hermanos) quienes crean el orden social que da extensión a los ideales mencionados, sólo porque la esfera civil es convencionalmente considerada la suya propia. Libertad, igualdad y fraternidad forman una trilogía revolucionaria porque la libertad y la igualdad son los atributos de la fraternidad que ejerce la ley del derecho sexual masculino. Qué mejor noción para conjurar que «fraternidad» y qué mejor conjuro que insistir en que la «fraternidad» es universal y nada más que una metáfora para la comunidad.

La idea de un patriarcado fraternal podría socavarse formulando una objeción: los hermanos no comparten un vínculo común, frecuentemente compiten, son hostiles unos con otros e inician guerras fratricidas. En el relato bíblico. Adán recibe el dominio sobre Eva y Caín asesina a Abel. McWilliams señala que la unidad fraternal siempre es temporal «la hostilidad entre los hermanos... es la regla lógica». ¹⁰⁸ Esto puede ser «lógico» cuando los hermanos de la familia buscan la aprobación del padre o esperan heredar su poder, pero en la sociedad civil, el «principio masculino» opera sobre una nueva base. Los hermanos establecen el contrato original y se transforman en individuos civiles, cuyas relaciones fraternales se ejercen entre iguales. Tanto en la esfera pública como en la privada del orden civil, la competencia ya no es más una rivalidad personal entre parientes (hermanos) que puede llevar al asesinato, sino que es instituida socialmente en tanto que concesión impersonal de intereses en la competencia del mercado y de mujeres para el matrimonio. La competencia en el (mercado) público se regula por leyes del Estado y la competencia por las esposas se regula mediante las leyes del matrimonio y las normas sociales. Más aún, en la competencia sexual masculina, a dife-

108. McWilliams, *Idea of Fraternity in America*, p. 16.

rencia de la competencia en el mercado, *todos los miembros de la fraternidad pueden ganar un premio*. La mayoría de los hombres son esposos, pero esto no es el único medio en que los miembros de la fraternidad pueden ejercer su derecho masculino.

Aún más, el contrato de matrimonio en el mejor lugar para ilustrar cómo el derecho político patriarcal se renueva constantemente y se reafirma a través de los contratos efectivos en la vida cotidiana. El matrimonio es una relación de la que todo el mundo sabe algo y casi todas nosotras sabemos mucho, aunque lo que las mujeres saben del matrimonio y lo que saben los varones es, con frecuencia, y por buenas razones, hartamente diferente. El contrato sexual se hace una sola vez, pero se repite día a día en la medida en que cada hombre hace su propio y «original» contrato de matrimonio. En forma individual, cada hombre recibe una buena parte de su herencia patriarcal a través del contrato de matrimonio. Ecos de la escena primigenia y del contrato de esclavitud resuenan entorno al contrato de matrimonio. Cuando una mujer se convierte en «esposa» su marido obtiene el derecho de acceso sexual a su cuerpo (alguna vez denominado «derecho conyugal» en el lenguaje legal) y ella sus labores de ama de casa. En el próximo capítulo me detendré en la construcción mutuamente interdependiente de «esposa» como «ama de casa» y de «esposo» como «trabajador» y la relación entre contrato matrimonial y contrato de trabajo. Las relaciones conyugales son parte de la división sexual del trabajo y de las estructuras de subordinación que se extienden de la privacidad del hogar a la arena pública del mercado capitalista.

ESPOSAS, ESCLAVOS Y ESCLAVOS ASALARIADOS

La narración del contrato sexual es fundamental para comprender el patriarcado moderno, pero el mundo en el que los teóricos del contrato clásico narraron sus historias era diferente en muchos sentidos al mundo social que habitamos hoy. Cuando el 1778 murió Rousseau, la producción económica aún no estaba completamente separada del hogar, el mercado capitalista estaba aún formándose como esfera de actividad independiente y la familia incluía esclavos, aprendices y sirvientes así como un amo, su esposa y los hijos. A primera vista, la familia patriarcal moderna de los teóricos clásicos del contrato puede parecer indistinguible de su forma pre-moderna o de la familia en el patriarcalismo de Filmer ya que sus habitantes son los mismos. El cambio crucial que se ha operado es que la familia moderna se origina en un contrato y no en el poder procreador del padre. El amo civil de la familia obtiene derecho sobre su esposa gracias a un contrato, sobre su sirviente también contractualmente y de acuerdo con algunos de los teóricos clásicos del contrato y defensores de la esclavitud estadounidense, obtenía del mismo modo su derecho sobre el esclavo. La «familia» en el sentido de que usamos el término hoy, emerge sólo tras un largo proceso de desarrollo histórico. Las muchas figuras que poblaban la familia de los siglos XVII y XVIII desapa-

recen gradualmente hasta que la pareja de esposo y esposa toman el centro de la escena y el contrato de matrimonio se torna constitutivo de las relaciones domésticas.

El viejo contrato doméstico entre el amo y el esclavo (civil) y el amo o su sirviente eran contratos de trabajo. Esclavos y sirvientes trabajaban en beneficio de sus amos. El contrato de matrimonio también es un tipo de contrato de trabajo. Ser esposa conlleva ser ama de casa, es decir, que una esposa es alguien que trabaja para su esposo en el hogar marital. Pero ¿qué tipo de trabajador es un ama de casa? ¿En qué se asemeja o difiere el contrato de trabajo conyugal de cualesquiera otro contrato de trabajo doméstico? ¿Qué modo de subordinación implica ser ama de casa? ¿Cuál es el significado de hecho de que sólo las mujeres sean amas de casa? Durante los tres últimos siglos las feministas han comparado a las esposas con los esclavos o con los sirvientes y la comparación predominante hoy día es con los trabajadores. Pero ninguna de estas comparaciones, tomadas en forma individual, sirve plenamente para captar el significado de la sujeción patriarcal.

Generalmente, las discusiones feministas no consideran las similitudes y las diferencias entre esclavos, sirvientes y trabajadores o si la sujeción de las esposas podría arrojar alguna luz sobre otras formas de subordinación. Tampoco es el caso de que los esclavos civiles, los sirvientes, los trabajadores y las amas de casa se constituyan todos mediante contrato dándole mucho peso. A falta de conocimientos sobre la historia del contrato sexual, la clasificación de los contratos en, por ejemplo, conyugal o entre un amo y su sirviente puede parecer, por cierto, arbitraria. Consideremos la siguiente definición de *A Treatise on Law and Domestic Relations* publicado en EEUU en 1874: «un amo es alguien que tiene autoridad legal sobre otro, la persona sobre la que puede ejercer tal autoridad con pleno derecho es su sirviente». Un esclavo civil, una esposa o un trabajador son «sirvientes» de acuerdo con esta definición. El volumen incluye una discusión extensa sobre las «incapacidades» de las esposas bajo cobertura que parece no dejar dudas de que la esposa es un «sirviente» de su marido. Aun así, no se la clasifica como tal. Esposos y esposas se toman en consideración en forma separada de amos y sirvientes. El au-

tor subraya, inocentemente, que «la relación de amo y sirviente presupone dos partes que están en pie de desigualdad en sus tratos mutuos y aún así no lo están naturalmente, como otras relaciones domésticas... Esta relación es, en teoría, hostil al espíritu de las instituciones libres».¹

«Las instituciones libres» suponen que las partes son iguales una respecto de la otra. Las relaciones domésticas de amo-esclavo y amo-sirvientes, relaciones entre no-iguales, han cedido su lugar a la relación entre capitalista o empresario y el obrero asalariado o trabajador. La producción pasa de las familias a las empresas capitalistas y los trabajadores domésticos varones se convierten en obreros. Los trabajadores asalariados están ahora en posición de igualdad civil con los empresarios en el reino público del mercado capitalista. Un ama de casa permanece en la esfera privada doméstica pero las relaciones de la vida doméstica son «naturalmente» desiguales y de modo que no pueden desvirtuar la igualdad universal del mundo público. El contrato de matrimonio es el único ejemplo que queda de contrato de trabajo doméstico, y por tanto la relación conyugal fácilmente puede considerarse un remanente del orden doméstico pre-moderno, una reliquia feudal, o un aspecto del viejo mundo del estatus que aún no ha sido transformado en contrato. Las feministas por un lado, algunas veces, pintan a la esposa contemporánea como un siervo y sostienen que la familia es una institución «cuasi-feudal».² Por otro lado, los socialistas rechazan la afirmación de que el obrero es un trabajador libre y sostienen que el «el trabajo no-libre no es una reliquia feudal sino un aspecto esencial de las relaciones del capitalismo». Entonces, ¿cómo pueden caracterizarse las relaciones capitalistas? Un escritor afirma que en el capitalismo «las relaciones de estatus son un modo de lograr relaciones contractuales».³ Si una esposa se parece a un siervo, esto no se debe a la relación feu-

1. J. Schouler, *A Treatise on the Law of Domestic Relations*, Boston, Little Brown & Co., 1874 (2.^a ed.), Parte IV, cap. I, p. 599.

2. M. Eichler, *The Double Standard*, Londres, Croom Helm, 1980, pp. 106-107.

3. P. Corrigan, «Feudal Relics of Capitalist Monuments: Notes on the Sociology of Unfree Labour», *Sociology*, 11.3 (1977), pp. 438-449. Ver también R.K. Aufhauser, «Slavery and Scientific Management», *Journal of Economic History*, 33.4 (1973), pp. 811-824.

dal que aún subsiste, tampoco el contrato de trabajo descansa en las relaciones de estatus. El matrimonio moderno y el empleo son contractuales, pero ello no significa que, sustancialmente, todo semejanza con formas más arcaicas (no-libres) de estatus hayan desaparecido. El contrato es el medio específicamente moderno de crear relaciones de subordinación, pero, como la subordinación civil se origina en el contrato, se la presenta como libertad. Los argumentos basados en reliquias feudales y en el estatus dejan de lado las comparaciones y oposiciones que crea el contrato original. Las relaciones contractuales no obtienen su significado de las del viejo mundo sino en contraste con las relaciones de la esfera privada.

Las relaciones domésticas privadas también se originan en un contrato, —pero el significado del contrato de matrimonio, un contrato entre un varón y una mujer, es muy diferente del significado de los contratos entre varones en la esfera pública. El contrato de matrimonio refleja el ordenamiento patriarcal de la naturaleza, incorporado en el contrato original. La división sexual del trabajo se constituye a través del contrato de matrimonio. En el estado de naturaleza Hobbes, cuando el individuo varón conquista a (pacta con) un individuo mujer se convierte en su amo sexual y ella se convierte en su sirviente. La narración conjetural de Rousseau sobre el desarrollo de la sociedad civil informa de cómo las mujeres deben «atender la choza» y en *La nueva Eloísa*, Julia dirige las tareas domésticas diarias en Clarens. Esta narración ha sido contada de nuevo recientemente, esta vez a modo de ciencia por los sociobiólogos. La narración de E.O. Wilson de la génesis de la división contemporánea sexual del trabajo en los estadios más tempranos de la humanidad tiende a revelar que la división es una parte necesaria de la existencia humana. La narración comienza con el hecho de que, como otros primates grandes, los seres humanos se reproducen con lentitud:

Las madres llevan los fetos por nueve meses y después deben ocuparse de los infantes y los niños que necesitan leche a intervalos frecuentes a lo largo de todo el día. Es una ventaja para las mujeres de los cazadores asegurarse la alianza del hombre que contribuirá con la carne y los escondites mientras

comparte la labor de la crianza de los niños. Es para el beneficio mutuo de cada hombre obtener derechos sexuales sobre las mujeres y monopolizar su productividad económica.⁴

Esto significa que la ciencia revela que nuestra vida social es como si estuviera basada en un contrato sexual que establece tanto el acceso ordenado a las mujeres como una división del trabajo en la que las mujeres quedan subordinadas a los varones.

En la interpretación de Zilboorg de la primera escena, las mujeres se convierten en esclavas sexuales y económicas en la familia. El socialista cooperativo William Thompson proporciona una similar historia conjetural del origen del matrimonio. Sostiene que «en un comienzo» la mayor fuerza de los varones ayudados por el ingenio les permitió esclavizar a las mujeres. Los varones convirtieron a las mujeres en meras trabajadoras excepto por el hecho de que dependían de ellas para satisfacer sus deseos sexuales. Si los varones no tuvieran deseos sexuales o si la propagación de la especie no dependiera de la intervención del varón en una forma que proporciona también gratificación sexual, no habría necesidad para la institución en la que «cada varón esclaviza a una mujer en su aposento y lo denomina un *contrato*». Las mujeres «son distribuidas entre los varones... un débil siempre se une y somete a un fuerte».⁵ En las postrimerías del siglo XIX, John Stuart Mill presenta un argumento similar «desde los albores de la sociedad humana, cada mujer (poseyendo el valor que los hombres le confieren, unido a su fuerza muscular inferior) se encontraba atada a algún varón... [el matrimonio] es un estado primitivo de esclavitud de por vida... no ha perdido el estigma de su brutal origen».⁶

Hasta bien avanzado el siglo XIX, la posición legal y civil de la esposa se asemejaba a la del esclavo. Bajo la doctrina de la ley común de cobertura, una esposa, como un esclavo, estaba cívicamente muerta. Un esclavo no tenía existencia legal sepa-

4. Citado en R. Scruton, *Sexual Desire: A moral Philosophy of the Erotic*, Nueva York, The Free Press, 1986, p. 186.

5. W. Thompson, *Appeal of the One Half...*, Nueva York, Source Book Press, 1970, pp. 54-55.

6. J.S. Mill, «The Subjection of Women», en *Essays on Sex Equality* (ed. de A.S. Rossi), Chicago, University of Chicago Press, 1970, p. 130.

rada de su amo y un esposo y una esposa eran «una persona», la persona del marido. Las mujeres de la clase media y alta eran capaces de eludir el pleno ejercicio de la ficción legal de la unidad matrimonial mediante la ley de equidad, utilizando argucias tales como contratos prematrimoniales y de fianza.⁷ Pero tales excepciones (comparando: no todos los amos de esclavos usaban su poder plenamente) no mitigan la fuerza de la institución de cobertura como recuerdo de los términos de la relación conyugal establecida mediante (el relato del) contrato original. Sir Henry Maine expresa en *Ancient Law*:

No se cómo la naturaleza y el modo de operar de la antigua *Patria Potestas* puede traerse tan vivadamente ante la mente, como si se reflejaran las prerrogativas del marido en la Ley Común Inglesa pura, reafirmando la rigurosa consistencia por la que la sujeción legal de la esposa es completa.⁸

El Acta de Propiedad de la mujer casada de Gran Bretaña (en 1882) —que había sido precedida por el Acta de 1840 en algunos estados norteamericanos— fue uno de los hitos en la batalla por acabar con la cobertura y obtener el reconocimiento de las mujeres casadas como individuos civiles. Pero sólo fue un hito y algunas reformas decisivas en la situación legal de las esposas son tan recientes que la mayoría de nosotras lleva aún las marcas de sujeción, por ejemplo, se nos conoce por el apellido de nuestros maridos.

La comparación de las mujeres y esposas con los esclavos fue frecuente a partir de las postrimerías del siglo XVII en adelante. En el capítulo anterior cité a Mary Astell quien afirma que a diferencia de los hombres que nacían libres, las mujeres nacían esclavas, en el siglo XVIII muchos novelistas hacen afirmaciones similares. Por ejemplo en *Roxana* de Daniel Defoe (publicado en 1724), la heroína afirmaba que creía que «había nacido libre y... podrá disfrutar de la libertad tanto como lo hacía un varón». Y continúa que «la naturaleza misma del con-

7. Ver N. Basch, «Invisible Women: the legal Fiction of Marital Unity in the Nineteenth Century America», *Feminist Studies*, 5.2 (1979), pp. 346-366.

8. Sir H. Maine, *Ancient Law*, Londres, J.M. Dent e hijos, 1972, pp. 93-94.

trato de matrimonio no era, en pocas palabras, nada más que una entrega de la Libertad, el Estado, la Autoridad y todo a un hombre, y la mujer, después de todo, no era nada más que una mera mujer, es decir, una esclava». ⁹ La comparación de esposas y esclavos tiene sus ecos en los movimientos de mujeres en el siglo XIX. Las mujeres se destacaron en los movimientos abolicionistas y rápidamente hicieron la conexión entre su propia situación como esposas y la de los esclavos. John Stuart Mill en *La Sujeción de la Mujer* escribe que «ya no quedan más esclavos legales que las amas de casa». ¹⁰ Un año más tarde, en 1870, la feminista estadounidense Laura Curtis declaraba:

La esclavitud no ha sido abolida aún en los Estados Unidos... Fue un día de gloria para la República cuando se liberó de la vergüenza de la esclavitud de los negros... Será un día aún más glorioso para los anales de la República cuando se declare injusta la esclavitud del sexo y se libere de ella a millones de mujeres. ¹¹

Ser esclavo o esposa era, digamos, estar en una perpetua minoría de edad de la que las esposas no han podido aún despojarse. Los esclavos adultos eran llamados «muchachos» y las mujeres adultas casadas eran denominadas —y aún lo son— «muchachas». Como convenía a seres cívicamente muertos, los esclavos al nacer recibían el nombre de sus amos (los sirvientes también recibían el nombre de sus amos si el que tenía era considerado «inconveniente», «María» era muy común). Cuando una mujer se casa su situación era/es singularizada por el «señora». Una esposa queda incluida bajo el apellido del esposo y, aún hoy se la suele llamar [en los Estados Unidos] «la Sra. de John Smith». Elizabeth Cady Stanton, la gran sufragista norteamericana se negó a que su apellido «Cady» fuera reemplazado cuando se casó con Henry Staton y en 1847 escribió que objetaba seriamente ser «llamada Sra. de Henry». Pregunten a nuestros hermanos de color si hay algún

9. D. Defoe, *Roxana*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, p. 187.

10. Mill, art. cit., p. 217.

11. L.C. Buliard, «The Slave Women of America», en W.L. O'Neill, *The Women Movement: Feminism in the United States and England*, Londres, George Allen & Unwin, 1969, pp. 119, 121.

problema respecto de los nombres. ¿Por qué un esclavo no tiene nombre a menos que tenga el de su amo?¹² Bajo la cobertura, una esposa es obligada a vivir donde el marido ordene, sus ingresos le pertenecen a su marido y sus hijos son también propiedad del marido, tal como los hijos de la esclava son del amo. Pero, quizá, la ilustración más gráfica de la continuidad entre esclavitud y matrimonio sea la de que en Inglaterra, las esposas —como recuerda Thomas Hardy en *The Mayor of Casterbridge*— podrían ser vendidas en subasta pública.

Samuel Menefee presenta una lista de 387 casos registrados en venta de esposas, comenzando con una referencia aislada en 1073 y luego en forma regular desde 1553 hasta el siglo XX. Sostiene que la venta de esclavos y la venta de esposas existió en forma independiente, la abolición de la esclavitud no afectó el tráfico de esposas. Las esposas, de todos modos, eran bastante más baratas que los esclavos, e incluso más baratas que los cadáveres.¹³ La esposa, generalmente, era expuesta en subasta con un collar alrededor del cuello (la creencia popular parece haber sido que la venta era válida sólo si el collar estaba correctamente puesto), algunas veces el aro rodeaba la cintura o la muñeca y hasta se lo decoraba con una cinta «quizá para disminuir la humillación del símbolo».¹⁴ Halters, como Menefee, señala que eran parte de las ventas de ganado pero se puede especular que su simbolismo va aún más lejos. El ganado es conducido por hombres con látigos, de modo que el aro puede haber simbolizado también la relación del esclavo y del látigo del amo. La conclusión de Menefee acerca de la venta de esposas es que:

[...] la venta de la esposa alivia la fricción social, y brinda una solución a numerosos problemas matrimoniales de divorcio y subsistencia. Basado en mecanismos de mercado bien conocidos, con muchos paralelos simbólicos, la venta de esposas

12. Citado en E. Griffith, *In her Own Right: The life of Elizabeth Cady Stanton*, Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1984, p. xx.

13. S.P. Menefee, *Wives for Sale: An Ethnographic Study of British Popular Divorce*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 160, tabla 3; p. 167, tabla 5; en el apéndice se presenta la lista de los casos de venta de esposas.

14. *Ibid.*, p. 88.

representa una solución social, tradicional y conservadora a los dilemas que enfrentan los individuos, regulando las tensiones de la trama social y reduciendo al mínimo las presiones sobre el *status quo* de la comunidad.¹⁵

La venta de esposas evita que el marido la mantenga junto con los niños y el comprador «puede asegurarse contra una acción de *con. crim.*» es decir, conversación criminal.¹⁶ Si la esposa cometió adulterio, la venta permitiría al amante evitar acción legal bajo la ley de conversación criminal. La ley se basa en el supuesto de que la esposa es (como) una propiedad; un marido puede demandar a otro hombre por daños de restitución —por daños a su propiedad— si su esposa comete adulterio. Un caso exitoso se presentó en Dublín hace poco tiempo, en 1979.¹⁷ Sin duda la venta de la esposa brindó una solución inusual al fracaso del matrimonio a falta de divorcio. Pero, ¿por qué la solución tomó esta forma? Menefee no dice nada respecto del significado de la institución de la venta de esposas, que no toca la estructura de las relaciones maritales y la sujeción de las esposas y sólo considera las implicaciones de la operación según la ley de derecho sexual masculino.

Los esclavistas estadounidenses vendían a sus esclavos, no a sus esposas. No obstante, la figura de la esposa del esclavista era un símbolo peculiarmente dramático del derecho patriarcal sobre otras esposas (blancas) de ese período. Como esposo, el esclavista tenía derecho a acceder sexualmente a su esposa, pero como amo también tenía acceso sexual a todas sus esclavas. Mary Chestnut, esposa del propietario de una plantación, en 1861 escribe en su diario que «La señora Stowe (la autora de *La cabaña del tío Tom*) no vio el punto más oscuro ya que hace a Legree soltero».¹⁸ El esposo, amo de esclavos, era el «único padre de una "familia de blancos y negros" y el protector de esa familia».¹⁹ El

15. *Ibid.*, pp. 209-210.

16. *Ibid.*, p. 66.

17. Informe, *New Statesman* (2 mayo 1980).

18. Citado por E.D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Vintage Books, 1976, p. 427. Ver también A. Rich, «Disloyal to Civilization», en *On Lies, Secrets and Silence*, Londres, Virago Press, 1980.

19. Genovese, *op. cit.*, p. 483.

término «familia» es maravillosamente ambiguo en este pasaje. En 1800, Thomas Jefferson compiló un «censo de mi familia» en el que incluyó a sus esclavos.²⁰ Pero el término «familia» en Jefferson (en uno de los sentidos del término) resulta de su matrimonio de su larga unión con su esclava Sally Hemings, que era hermanastra de su mujer. En un brillante estudio, *Roll, Jordan, Roll*, Eugene Genovese señala que los amos estaban particularmente preocupados de si los esclavos golpeaban a sus esposas aún cuando ellos mismos podían tomarlas y golpearlas impunemente; el amo «no lo tomaba en cuenta si era él el que las desnudaba y les daba de latigazos hasta hacerlas sangrar».²¹

En Gran Bretaña, en el mismo período, estaba extendida la creencia de que el esposo tenía derecho a castigar físicamente a su esposa si no utilizaba una vara más gruesa que su pulgar. Las feministas del siglo XIX, como las de hoy, se preocuparon mucho respecto de los malos tratos infringidos por los maridos a sus esposas. Frances Power Cobbe publicó en 1878 un artículo muy influyente «Wife Torture in England» y en un discurso ante la Cámara de los Comunes en respaldo al derecho al voto de la mujer, en el debate por la Segunda Reforma, John Stuart Mill dijo «me gustaría hacer un Informe ante esta Cámara del gran número de mujeres que anualmente son golpeadas hasta la muerte, pateadas hasta la muerte o castigadas hasta la muerte por sus protectores varones».²² Un esposo era propietario de la persona de su esposa y un hombre era propietario pleno y amo sólo si podía hacer lo que quisiera con lo que era suyo.

El derecho de hacer lo que quisiera era sancionado *de jure* por la categoría legal de «derecho conyugal». Aún hoy, la comparación entre esclavitud y matrimonio es relevante en algún aspecto, en aquellos Estados de Estados Unidos y Australia así como de Gran Bretaña donde la ley no sanciona la violación marital.

20. Ver F.M. Brodie, *Thomas Jefferson: An Intimate History*, Nueva York, W.W. Norton y Co., 1974, p. 358. He seguido el (controvertido) argumento de Brodie respecto de la «familia negra» de Jefferson.

21. Genovese, *op. cit.*, *id.*

22. Reeditado en S.G. Bell y K. Offen (eds.), *Women, Family & Freedom: The Debate in Documents*, Stanford, Stanford University Press, 1983, vol. I, p. 487; ver también Mill, *art. cit.*, p. 163. El artículo de Cobbe apareció en *The Contemporary Review* (1878).

Lord Hale establece en *The History of the Pleas of the Crown* que en el siglo XVIII «el esposo no podía ser considerado culpable de violación concretada por él mismo a su esposa legal dado que su consentimiento matrimonial mutuo constituía un contrato por el que la esposa daba acceso a su marido al cuerpo de ella y no podía retractarse». ²³ Hasta 1884, en Gran Bretaña, una esposa podía ser encarcelada por rehusarse a los derechos conyugales del marido y hasta 1891 se permitía a los esposos mantener cautivas a sus esposas en el domicilio conyugal a fin de obtener tales derechos. El contrato de matrimonio a este respecto es un contrato de acciones específicas. Rousseau advierte a Sofía que cuando sea la esposa de Emilio se asegurará su imperio y «reinará mediante el amor», si raciona el acceso de Emilio a su cuerpo y así se convierte enpreciada. Debe ser modesta, no caprichosa de modo que Emilio pueda «honrar la castidad de su esposa sin tener que quejarse de su frialdad». ²⁴ Pero, es difícil ver cuál es el punto relevante del consejo: sólo Emilio puede decidir si el acceso a su mujer será «racionado». El derecho conyugal del esposo es el más claro ejemplo en que el origen moderno del derecho político como derecho sexual se traduce mediante el contrato de matrimonio en el derecho de cada miembro de la fraternidad en la vida cotidiana.

La negación de la integridad física de las esposas es una de las mayores razones por las que Thompson denomina el matrimonio «el código de la esclavitud-blanca». Implícitamente sugiere que sin el contrato sexual, los varones no hubieran entrado en el contrato social y creado el Estado; el dominio conyugal de los varones parece «la compensación por su propia cobarde sumisión en casi todo a las cadenas del poder político». ²⁵ John Stuart Mill llegó a sostener que las esposas estaban en peores condiciones que las esclavas:

Ningún esclavo es esclavo en la misma medida y en más pleno sentido de la palabra que una esposa... cualesquiera sea

23. Sir H. Hale, *The History of the Pleas of the Crow*, Londres, Sollom Emlyn, 1778, vol. 1, cap. LVIII, p. 628.

24. J.-J. Rousseau, *Emile* (trad. de A. Bloom), Nueva York, Basic Books, 1979, p. 478.

25. Thompson, *op. cit.*, p. 65.

la brutalidad o tiranía de las cadenas a las que desafortunadamente esté atada —aunque sepa que su esposo la odia—... él puede reclamarla y forzarla a las más bajas degradaciones del ser humano, que es convertido en instrumento de una función animal contraria a sus inclinaciones.²⁶

Casi al mismo tiempo, en los Estados Unidos, Elizabeth Cady Stanton afirmaba que la «sociedad tal como está organizada hoy, bajo el poder del varón, es una gran violación a la totalidad de las mujeres».^{27*}

En la mayoría de las jurisdicciones legales, a pesar de las recientes reformas, los esposos poseen propiedad sexual en la persona de sus esposas. Lamentablemente, la comparación de las esposas con los esclavos no es así completamente redundante. La comparación no puede llevarse más allá aunque en estadios anteriores al resurgimiento de los movimientos de mujeres, el argumento fuera habitual en términos de que la esposa era un esclavo. Una de las razones que respalda esta caracterización es la de que la esposa que trabaja a tiempo completo en el hogar conyugal no recibe paga. Las esposas son amas de casa y las amas de casa son como esclavos, sólo reciben subsistencia (protección) a cambio de sus labores; Sheila Cronan se pregunta si «esto no constituye esclavitud».²⁸ Su yuxtaposición de una descripción del código de esclavos en Alabama en 1852 y la descripción de las obligaciones de la esposa en 1972, no muestra —como ella sostiene— que la esposa es una esclava. Las esposas no están muertas cívicamente como lo estuvieron sino que ahora, en muchos aspectos, son jurídicamente libres e iguales, hemos ganado la ciudadanía: una ciudadanía jurídicamente libre e igual no puede ser considerada esclavitud real (lo que no quiere decir que, en algunos casos, sus condiciones de trabajo no puedan asemejarse a las de la esclavitud). A lo sumo, un ciudadano puede contratar a fin

26. Mill, art. cit., pp. 159-160.

27. Citado en Griffith, *op. cit.*, p. 140.

* El término utilizado es *womanhood*, que sugiere «humanidad femenina» —«mujeridad», si se nos permite—, como opuesto a *manhood* («humanidad») pero que contiene *man* («varón»), subrayándose así el aspecto masculino. (*N. de la T.*)

28. S. Cronan, «Marriage», en *Radical Feminism* (ed. de A. Koedt, E. Levine, A. Rapone), Nueva York, Quadrangle, 1973, p. 217.

de convertirse en esclavo civil. Quizá la esposa se asemeje a un esclavo civil. El contrato de matrimonio, en principio, puede durar toda la vida y el contrato del esclavo civil también.

La dificultad con esta analogía es que el contrato de esclavitud civil es una extensión del contrato de empleo y un esclavo civil es una clase especial de trabajador asalariado. Una esposa, como las feministas han enfatizado continuamente, no recibe salario por su labor, no está empleada. Además el empleo es parte del mundo civil público y el trabajo de una esposa se produce en el hogar que es privado. Quizá, pues, a pesar de que una esposa no recibe salario se parece más a un sirviente que también es un trabajador doméstico. Ahora, una esposa es, por lo general, el único miembros adulto de la familia además del varón, o si hay otros, relegan también en ella sus labores.

Antes, la posición de la mujer en la familia del amo no era nunca comparable a la de los otros subordinados. La esposa de un esclavista estadounidense, por ejemplo, tenía sus propias atribuciones sobre los esclavos (pero una mujer casada no tenía poder de manumisión) aún cuando estuviera también sometida a su esposo. La caracterización más adecuada de la posición de la esposa era la que constituía el primer esclavo del amo, o más frecuentemente, como muchas de las primeras feministas repitieron, una esposa era, simplemente, el primer sirviente del amo de la casa. Mary Astell señaló en un comentario que la mujer no «tiene ninguna razón para estar contenta de convertirse en esposa, o manifestar alguna preferencia cuando se convierte en el primer sirviente del varón».²⁹ Lady Chudleigh resume, prolijamente, en 1703 lo dicho:

Esposa y sirviente son lo mismo
Sólo difieren en el nombre.³⁰

Pocos años después, Daniel Defoe afirmaba que «no creía que debiera considerarse el estado de matrimonio como el de

29. M. Astell, *Some Reflections upon Marriage*, Nueva York, Source Book Press, 1970, p. 88.

30. Lady Chudleigh, «To the Ladies», en *The Whole Duty of a Woman; Female Writers in the seventeenth Century England* (ed. A. Goreau), Nueva York, The Dial Press, 1985, p. 273.

los aprendices que se incorporan a la familia, y que la esposa ~~tu~~ ^{fuera} que ser usada como el sirviente más importante de la casa». ³¹ Y en 1792, en *Vindicación de los derechos de la mujer*, Mary Wollstonecraft criticaba la afirmación patriarcal de que la mujer «había sido creada meramente para gratificar el apetito del varón, o para ser su sirvienta más importante, que le proveyera sus comidas y atendiera su ropa blanca». ³² A fines del siglo XIX, Thorstein Veblen denominó a la esposa «el mayordomo principal de la casa». ³³

No obstante, hay una diferencia de fundamental importancia entre las esposas y otro tipo de trabajadores. Sólo las *mujeres* pueden ser esposas y brindar «servicios domésticos» aun cuando todos los amos reclamen «servicios» de sus subordinados. Como Genovese deja claro, muchos de los dueños de esclavos deseaban no sólo ser amos sino ser buenos amos, el ideal prevaleciente de un buen amo era el de proteger a sus esclavos y satisfacer ciertas responsabilidades respecto de ellos. El ideal para los esclavos era que mostrasen su gratitud y prestasen servicio fiel, requisitos, por supuesto, imposibles de demandar a un pedazo de propiedad. ³⁴ Y un «servicio fiel» es precisamente lo que todos los amos desean, incluyendo los esposos. El documento que mi difunto suegro firmó en 1918, a los catorce años, para convertirse en aprendiz de tipógrafo, incluía cláusulas que lo obligaban a «servir fiel y auténticamente a su amo, guardar sus secretos y obedecer voluntariamente sus órdenes conforme a la ley». El contenido específico de este «servicio fiel» es el que demanda un esposo aunque esté determinado no sólo en el contrato de matrimonio sino «fundamentado en la naturaleza» que da lugar al contrato sexual y a la división sexual del trabajo. La provisión de «trabajo doméstico» es parte del significado patriarcal de la feminidad, de lo que es ser mujer.

31. D. Defoe, *Conjugal Lewdness or Matrimonial Whoredom. A Treatise concerning the Use and Abuse of Marriage Bed*, Gaisville, Florida Scholar's Facsimilies and Reprints, 1967 (originalmente publicado en 1727), p. 26.

32. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (ed. C. Poston), Nueva York, W.W. Norton & Co., 1975 (1792), p. 40.

33. T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York, The Modern Library, 1934, p. 182.

34. Genovese, *op. cit.*, especialmente pp. 70-86, 123-149.

En 1862, un comentario sobre el problema del «excedente de mujeres» en Gran Bretaña, afirmaba que las sirvientas no eran parte del problema:

No son en sentido alguno redundantes... ellas ejecutan una función muy importante e indispensable en la vida social, no siguen una independencia obligatoria y consecuentemente, debido a su sexo una carrera antinatural —por el contrario, se relacionan con otros y se conectan con otras existencias a las que embellecen, hacen más llevadera y sirven. En una palabra, colman lo que es esencial al ser de la mujer: el varón las *protege* y ellas *lo sirven*.³⁵

Leonore Davidoff ha mostrado cómo los lazos familiares frecuentemente conllevan servicios domésticos para las mujeres: «la parienta mujer puede ser usada, y lo fue, como sirvienta doméstico sin sueldo». Los miembros femeninos de la familia y el servicio doméstico se identifican estrechamente de modo que aunque los sirvientes que viven en la casa puedan tener contratos de un año, los salarios que se les pagan suelen ser vistos como una extensión de la cama y la comida o de la protección y «legalmente el pago de salario debe ser explicitado en el contrato, en caso contrario, podía presumirse que el servicio era prestado voluntariamente». Hacia mediados del siglo XIX, el servicio doméstico llega a ser predominantemente un trabajo de mujeres. Significativamente una esposa no podía hacer servicio doméstico a menos que hubiera obtenido permiso de su marido, ya que éste tenía derecho sobre sus servicios. Si el empleador no obtenía el permiso del marido «se lo podía demandar por “pérdida de servicios” exactamente del mismo modo que un empleador podía ser demandado por seducir a un sirviente. En pocas palabras, una mujer no podía servir a dos amos».³⁶

Hasta hace muy poco tiempo, la ley de «consorcio» confirmaba que una esposa debía permanecer respecto de su marido como un sirviente respecto de su amo. Si la esposa resultaba

35. Citado en P. Hollis, *Women in Public 1850-1900: Documents of the Victorian Women's Movement*, Londres, Allen & Unwin, 1979, p. 12.

36. L. Davidoff, «Mastered for life: Servant and wife in Victorian and Edwardian England», *Journal of Social History*, 7 (1974), pp. 410-411, 420.

ofendida por negligencia de una tercera parte, el marido podía demandarlo por pérdida del consorcio que «además del trabajo del hogar y el cuidado de los niños... supone amor, afecto, compañía, sociabilidad y servicios sexuales».³⁷ La pérdida, por daño grave de la capacidad de trabajo de la mujer, que como esposa debía realizar en el hogar se veía bajo el mismo prisma que en el caso de un sirviente que, necesariamente, también influye en el amo. Esta ley no fue abolida en Gran Bretaña o en el estado de New South Wales en Australia hasta la década de los ochenta. En EEUU sólo una pequeña minoría de los Estados la ha abolido; la mayoría (extrañamente, aunque como se mostrará en el capítulo siguiente, de conformidad con el punto de vista del contrato), han extendido el derecho de demanda a las esposas. En New South Wales, en 1981, un caso llevado ante la ley tuvo éxito y debido a la ley de «consorcio» el marido fue indemnizado por daños con 40.000 dólares.³⁸

En Gran Bretaña, en los últimos cincuenta años, la esposa se ha convertido en la única sirviente de la familia. El surgimiento del pequeño mundo de la pareja casada y los hijos es considerada, ahora, la «familia» adecuada que se ha conformado así sólo en tiempos recientes. La pervivencia del sentido antiguo de «familia» puede ilustrarse en un Informe de 1851 del Censo Británico en el que el Registro General afirma que «la familia inglesa en su tipo más característico, está compuesta por esposo, esposa, hijos y sirvientes». Y agrega que está formada «menos perfectamente, aunque es más común, por el esposo, la esposa y los hijos».³⁹ En las ciudades norteamericanas de mediados del siglo pasado, entre el 15 y el 30 % de los hogares contaban con sirvientes domésticos residentes. La gran mayoría de estos sirvientes eran, por lo común, mujeres (y en ese entonces, por lo general blancas) y la mayoría de las mujeres con empleo pagado eran sirvientas domésticas.⁴⁰ En Australia, en 1901, casi la mitad de las mujeres con empleo pagado trabajaban en algún tipo de tarea

37. L.J. Weitzman, *The Marriage Contract: Spouses, Lovers and the Law*, Nueva York, The Free Press, 1981, p. 60.

38. Informe, *Sidney Morning Herald* (15 marzo 1982).

39. Citado por Corrigan, art. cit., p. 454, n. 19.

40. Ver F.E. Dudden, *Serving Women: Household Service in nineteenth Century America*, Middleton, CT, Wesleyan University Press, 1983, Introducción.

doméstica (no todas en casas privadas) y a lo largo del siglo XIX, la demanda de sirvientas fue mayor que la oferta, lo que no es de extrañar ya que una mujer bien entrenada como sirvienta constituía evidentemente una esposa apropiada.⁴¹ Las sirvientas eran también objeto de deseo entre algunos hombres de clase alta en el complejo e intrincadamente demarcado mundo de la clase y el sexo, en la Gran Bretaña del siglo XIX. (Quizá el ejemplo más dramático sea la larga y recordada *liaison* entre la sirvienta Hannah Cullwick y el caballero Arthur Munby.)⁴² Hasta 1930, muchas familias en Gran Bretaña, incluidas aquellas de medios modestos de la clase de trabajadores cualificados, podían mantener sirvientas o una criada para todo el trabajo. El servicio doméstico era la principal área de empleo. En 1881 una persona de cada veintidós era trabajador doméstico, la mayoría de los sirvientes domésticos residentes eran mujeres y un tercio de las mujeres entre quince y veinte años trabajaban en el servicio doméstico.⁴³

Una esposa lleva a cabo ahora las tareas que, en otro tiempo, se habían distribuido entre sirvientas de diferentes rangos o encargado a los criados para todo trabajo. Sus trabajos «esenciales» son lavar, hacer la compra, cocinar, fregar los platos, hacer la limpieza y planchar.⁴⁴ También cuida de los niños y con frecuencia atiende a los padres ancianos u otros parientes, y algunas veces, se incorpora, en mayor o en menor grado, en otras tareas no rentadas como asistente en el trabajo de su esposo. Este último aspecto del ser esposa se ve más en muchas tiendas pequeñas y en las actividades de las mujeres de cléricos o políticos,

41. Ver B. Kingston, *My Wife, My Daughter and Poor Mary Ann: Women and Work in Australia*, Melbourne, Nelson, 1975, cap. 3.

42. Para la explicación de Cullwick ver L. Stanley (ed.), *The Diaries of Hannah Cullwick: Victorian Maidservant*, Londres, Virago Press, 1984. También L. Davidoff, «Class and Gender in Victorian England: The Diaries of Arthur J. Munby and Hannah Cullwick», *Feminist Studies*, 5.1 (1979), pp. 86-141. Hannah Cullwick ofrece un notable contraste con el ideal (interclasista) de la mujer centrado en la esposa subordinada al hogar. Una mujer de la clase trabajadora, fuerte y vigorosa, se enfrentó «a los varones demasiado familiarizados con los puños» (mientras otras mujeres trabajadoras se intimidaban al pasar los varones). Escribió en su diario en mayo de 1871 sobre Arthur Munby «puedo alzar a mi amo con facilidad y llevarlo como si fuera un niño y pesa 73 kg (11 stones y 7 libras)»; Stanley, *op. cit.*, pp. 2, 167.

43. Davidoff, «Mastered for life», pp. 409-410.

44. A. Oakley, *The Sociology of Housework*, Londres, Martin Robertson, 1974, p. 49.

pero el mismo servicio presta a maridos con cualquier tipo de ocupaciones aunque de modo menos visible. Una esposa, por ejemplo, contribuye como asistente a las investigaciones (de los varones académicos), actúa como anfitriona (para los clientes de un hombre de negocios), atiende el teléfono y lleva las cuentas (si el marido es dueño de un pequeño negocio).⁴⁵ No obstante, como ha sostenido Christine Delphy, la lista de tareas de una esposa sólo nos dice una parte. La lista, no puede explicar por qué, exactamente los mismos servicios pueden ser comprados en el mercado o por qué una tarea particular si la realiza una esposa no recibe salario por ella, aún ella misma percibiría salario si ofreciera esos servicios como trabajo, por ejemplo, en un restaurante o en una empresa de limpieza.⁴⁶ El problema no es que las esposas llevan a cabo trabajos valiosos por los que no reciben paga (lo que ha llevado a algunas feministas a exigir pago del Estado o salario para el ama de casa). Más bien, lo que *significa* ser una mujer (esposa) es precisamente proporcionar ciertos servicios para y bajo las órdenes de un varón (esposo). En pocas palabras, el contrato de matrimonio y la subordinación de la esposa como un (tipo de) trabajo, no se puede entender sin el contrato sexual y la construcción patriarcal del «varón» y de la «mujer» y de las esferas «privada» y «pública».

Una de las características del trabajo no libre de un esclavo o de un sirviente que reside en el hogar es que deben servir a sus amos todo el tiempo. Una esposa también debe estar siempre disponible para cuidar de su marido. De este modo las esposas trabajan jornadas extremadamente largas. La evidencia de los EEUU y de la Unión Soviética indica que las horas de trabajo de las mujeres no han decrecido en forma significativa entre los años 1920 y 1960 aunque sí descendieron entre 1965 y 1975 en los Estados Unidos. Pero la diferencia es muy pequeña. El tiempo de ocupación de las norteamericanas entre 1960 y 1970 muestra que las amas de casa trabajan alrededor de 55 horas semanales y que cuando hay niños pequeños menores de un año, el

45. J. Finch, *Married to the Job: Wives' Incorporation in Men's Work*, Londres, George Allen & Unwin, 1983; Finch (pp. 132-133) ofrece ocho reglas para la mujer que desea casarse aunque, a la vez, quiere evitar incorporarse al trabajo de su esposo.

46. C. Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* (trad. de D. Leonard), Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, pp. 87-89.

trabajo semanal alcanza casi a las 70 horas.⁴⁷ Las esposas de Gran Bretaña trabajaban un promedio de 77 horas semanales en 1971.⁴⁸ Los esposos contribuían muy poco. Un muy reciente y detallado estudio empírico de la división conyugal del trabajo en Estados Unidos concluye que «se encuentran pocos datos de cuanto han hecho los esposos».⁴⁹ La presencia del esposo puede, incluso, aumentar la tarea doméstica «el esposo puede resultar un drenaje para el tiempo de trabajo doméstico de la familia —es decir, los esposos pueden requerir más trabajo doméstico del que aportan». Heidi Hartmann estima que un esposo genera casi ocho horas de trabajo extra por semana.⁵⁰

Una esposa obtiene su medio de vida («protección») de su esposo, y también los medios para llevar a cabo sus tareas. Ella depende de la benevolencia del marido y puede, únicamente, tratar de obtener un «buen amo». Los comentarios de Davidoff respecto de la esposa victoriana y del esposo edvardiano aún hoy no son irrelevantes: si el marido le da dinero «extra» o la «ayuda» en la casa «es más en la tradición del “amable” señor y su dama que le dan extras caritativas a sus criados y aldeanos».⁵¹ Los servicios que se espera que una esposa cubra y los medios de subsistencia que obtiene dependen por entero de la voluntad del esposo: «es imposible que una mujer casada mejore su propia situación de vida mejorando sus servicios. La única solución para ellas es proporcionar los mismos servicios a un hombre más rico».⁵² No obstante, una esposa no tiene garantía alguna de que su marido, proletario o capitalista, sea generoso. Aún así, los economistas, por ejemplo, han supuesto que los esposos son siempre benevolentes. La ley de cobertura frecuente los análisis económicos neoclásicos de la familia. Los economistas dan por sentado que puede haber una única función de bienestar por familia completa: es

47. H. Hartmann, «The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of housework», *Signs*, 6.3 (1981), pp. 388-389; ver también A. Oakley, *Housewife*, Harmondworth, Penguin Books, 1976, p. 7, tabla A.

48. Oakley, *Housewife*, p. 6 y *The Sociology of Housework*, pp. 92-93.

49. S.F. Berk, *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*, Nueva York, Plenum Press, 1985, p. 161.

50. Hartmann, art. cit., pp. 378-379, 382-383.

51. Davidoff, «Mastered for life», p. 419.

52. Delphy, *op. cit.*, p. 70.

decir, la función de bienestar del esposo —la «única persona» que representa a su esposa (y a los niños)— y puede dar razón por todo el resto. Aún los escritores socialistas como George Orwell en su famosa obra *The Road to Wigan Pier* trataron oblicuamente la mayor pobreza y privación de las esposas de la clase trabajadora respecto de sus esposos.⁵³ Las esposas niegan sistemáticamente sus necesidades básicas a fin de que su esposo e hijos puedan comer, y no hay razones para suponer que, en el presente, en períodos muy largos de desempleo y mengua de beneficios sociales las esposas actúan de otro modo muy diferente de como lo han venido haciendo. Aún en los mejores tiempos pueden entrar en conflicto los requerimientos de diversión del esposo y las demandas de manutención de la esposa, si el esposo es el que gana el sustento.

La esposa frecuentemente se presenta en una posición muy diferente de la del trabajador, el sirviente o el esclavo: un ama de casa es su propio jefe. Las amas de casa ven la libertad en la falta de control, como su ventaja más notable, ponen el acento en que pueden decidir qué hacer, cómo y cuándo hacerlo y muchas amas de casa tienen fuertes criterios internalizados de lo que constituye un buen trabajo.⁵⁴ Las esposas, como la mayoría de los trabajadores varones, dicen a los investigadores que están satisfechos con lo que, ante los ojos de un extraño, parecen ser trabajos extremadamente insatisfactorios y extraen el mejor partido posible de ellos, de otro modo la vida sería verdaderamente insoportable. Ciertamente, durante el día, en las «horas de trabajo» un ama de casa está sola en su lugar de trabajo a menos que su esposo también trabaje en casa o la casa esté «encima del negocio». Pero el esposo, el jefe, está allí en otros momentos. Las discusiones sobre el trabajo de la casa con frecuencia pasan por alto las expectativas y requerimientos del marido. Las exigencias de su trabajo determinan, en la ma-

53. Para una crítica feminista a Orwell, ver D. Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, especialmente cap. 3. Beatrix Campbell ha revisado el camino a Wigan Pier; ver *Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the '80*, Londres, Virago Press, 1984.

54. Este aspecto del trabajo doméstico ha sido altamente valorado por los detractores de Oakley; más de la mitad del ejemplo se refiere a «ser su propio jefe»; Oakley, *The Sociology of Housework*, pp. 42, 182, y *Housewife*, cap. 6.

yoría de los casos la organización del tiempo de la esposa. Las comidas se sirven, por ejemplo, de acuerdo a la horas de trabajo del esposo y él tiene claro cómo quiere que su hogar y sus hijos se presenten, y cuenta con los medios para reforzar sus expectativas ya sea estropeando las comidas o llegando a la violencia física como último recurso.

Que las esposas deban ser amas de casa parece ahora tan natural que, en una serie muy popular de la televisión inglesa, *Minder*, la esposa de uno de los personajes principales no sale nunca en escena y se refieren a ella como «la que está dentro». Se requiere ahora de cierto esfuerzo para apreciar la especificidad histórica y cultural de esta situación. En Gran Bretaña, en el siglo XVII, las esposas estaban subordinadas a sus esposos pero no eran económicamente dependientes. Otra brecha en la ley de cobertura permitía a la mujer casada hacer negocios como *feme sole* y las mujeres podían ocuparse de una gran cantidad de actividades. A mediados del siglo XIX, tener una esposa era tener un ama de casa a tiempo completo y se había convertido en el ideal de muchos esposos de las clases respetables. Pero, como ya he señalado, muchas o la mayoría de las esposas, durante mucho tiempo fueron sirvientes superiores, no «amas de casa» a la manera en que se entiende hoy el término. Más aún, sólo relativamente pocas esposas de hoy son amas de casa de tiempo completo, pero el continuo fortalecimiento del ideal social del «ama de casa» es un tributo al poder del contrato sexual.

Muchas esposas de la clase trabajadora han estado siempre en empleos pagados por necesidad económica. En 1851, un cuarto de las mujeres casadas de Gran Bretaña tenían trabajos pagados.⁵⁵ El nivel social de estas mujeres bajo cobertura era, para ser benévolo, al menos contradictorio. La situación de «esposa» afirmaba que carecían de las capacidades del «individuo», era propiedad de su esposo y mantenían con él una relación de esclavo/sirviente-amo. Una esposa estaba cívicamente muerta. Al mismo tiempo, desde el momento en que muchas esposas formaban parte de contratos de trabajos, su situación como «individuos» capaces de firmar contratos también era

55. Tomado de H. Land, «The Family Wage», *Feminist Review*, 6 (1980), p. 61.

afirmada. Precisamente como los amos de esclavos que no podían evitar reconocer la humanidad de su propiedad humana —¿qué sentido tenía blandir un látigo sobre una mera posesión?— la capacidad de la mujer como «individuo» nunca podía ser completamente negada. Entrar en un contrato de trabajo parece mostrar más allá de dudas que la mujer posee las capacidades que se requieren para ser individuo y parte del contrato. Para hacer un contrato en el mundo público del mercado capitalista, para convertirse en trabajador asalariado se presupone que un individuo posee la propiedad de su persona: puede, en consecuencia, pactar y enajenar su fuerza de trabajo, parte de su propiedad, en el contrato de trabajo. Las mujeres también, parece, pueden llegar a ser trabajadores.

Muchas feministas han sostenido que la subordinación de la esposa a su marido es como la del trabajador respecto del capitalista. No sólo las mujeres se convierten en trabajadoras, sino que el contrato de matrimonio es como el contrato de empleo y constituye a la esposa en trabajadora del hogar conyugal. Ver el contrato de matrimonio como si fuese un contrato de empleo es, no obstante, olvidar nuevamente el contrato sexual. Una esposa no es como un trabajador, y las mujeres no pueden convertirse en «trabajadores» en el mismo sentido que los varones. El contrato de matrimonio no es como el contrato de empleo: más bien el contrato de empleo presupone el de matrimonio. O, para señalar la cuestión desde otro punto de vista, la construcción del «trabajador» presupone que es un hombre que tiene mujer, un ama de casa, que cuida de sus necesidades cotidianas. Las esferas de la sociedad civil, pública y privada están separadas, reflejando el orden natural de la diferencia sexual y es imposible entenderlas separadamente o en forma aislada. La figura clásica del «trabajador», del artesano, con ropa limpia de trabajo, con su caja de herramientas y su vianda, se ve siempre acompañada por la figura fantasmal de su esposa.

Una de las razones de por qué la comparación entre esposas y trabajadores ha sido tan atractiva a las feministas es que, como los socialistas, se han centrado en las condiciones coercitivas de ingreso a la contratación. Los empresarios controlan los medios de producción y son capaces de establecer los términos del contrato de empleo según les sea ventajoso; los trabajadores poseen

sólo la propiedad de su fuerza de trabajo y no tienen ante sí una auténtica elección en términos de establecer o no un contrato de trabajo. G.A. Cohen utilizando las técnicas de la filosofía analítica contemporánea, sostenía recientemente que los proletarios a pesar de ser formalmente libres para dejar de serlo, pueden, por ejemplo, convertirse en pequeños tenderos o trabajadores independientes, ya que la mayoría de los trabajadores podrían escapar a su condición de este modo, no obstante se ven forzados a vender su fuerza de trabajo: los obreros son «colectivamente no-libres, son una clase prisionera».⁵⁶ De modo similar las mujeres, colectivamente, están coaccionadas a casarse aunque cualquier mujer es libre de permanecer soltera. William Thompson comparó la libertad de la mujer para declinar el matrimonio con la libertad de los campesinos de rechazar comprarles alimentos a los monopolios del Este de la India, que concentraban todo el abastecimiento: «así crearon las leyes los varones, para privar a las mujeres de conocimiento y habilidad, excluyéndolas del beneficio de todo juicio, de oficios y asociaciones de creatividad mental, cercenándoles por entero toda participación por vía sucesoria y otras de la propiedad, su uso y su intercambio —y, se les dice, amablemente, “son libres de casarse o de no hacerlo”».⁵⁷ En 1909, Cicely Hamilton sostenía en *Marriage as a Trade* que el matrimonio era virtualmente el único modo en el que una mujer podrá ganarse la vida: el matrimonio «es esencialmente... una empresa comercial o mercantil».⁵⁸ Los oficios de las mujeres difieren de los de los hombres porque las mujeres no tiene elección de empleo: hay un único oficio para ellas, al que han de entrar compulsivamente.

En nuestros días, cuando muchos trabajadores objetivamente pueden obtener recursos para incorporarse a la pequeña burguesía, y tantas mujeres pueden obtener educación cualificada, en comparación con 1909, y desarrollar capacidades que les permitan obtener trabajos y sustento por sí mismas, a pesar de ello, las observaciones cotidianas revelan que pocas mujeres ac-

56. G.A. Cohen, «The Structure of Proletarian Unfreedom», *Philosophy and Public Affairs*, 12.1 (1983), p. 12.

57. Thompson, *op. cit.*, p. 57.

58. C. Hamilton, *Marriage as a Trade*, Londres, The Women's Press, 1981, p. 27.

ceden a posiciones con altas remuneraciones tanto en la profesión como en los negocios. El mercado capitalista es patriarcal, está estructurado según la división sexual del trabajo. La segregación sexual de la fuerza de trabajo y la preservación de los lugares de trabajo como arena de la solidaridad fraternal ha permanecido sorprendentemente estable a lo largo del siglo XX.⁵⁹ La mayoría de las mujeres pueden encontrar empleo pagado sólo dentro de un estrecho margen de ocupaciones de baja remuneración y jerarquía social, trabajan con otras mujeres pero son dirigidas por varones y, a pesar de la legislación sobre la paga igualitaria, ganan menos que los varones. De este modo, el matrimonio sigue siendo económicamente ventajoso para la mayoría de las mujeres. Más aún, la presión social para que las mujeres se conviertan en esposas es tan fuerte como la económica. La mujer soltera carece de un lugar social aceptado y definido: ser esposa de un varón es todavía el principal medio de vida para la mayoría de las mujeres y pueden obtener así reconocimiento o identidad social. Mucho más fundamental, si las mujeres ejercen su libertad y permanecen solteras, a escala general, los varones no pueden ser esposos y consecuentemente el contrato sexual se debilitaría.

La coerción para casarse o para el contrato de trabajo arroja algunas dudas sobre la validez del contrato, pero concentrarse en la coerción económica favorece poco el cuestionamiento de la práctica del contrato. Si entrar en el contrato de matrimonio o en el de trabajo fuese voluntario ¿no debería cesar la crítica feminista y socialista? Una de las dificultades de la comparación de una esposa con el trabajador es que se ha prestado poca atención a la forma específica en que los trabajadores están sometidos a los capitalistas. El análisis marxista de la explotación capitalista se aplica a las relaciones conyugales. En un encuentro de la National Women's Suffrage Association, en 1878, en los Estados Unidos, se acordó por unanimidad que «el

59. En Gran Bretaña, por ejemplo, en 1901, el 88 % de las mujeres trabajan en ocupaciones dominadas por mujeres; en 1971, el 84 % todavía lo hacía. En los Estados Unidos de hoy, el 80 % de los trabajos de las mujeres se centran en 20 de las 400 ocupaciones registradas por el Departamento de Trabajo, y en Australia en 1986, sólo 69 sobre 267 categorías ocupacionales contaban con un porcentaje de mujeres que llegara a un tercio o más.

varón está respecto de la mujer en la posición de capitalista, le roba a lo largo de los años los resultados de sus esfuerzos». ⁶⁰ Una explicación más reciente sostiene que si «nos centramos en el paralelismo con el papel del burgués en relación al proletario» está claro que el esposo se beneficia «directamente de la explotación y opresión de su esposa en el matrimonio». ⁶¹ La comparación entre trabajadores y esposas ha sido central en la controversia actual sobre la relación entre el capitalismo y el patriarcado. Heidi Hartmann, por ejemplo, afirma que hay un «consorcio» en el que «la base material del patriarcado descansa muy fundamentalmente en los varones y su control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres, precisamente como el capitalista controla el poder de trabajo de sus obreros». ⁶² Y Christine Delphy argumenta que el «matrimonio es la institución por medio de la que se obtiene trabajo no pago de una categoría particular, de una populosa porción de la población: de las mujeres-esposas». El contrato de matrimonio es un contrato de trabajo «el contrato por medio del cual [la fuerza de trabajo de la esposa] es apropiada por su esposo». ⁶³

El *locus classicus* de los argumentos de que las esposas son como trabajadores es, por supuesto, la narración conjetural de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* donde se sostiene que «la primera opresión de clase» fue la opresión del sexo femenino por el varón y afirma que «en la familia [el esposo] es el burgués y la esposa representa al proletariado». Del mismo modo también sostiene que en la familia monogámica, la esposa se convierte en la «sirvienta principal» y que «la familia moderna individual se funda en la esclavitud doméstica abierta o solapada de la esposa». La afirmación más famosa de Engels sobre la opresión de las esposas utiliza, pues, tres términos de comparación de las feministas: sirvienta principal, esclava

60. Citado en W. Leach, *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*, Nueva York, Basic Books, 1980, p. 192.

61. P. Rothenberg, «The Political Nature of Relations between the Sexes», en *Beyond Domination: New Perspectives on Woman and Philosophy* (ed. de C.C. Gould), Totowa, NJ, Rowman and Allanheld, 1984, p. 213.

62. H. Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union», en *Women and Revolution*, L. Sargent (ed.), Boston, South End Press, 1981, p. 15.

63. Delphy, *op. cit.*, pp. 94, 95.

y trabajadora. A pesar de estas referencias al esclavo y al sirviente. Engels trata toda subordinación como subordinación de clase: todos los trabajadores carecen de libertad tanto si se los sitúa en puestos de trabajo de la esfera pública como de la privada doméstica, reciban protección o la señal del libre intercambio, el salario. Que el sexo es irrelevante para la subordinación y la posición de las esposas se comprende mejor si se asimila a la de los proletarios. De este modo, sostiene Engels que la solución a la subordinación de las esposas en el hogar era «llevar a todas las mujeres a la esfera pública de la industria». ⁶⁴ Si las esposas se hacen trabajadoras en la esfera pública como sus esposos, el matrimonio enfrentaría junto, como iguales, al capitalismo y el esposo habría perdido los medios por lo que controla la fuerza de trabajo de la esposa en el hogar.

La solución de Engels supone que el contrato original es puramente un contrato social y que los términos del contrato social son universales: las relaciones conyugales en la familia son como las del mercado. Es decir, supone que los varones no tienen su poder sobre las mujeres en tanto que *varones*: el interés de un esposo en la subordinación de su esposa es exactamente igual a aquel del capitalista que tiene otro hombre trabajando para él. Engels también supone que la diferencia sexual es irrelevante en el mercado capitalista. Una vez que la mujer entra en un empleo pagado, como cualquier trabajador, adquiere igualdad con su marido. La categoría de «trabajador» es universal y es aplicable a todo aquel que entra en el mercado capitalista y vende su fuerza de trabajo.

Las feministas contemporáneas que sostenían estos supuestos pronto vieron sus dificultades. Cuando el movimiento feminista organizado resurge, centra su atención en el trabajo de la casa, muchas socialistas y feministas supusieron inicialmente que lo que se denominaba «trabajo doméstico» podría ser comprendido dentro de la crítica ortodoxa del marxismo al capitalismo. ⁶⁵ Esta aproximación culminó en una serie de apo-

64. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International Publishers, 1942, pp. 58, 65-66.

65. El debate acerca del trabajo doméstico puede seguirse en E. Malos (ed.), *The Politics of Housework*, Londres, Alison and Busby, 1980.

rías, poca comprensión se obtuvo de la subordinación de la esposa viéndola como mero trabajador (no-pago) por interés del capital. El *impasse* teórico respecto del debate entorno al trabajo doméstico provocó un nuevo interés por el concepto de patriarcado. Una vez que se vio que la subordinación de las esposas no podía subsumirse directamente en la subordinación de clase, se abrió el camino para que nuevas categorías teóricas se utilizaran para comprender el poder conyugal. De todos modos la explicación de la relación entre patriarcado y capitalismo como «sistemas duales» ilustra que se une al patriarcado con demasiada frecuencia y sin más, el ya existente análisis de clase. El modelo del burgués y el proletario todavía se considera adecuado para el matrimonio, aún cuando la apropiación por parte del esposo del trabajo de la mujer también sea visto como poder patriarcal. Esto es, que la sujeción de la esposa deriva del hecho de que *es mujer* ha obtenido cierto reconocimiento, pero las implicaciones políticas plenas del derecho patriarcal permanecen en la oscuridad.

El argumento de los sistemas duales supone que el patriarcado es una reliquia feudal, parte del antiguo mundo del estatus y que la crítica feminista a esa reliquia debe ser sumada a la ya existente crítica socialista al capitalismo. Pero, «clase» y «trabajador» pueden compartir el ropaje (para utilizar una fórmula que los filósofos encuentran interesante) en el «consorcio» entre capitalismo y patriarcado sólo porque se ignora la mitad del contrato original. No se explica que el capitalismo al igual que la clase se han constituido como categorías patriarcales modernas. El contrato *social* se refiere a los orígenes de la esfera civil y de las relaciones capitalistas. Sin el contrato *sexual* no hay indicación alguna de que el «trabajador» es una figura masculina o que la «clase trabajadora» es la clase de los varones. La esfera civil, pública, no alcanza su existencia por sí misma, ni el «trabajador», su «trabajo» y su clase «trabajadora» tampoco puede entenderse en forma independiente de la esfera privada y de su derecho conyugal como esposo. Los atributos y las actividades del «trabajador» se construyen junto con y al lado de, las de su contraparte femenina, el ama de casa. Un ama de casa, una mujer, carece naturalmente de las capacidades que se requieren para participar en la vida civil y, de este

modo, no puede participar como un trabajador sobre las mismas bases que su marido. Las mujeres tienen, ahora, una situación legal y jurídica casi igual a la de los varones, pero no se les incorpora a los puestos de trabajo sobre las mismas bases que a los trabajadores varones. La narración del contrato original muestra cómo la diferencia sexual da lugar a la división patriarcal del trabajo, no sólo en el hogar conyugal entre esposa y esposo sino en los puestos de trabajo de la sociedad civil.

Un ama de casa no es un trabajador que se ubica fuera del lugar de trabajo y que está sometida a su marido; no es un «trabajador» en absoluto. El trabajo del ama de casa —el trabajo doméstico— es el trabajo de un ser sexualmente sometido que carece de jurisdicción sobre la propiedad de su persona, que incluye la fuerza de trabajo. Pero la venta de la fuerza de trabajo, a diferencia de la venta del trabajo o de la persona, es lo que hace que un hombre sea un trabajador libre: su capacidad para alienar una porción de su propiedad a cambio de un salario es lo que distingue al trabajador asalariado, según se sostiene, de los trabajadores no-libres y de los esclavos. Un ama de casa no aliena su fuerza de trabajo a su esposo. No se le paga un salario —no hay señal de intercambio libre— porque su esposo tiene dominio sobre el uso de su trabajo en virtud del hecho de que es un varón. El contrato de matrimonio es un contrato de trabajo pero en un sentido muy diferente del contrato de empleo. El contrato de matrimonio es sobre el trabajo de las *mujeres*; el de empleo es sobre el trabajo de los *varones*.

La conexión entre la división sexual del trabajo y la subordinación de las esposas se enfatizará en varios círculos radicales a comienzos del siglo XIX, especialmente por las cooperativas socialistas owenistas, incluyendo a William Thompson. Atacaron los «ordenamientos de una sólo familia» y en sus comunidades modelo, establecidas entre 1820 y 1840, intentaron (no siempre con éxito) combatir la sujeción marital a través de formas comunitarias de trabajo doméstico.⁶⁶ Si Marx y Engels no hubieran desacreditado a sus predecesores tan sumaria y severamente de utópicos, habrían encontrado más di-

66. Ver B. Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, Londres, Virago Press, 1983, especialmente cap. VIII.

fácil dejar de lado el contrato sexual y considerar la esfera privada como políticamente irrelevante, la base natural desde la que el trabajador emerge para enajenar su fuerza de trabajo y comprometerse en la lucha política en su lugar de trabajo. La crítica socialista al contrato de empleo podría, entonces, haber sido profundizada por la crítica feminista del contrato de matrimonio y por la precisión de la dependencia mutua entre el derecho conyugal y la igualdad civil.

Los varones se resistieron a transformarse en obreros. No fue sino hasta las postrimerías del siglo XIX que la sociedad civil se desarrolló en «una sociedad de empleo» en la que el «trabajo» era la llave de la ciudadanía y el empleo pleno (del varón) se convirtió en la demanda política central del movimiento de la clase trabajadora.⁶⁷ Pero mientras que los varones se aferraban a sus viejas formas de vida, también pelearon por mantener su nueva situación de trabajadores como un privilegio masculino. No se unieron a la resistencia de sus esposas a ser convertidas en amas de casa. Brecht escribió alguna vez acerca del trabajador que:

No quiere sirvientes debajo de él
ni jefes sobre su cabeza.⁶⁸

Si esto era verdad de (¿algunos? ¿muchos?) trabajadores en sus puestos de trabajo, no era virtualmente verdadero respecto de ninguno de ellos en relación a su hogar. Pocos esposos estaban dispuestos a renunciar a su derecho patriarcal a una sirvienta.

El trabajo del ama de casa puede ser considerado con más razón una servidumbre doméstica o, con mayor elegancia, servicio doméstico. El trabajo del ama de casa no es «trabajo». El trabajo tiene lugar en el mundo capitalista del hombre y de los espacios de trabajo. El significado de «trabajo» depende de la

67. He tomado el término «sociedad de empleo» (*employment society*) de J. Keane y J. Owens, *After Full Employment*, Londres, Hutchinson, 1986. He examinado la relación entre trabajo, masculinidad y ciudadanía en «Patriarchal Welfare State», en *Democracy and the Welfare State*, A. Gutmann (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1987.

68. Citado en Cohen, art. cit., p. 13 (de Brecht, «Song of the United Front»).

relación (reprimida) entre la esfera privada y la civil. Un «trabajador» es un esposo, un varón que da sustento/protección a su esposa, que depende económicamente de él (subordinada). Esto quiere decir que un trabajador es alguien que «se gana la vida».* La diferencia entre «trabajo» y lo que una esposa hace queda establecido en el lenguaje popular y en las estadísticas oficiales: las tareas del ama de casa no se incluyen en las mediciones oficiales sobre productividad nacional. La construcción del trabajador varón como «alguien que se gana la vida» y de su esposa como su «dependiente» puede verse en las clasificaciones del Censo de Gran Bretaña y Australia. En el Censo de 1851 en Gran Bretaña, las mujeres empleadas en el trabajo doméstico no remunerado fueron «ubicadas... en una de las clases productivas junto con el trabajo de una clase de pago similar». Esta clasificación cambió después de 1871 y hacia 1911 las amas de casa no remuneradas ya habían sido separadas de la población económicamente activa. En Australia, un conflicto inicial sobre las categorías clasificatorias se resolvió hacia 1890 cuando se adoptó el esquema proyectado en New South Wales. Los australianos dividieron a la población de forma más decisiva que los británicos y en el Censo de 1891 tomaron en cuenta dos categorías: «quien se gana la vida» y «dependiente». A menos que explícitamente se estableciera lo contrario, la ocupación de las mujeres fue clasificada como doméstica y los trabajadores domésticos fueron incluidos en la categoría de dependientes.⁶⁹

Un trabajador da sustento/protege a su esposa ganando un salario. Recibir un pago a cambio de enajenar su fuerza de trabajo es lo que distingue al trabajador (libre) del esclavo: el obrero es un *trabajador asalariado*. No hay intercambio libre entre amo y esclavo, el esclavo recibe sólo la subsistencia (protección) que le permite continuar trabajando. La perspectiva convencional sobre el salario es que la señal crucial del intercambio no está manchada por la protección ni la servidumbre. Pero el «salario» como el «trabajador» son categorías depen-

* En inglés, *Breadwinner*, literalmente «ganapán». (N. de la T.)

69. Ver D. Deacon, «Political Arithmetic: The Nineteenth Century Australian Census and the Construction of the Dependent Woman», *Signs*, 11.1 (1985); la cita es de p. 34.

dientes de la conexión entre el mundo civil del contrato y el reino privado de la protección. Un elemento importante de la protección subsiste ligado al salario. Los trabajadores enajenan su fuerza de trabajo, de modo que parecen percibir un salario en tanto individuos que intercambian con el empleador el uso de sus servicios. Solamente a partir de la equiparación legal de los salarios en la década pasada, el salario se ha convertido realmente en salario individual. Cuando los esposos se convirtieron en el «que se gana la vida» y sus esposas son económicamente «dependientes» el salario se torna *salario familiar*. Los salarios se pagan al trabajador varón como esposo/ganador del sustento para mantenerse a sí mismo y a aquellos que dependen de él, no solamente a cambio de la venta de su fuerza de trabajo. Un «salario para vivir» es para el varón un salario que le permita mantenerse a sí mismo, a su esposa y a toda la familia a un nivel decente.

El salario familiar fue regularizado por ley en Australia en 1907 por el famoso juicio Harvester en la Corte Suprema del Commonwealth Arbitration. La justicia de Higgins dictaminó en favor de un salario mínimo legalmente garantizado —definió al salario como suficiente para mantener a un trabajador no cualificado, su esposa y tres hijos con razonable comodidad. Hoy en día, es aún «la práctica de las organizaciones obreras formular reclamos para subir los salarios de los trabajadores de menor paga con referencia a la necesidad de mantener a un hombre casado y dos hijos».⁷⁰ El trabajador como protector de quienes dependan de él fue considerado también por los economistas políticos como el verdadero creador de la próxima generación de los trabajadores asalariados. El padre y su salario familiar, no la madre, proporcionan la subsistencia necesaria para mantener a los hijos. Los economistas políticos fueron, de este modo, capaces de ver las tareas de la madre como «el entramado material sobre el que actúan las fuerzas económicas, los elementos de la naturaleza con los que se construyen las sociedades humanas (esto es, civiles)». El padre que se gana la vida obtiene «la condición de creador de va-

70. M. Barret y M. McIntosh, «The "The Family Wage": Some Problems for Socialist & Feminist», *Capital and Class*, 11 (1980), p. 51.

lor».71 O, para plantear la cuestión desde un ángulo diferente, los varones como trabajadores asalariados comparten la capacidad masculina de crear y de alimentar la nueva vida política.

De todos modos, el salario familiar ha sido siempre un ideal más que una realidad. Muchas, quizá la mayoría, de las familias de la clase trabajadora han sido incapaces de sobrevivir solamente con el salario del marido y como han señalado las feministas hace ya bastante años, no todos los varones trabajadores tienen familia, mientras que muchas mujeres tienen que sostener a personas que dependen de ellas, incluyendo a los padres de edad avanzada. Pero, precisamente porque el salario ha sido visto como salario familiar, los ingresos de la mujer siempre han tenido carácter de «suplementario» respecto del salario del marido. Se presupone que las mujeres son esposas y se supone que las esposas dependen económicamente de sus esposos, obteniendo de ellos los medios de subsistencia a cambio de servicios domésticos. Por lo tanto, los salarios han sido sexualmente diferenciados. Las trabajadoras reciben menor paga que los varones —y de ese modo el incentivo para que las mujeres sean esposas se mantiene. La convicción de que el «salario» es lo que se le paga a un varón que gana el sustento quedó claramente ilustrado en épocas recientes como 1985 en los Estados Unidos, al sostenerse que «a las mujeres, generalmente, se les paga menos [que a los varones] porque trabajan por salarios inferiores ya que no tienen necesidad apremiante de más dinero. Ellas están casadas, o solteras viven en casa de sus padres, o comparten vivienda con amigas».72

Las mujeres trabajadoras, con frecuencia, han permanecido invisibles en las crónicas de la clase trabajadora. La figura del minero y la fraternidad y solidaridad que despierta, han representado con frecuencia a «el trabajador», aún así en Gran Bretaña se registraron en el Censo de 1931 tantas sirvientas do-

71. Debo este punto a J.W. Scott, «“L'ouvrière! Mot impie, sordide...”: Women Workers in the Discourse of French Political Economy (1840-1860)», en *The Historical Meanings of Work*, P. Joyce (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, de próxima aparición.

72. A. Hacker, «“Welfare”: The Future of an Illusion», *New York Review of Books* (28 febrero 1985), p. 41.

mésticas como mineros.⁷³ Tampoco los trabajadores han estado dispuestos a aceptar que las mujeres, especialmente las casadas, trabajen junto a ellos. Un empleo pagado para las mujeres casadas atenta tanto contra los derechos del marido de dominar y regir sus servicios como contra el orden fraternal del lugar mismo de trabajo. En 1843 en Gran Bretaña la Poor Law Commissioners consideró que el esposo «sufría» si su esposa tenía empleo pagado; «no hay el mismo orden en la vivienda, ni la misma atención para su comodidad».⁷⁴ Si el salario familiar permitió o no que algunos grupos de la clase trabajadora obtuvieran niveles mejores de vida de los que de otro modo hubieran obtenido (como señalan las organizaciones obreras) no está en cuestión; la historia del movimiento obrero no deja lugar a dudas de que la insistencia en el salario familiar fue una estrategia importante a través de la cual los varones podían excluir a las mujeres de muchas áreas de trabajo pagado y así reforzar la posición del marido como cabeza de la casa.

Algunas veces, las esposas simplemente han sido excluidas del empleo, por ejemplo, en Australia, desde 1902 hasta 1966, las mujeres eran obligadas a renunciar al servicio público una vez que contraían matrimonio y esa ley no fue dejada sin efecto en el Estado de Victoria hasta muy recientemente en 1973. De modo más general, el empleo de la mujer ha sufrido restricciones por la «protección» debida a quienes carecen de propiedad en sus personas. Uno de los ejemplos mejor conocidos en la sentencia del caso *Müller vs. Oregon* en los Estados Unidos en 1908, en un período de grandes conflictos sobre la libertad de contratación. En 1905 (en *Lochner vs. New York*) la Corte Suprema dictaminó que una ley que limitara el trabajo de los panaderos a 8 horas diarias de jornal era inconstitucional. En *Müller vs. Oregon* la Corte falló en favor de la restricción de la jornada laboral de las mujeres. El razonamiento de la Corte parece retrotraerse a la historia del contrato sexual: apela a argumentos relativos a la fuerza del varón, la estructura física de la mujer, su función al ciudadano de los niños y su dependencia del hombre. La corte sostuvo que aunque «las limitaciones a la libertad personal y los derechos

73. Campbell, *op. cit.*, p. 101.

74. Citado en Land, *art. cit.*, p. 58.

contractuales pueden dejarse sin efecto por la legislación, hay en la disposición (de las mujeres) y en sus hábitos de vida [aspectos] que operan en contra del pleno ejercicio de sus derechos (civiles)». La mujer es «ubicada con propiedad en una clase particular y la legislación elaborada para protegerla debe ser defendida, aun cuando la misma legislación aplicada a los varones no pueda defenderse».75

Los términos del contrato sexual aseguran a las mujeres que todos los varones, y no sólo los artesanos, formen una aristocracia del trabajo. Las mujeres casadas se han incorporado a la fuerza de trabajo remunerado en gran escala en los últimos treinta años, pero aún hay esposos que creen que sus esposas deben pedirles permiso para trabajar; muchos esposos preferirían que sus esposas fueran amas de casa todo el día y tratan de «limitar y minimizar el trabajo que ellas hacen».76 Algunas esposas realizan tanto el trabajo no remunerado del hogar como el remunerado en sus casas, con frecuencia porque sus esposos prefieren que sólo hagan trabajo accesorio. Cuando ambos esposos dejan la casa «para ir a trabajar» el hecho tiene un significado muy diferente para el esposo que para su mujer. Para la identidad masculina es esencial estar fuera del hogar ocho horas diarias y traer luego el sobre con el salario, es lo que significa ser un hombre; en particular si el trabajo es manual, duro y sucio, es considerado un hombre de trabajo. Ciertos tipos de trabajo de detalle y limpios han sido denominados «trabajos de mujeres» aunque no se sigue que tal trabajo sea visto por varones o mujeres como algo relacionado con la feminidad. La receptividad popular del movimiento anti-feminista

75. Citado en S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 258; A.C. Hill, «Protection of Women Workers and the Courts; a Legal Case History», *Feminist Studies*, 5.2 (1979), p. 253.

76. M. Porter, *Home, Work and Class Consciousness*, Manchester, Manchester University Press, 1983, p. 123. El 42 % de los trabajadores varones entrevistados en los pueblos mineros de Queensland consideraban prerrogativa del marido decidir si su esposa debía trabajar o no, sólo un 28 % de las esposas estaba de acuerdo; C. Williams, *Open Cut: The Working Class in an Australian Mining Town*, Sydney, George Allen & Unwin, 1981, p. 149. Sobre el trabajo fuera de la casa, ver S. Allen y C. Wolkowitz, «The control of Women's Labour: The case of homeworking», *Feminist Review*, 22 (1986), especialmente p. 41. Investigaciones feministas recientes sobre el trabajo fuera de casa y la economía «informal» sugieren que el número de amas de casa de tiempo completo en el pasado había sido sobreestimado.

contemporáneo indica que muchas personas todavía consideran que un empleo pagado es contrario a la feminidad.

Muchas mujeres casadas trabajan media jornada, frecuentemente porque no logran obtener otros trabajos (en EEUU, en 1980 casi un cuarto de los trabajos ofrecidos en el sector privado eran de tiempo parcial),⁷⁷ pero también porque, de ese modo, pueden dedicar la mayor aparte de sus energías a los trabajos domésticos, y así evitar entrar en conflicto con sus maridos. Una esposa que tiene trabajo remunerado nunca deja de ser una ama de casa y se convierte, en cambio, en una *esposa que trabaja* con lo que incrementa la duración de su jornada de trabajo. La evidencia obtenida en los Estados Unidos muestra que las mujeres casadas que trabajan emplean menos tiempo en las tareas de la casa que las que son amas de casa de tiempo completo, pero su semana de trabajo es más larga, un promedio de 76 horas. Sus esposos, por el contrario, no aumentan su contribución a las tareas domésticas y pueden utilizar el tiempo en que no trabajan para actividades de ocio. Las esposas continúan su servicio doméstico aún en los días no-laborales.⁷⁸ En un estudio británico «todos los varones (excepto uno) trazaban una clara distinción entre trabajo de tiempo completo y medio tiempo, una distinción que sus esposas no compartían. Para los varones era crucial continuar siendo ellos los principales ganadores de sustento».⁷⁹

Convencionalmente, se discute sobre los trabajadores, tanto los defensores del socialismo como los del capitalismo, como si el hecho de su masculinidad y de ser esposo fuera irrelevante para su conciencia de clase trabajadora. Se supone que «fraternidad» significa comunidad, y no hermandad de varones. Investigaciones feministas recientes, especialmente en Gran Bretaña, han comenzado a revelar cómo los términos del contrato fraternal originario se sostienen en la vida cotidiana de trabajo y en el movi-

77. J. Smith, «The Paradox of Women's Poverty: Wage-Earning Women and Economic Transformation», *Signs*, 10.2 (1984), p. 304.

78. Hartmann, «The Family as the locus», p. 379. En el Viejo Sur las mujeres (esclavas) casadas campesinas también trabajaban más tiempo que sus maridos haciéndose cargo de las tareas de su hogar una vez que habían dejado los campos; Genovese, *op. cit.*, p. 495.

79. Porter, *op. cit.*, p. 128.

miento de la clase trabajadora. En *Brothers*, un estudio fascinante sobre los tipógrafos británicos, Cynthia Cockburn ha mostrado en forma detallada cómo el lugar de trabajo y las confederaciones obreras están organizadas como territorios fraternales donde «era impensable» que una muchacha pudiera tomar parte como aprendiz en un sistema tan claramente diseñado «para producir *hombres* libres», donde el trabajo «cualificado» es el trabajo hecho por hombres y donde la hombría se prueba y se confirma cada día.⁸⁰ Uno de los ejemplos más ilustrativos de la fuerza práctica del contrato sexual en la vida cotidiana es que tanto los varones como las mujeres ven a las trabajadoras como miembros no plenos de su lugar de trabajo.

Las mujeres que trabajan en fábricas haciendo trabajos comparables a los de los obreros no-cualificados «aún sienten que son amas de casa, incluso cuando están en el trabajo».⁸¹ Otras mujeres, haciendo trabajo tradicional de la mujer y trabajando exclusivamente con otras mujeres también «ven su trabajo como secundario respecto de su trabajo fundamental *dentro* del hogar». Las mujeres reconocían que tener trabajo remunerado significaba cruzar la frontera y veían su lugar de trabajo femenino como «parte de otro mundo», el de los varones, y por tanto esencialmente dominado por ellos. Sus incursiones en él eran vistas como trabajo migratorio, casi como transgresoras;⁸² más sorprendentemente, las trabajadoras casadas que se hicieron cargo, además, de su fábrica, lo hacen como cooperativas democráticas desde 1972-76, se veían «fundamentalmente... como ¡esposas y madres...!» a pesar de su identificación con la cooperativa, sus dificultades en la lucha política para mantenerlas en marcha y de la creciente confianza y reconocimiento que surge de dirigir democráticamente un lugar de trabajo, no eran «trabajadoras». La percepción de las mujeres de sí mismas, como sugieren muchos relatos populares, no es una consecuencia de su socialización, más bien su conciencia refleja con precisión su posición estructural de espo-

80. C. Cockburn, *Brothers: Male Dominance and Technological Change*, Londres, Pluto Press, 1983, p. 17; sobre tareas, ver pp. 112-122.

81. A. Pollert, *Girls, Wives & Factory Lives*, Londres, MacMillan, 1981, p. 111.

82. Porter, *op. cit.*, p. 124.

sas y madres. Sus salarios son económicamente necesarios, pero aún así sus esposos ven los ingresos de sus mujeres como suplementarios, las mujeres gastan sus ingresos en «extras» para el hogar y los niños, de modo que «su posición básica de económicamente dependientes» se mantiene sin cambios. Las mujeres también continúan realizando el servicio doméstico como amas de casa. Aunque sus responsabilidades como trabajadoras se hayan incrementado dramáticamente, el único cambio en el hogar fue que dos esposos comenzaron a ayudar en el fregado de los platos. Uno de ellos expresó sucintamente la ley del derecho sexual masculino cuando comentó «no tengo perro que cuidar, ladro yo mismo».⁸³ La ley del derecho sexual masculino opera también en el lugar de trabajo en su otro sentido. Cockburn encontró que en otros *clubs* masculinos la «conversación habitual en el salón es la mujer y la mujer como objeto de charla... la pared está cubierta por litografías a cuatro colores de mujeres “en tetas”. Incluso la computadora se utiliza para realizar impresiones de figuras de tamaño natural de mujeres desnudas».⁸⁴ Lo que ahora se denomina «acoso sexual» ayuda a mantener el derecho patriarcal de los varones en el mundo público. Las mujeres que trabajan, con frecuencia, se ven sometidas a persistentes y mal recibidos requerimientos sexuales, o su promoción y continuidad en el empleo depende de su accesibilidad sexual. La cuestión es mucho más que «discriminación» en el empleo. La dominación sexual es parte de la estructura de subordinación en el lugar de trabajo. En alguna fábrica «las bromas y jugarretas sexuales son algo más que objeto de risa, son el lenguaje de la disciplina».⁸⁵

Tal lenguaje es muy diferente del lenguaje del contrato o del de la explotación generalmente utilizado para discutir el empleo capitalista. El lenguaje familiar se utiliza en las relaciones entre varones, otro lenguaje, el lenguaje de la disciplina patriarcal es el que se requiere para las relaciones entre varones y mujeres. Incluso como trabajadoras, las mujeres están su-

83. J. Wajcman, *Women in Control: Dilemmas of a Workers' Cooperative*, Nueva York, St. Martins' Press, 1983, pp. 149, 154, 137.

84. Cockburn, *op. cit.*, p. 134.

85. Pollert, *op. cit.*, p. 140.

bordinadas a los varones de modo diferente al que los varones se subordinan a otros varones. Las mujeres no han sido incorporadas a la estructura patriarcal del empleo capitalista como «trabajadoras», sino como *mujeres*, y ¿cómo podría ser de otro modo si las mujeres no son ni pueden ser varones? El contrato sexual es una parte integral de la sociedad civil y del contrato de empleo; la dominación sexual estructura los lugares de trabajo tanto como el hogar conyugal. Por cierto, los varones también están subordinados como trabajadores, pero ver en un obrero nada más que un esclavo asalariado es cometer el error de no captar la dimensión vital de su posición en la sociedad civil; es curiosamente un *amo no libre*.

Cuando las feministas contemporáneas comparan a las esposas con los obreros suponen que un obrero es, al mismo tiempo, subordinado y amo. El obrero está subordinado a su empleador, pero también es amo en su hogar. Muchas feministas sostienen explícitamente que, como un marido, el trabajador emula al capitalista y se apropia de la fuerza de trabajo de su esposa. Este argumento olvida que el contrato de matrimonio no es un contrato de trabajo en el que la fuerza de trabajo o los servicios se enajenan para uso de otro. «La fuerza de trabajo» es una categoría inapropiada para ser utilizada en los argumentos sobre las relaciones conyugales, pero este no es el único problema cuando la comparación entre esposas y trabajadores se presenta en estos términos.

Para comprender el contrato, incluyendo el contrato de trabajo, la categoría de fuerza de trabajo (servicios) es vital, pero también —como Marx reconoció— extremadamente equívoca. La afirmación de que se enajena *la fuerza de trabajo* y no el trabajo, los cuerpos o las personas permite a los defensores del contrato sostener que el contrato de empleo, como otros contratos relativos a la propiedad en la persona, constituye una relación libre. Cuando las feministas sostienen que un esposo se apropia de la fuerza de trabajo de su esposa de modo exactamente igual que el capitalista se apropia de la fuerza de trabajo de un obrero, implícitamente están uniéndose al contrato. Comparar a una esposa con un obrero porque este último es un subordinado supone rechazar la idea de fuerza de trabajo;

es decir, se debe prestar atención crítica al contrato de trabajo junto con el contrato de matrimonio. Criticar el contrato de trabajo no es —como afirma Philmore— caer en una *reductio ad absurdum* sino agregar otra ficción política, la ficción de la fuerza de trabajo, a la ficción del contrato original.

Si un esposo en verdad contrata el uso de la fuerza de trabajo de su esposa, ella, de acuerdo con la doctrina del contrato, sería un trabajador libre. Aceptando la categoría de fuerza de trabajo al pie de la letra, las feministas son incapaces de criticar otros contratos relativos a la propiedad de la persona, tales como el contrato de prostitución y el contrato de las denominadas «madres subrogadas» que son contratos que necesariamente implican sólo a mujeres y que se defienden precisamente sobre la base de que los servicios (fuerza de trabajo), y nada más, se enajenan en un libre y equitativo intercambio. Los contratos de prostitución y de madre subrogadas (que discutiré en el capítulo 7) son también contratos que se realizan en el mundo público del mercado capitalista —aunque no vienen fácilmente a la mente en este contexto— y sus defensores asimilan ambos contratos al paradigma del contrato libre de trabajo. Para las feministas introducirse en el terreno del contrato a través de un uso acrítico de «la fuerza de trabajo» es ofrecer a los teóricos del contrato la oportunidad de aparecer como oponentes al patriarcado. Los contractualistas pueden sostener que un marido es un amo sólo en la forma no civil de matrimonio. El matrimonio se convertiría de este modo en genuinamente contractual, como el contrato de trabajo, el contrato por excelencia. Si el matrimonio es un contrato genuinamente disoluble, llevado a cabo por dos individuos civiles que pueden, libres de coerción, concretar uno con el otro la disposición de la propiedad de sus personas, las relaciones conyugales perderían finalmente el tinte coercitivo de su pasado patriarcal. Revisaré la versión feminista de este argumento en el próximo capítulo.

La construcción patriarcal de la «sociedad civil» es tan poderosa que la mayor parte de las discusiones sobre matrimonio y empleo asumen que el contrato de empleo iluminará la subordinación de las esposas. Esto quiere decir que se considera que la esfera pública siempre arroja luz sobre la esfera privada más bien que su inversa. Por el contrario, la comprensión del

patriarcado moderno requiere que el contrato de empleo sea iluminado por la estructura de las relaciones domésticas.

Mucho puede aprenderse sobre el contrato de empleo si se considera su relación con los contratos de trabajo doméstico realizados por un amo con su esclavo, su sirviente o su esposa. En la década de los ochenta el matrimonio no ha perdido aún todas las marcas de sus «orígenes brutales» y tampoco el contrato de empleo. Las figuras del trabajador y del ama de casa son relativamente tardías en la historia de la sociedad civil. La vieja ley del amo y del siervo, en Inglaterra, cuyos orígenes se remontan más allá del Estatuto de los Artífices en los tiempos de la *Good Queen Bess*, no se reformuló por completo hasta 1875 cuando el Acta del Empleador y el Obrero reconoció la condición formalmente igual de las dos partes del contrato. El contrato de trabajo (doméstico) se convirtió, entonces, en un contrato de empleo (civil). Antes de que la transformación se llevara a cabo por completo, las autoridades legales tenían grandes dificultades para decidir en qué, exactamente, se diferenciaba un siervo de un esclavo. Gran Bretaña no era una sociedad esclavista, pero hubo gran número de esclavos en las familias británicas durante los siglos XVII y XVIII. En 1772, Lord Mansfield estableció que los esclavos fueran vendidos en Gran Bretaña «con tan poca reserva como si estuvieran en cualquiera de nuestras posesiones de West India».⁸⁶ Para entonces, según cifras no necesariamente fiables citadas en textos usuales, había alrededor de 15.000 negros en Gran Bretaña, la mayoría de los cuales podrían haber sido esclavos.

Los esclavos, primero hacia fines del siglo XVI fueron importados en cantidades considerables a Gran Bretaña y hasta bien entrado el siglo siguiente habitualmente fueron sirvientes. En 1677 el Procurador General dictaminó que «los negros debían ser considerados bienes y mercancías en las Actas de Comercio y Navegación» y su condición de propiedad se confirmó en los juicios de ley común.⁸⁷ Los juristas británicos sostuvieron mu-

86. Citado por J. Walvin, *Black and White: The Negro and English Society, 1555-1945*, Londres, Allen Lane, Penguin Press, 1973, p. 50.

87. Citado por Walvin, p. 39. Este autor considera el número de esclavos en pp. 46-50.

chas opiniones contradictorias respecto del carácter de los esclavos desde la posición (1706) de «que para la ley común ningún hombre puede tener en propiedad a otro... no hay tal cosa como un esclavo para las leyes de Inglaterra» hasta la opinión (1729) de «que un esclavo que venga de West India a Gran Bretaña o Irlanda, con o sin su amo, no se convertirá en hombre libre y que la propiedad del amo sobre él no será limitada ni variará».⁸⁸ Era la creencia popular que la esclavitud había sido derogada en el caso Somerset en 1772, las feministas del siglo XIX, por ejemplo, citan el caso cuando atacan la cobertura, pero sólo la exportación forzosa de esclavos desde Gran Bretaña estaba prohibida; la posesión de personas negras como propiedad no se había modificado. Lord Mansfield, juez en el caso Somerset, claramente no estaba solo cuando afirmaba que esperaba que la cuestión de la propiedad humana nunca «fuera discutida hasta el final» porque «no quisiera que todos los Amos se creyeran libres y todos los negros pensarán que no lo eran, pues entonces ninguno se comportaría mejor».⁸⁹

Sir William Blackstone en su famosa exposición de la ley común proporciona un ejemplo notable de conciliación en la cuestión del trabajo libre o coercitivo (probablemente teniendo en cuenta los puntos de vista sostenidos por su mentor y patrón Lord Mansfield).⁹⁰ En la primera edición de los *Commentaries* en el libro I, capítulo I, Blackstone escribió que el «espíritu de la libertad está implantado tan profundamente en nuestra constitución... que un esclavo o un negro, en el momento en que desembarca en Inglaterra, queda bajo la protección de las leyes, y con respecto a todos los derechos naturales *eo instanti* se convierte en un hombre libre». En la segunda edición, Blackstone agregó la cláusula: «aunque el derecho del amo a su servicio puede, probablemente aún continuar». Para la cuarta edición (por la que cito a Blackstone) el texto dice

88. Citado por Walvin, pp. 111-112.

89. Citado en Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1975, p. 488.

90. En *Black Slaves in Britain*, F.O. Shyllon plantea el caso de la tergiversación de Blackstone, Londres, Oxford University Press, The Institute of Race Relations, 1974, cap. 5. Shyllon proporciona detalles de los cambios en el texto y en las fechas de publicación de las diferentes ediciones.

que el esclavo queda bajo protección de la ley «y en virtud de ello se convierte en un hombre libre, aunque el derecho del amo a su servicio puede *posiblemente* aún continuar». Por cierto, su afirmación original no concordaba bien con otro argumento de su primera edición, libro I capítulo 14 (no alterado en las ediciones subsiguientes):

Un esclavo o un negro, en el instante en que desembarcan en Inglaterra, se convierten en hombres libres; es decir la ley los protegerá para que disfruten de su persona y de su propiedad. Aún así, con relación a cualquier derecho, legalmente adquirido que un amo pudiera tener respecto del servicio perpetuo de John o Thomas, éste permanecerá exactamente en el mismo estado que antes, porque se trata del mismo estado de sujeción de por vida, que cualquier aprendiz soporta por el espacio de siete años, y a veces por un período más largo.⁹¹

Blackstone podría haber agregado también que la situación de los esclavos era poco diferente del sometimiento de por vida y el servicio perpetuo requeridos de una esposa. Los contratos domésticos son muy difíciles de diferenciar de algunos otros.

El contrato de empleo y el del trabajador fueron separados del contrato del sirviente y del servicio doméstico sólo a fines del siglo XIX, y los contractualistas discuten ahora si un contrato de esclavitud (civil) es meramente una extensión del contrato de empleo. ¿En qué difiere, entonces, un trabajador libre de un sirviente y de un esclavo? Uno de los participantes en la controversia acerca del paternalismo afirmó que «muchos contratos de empleo perfectamente razonables implican el acuerdo del empleado de abandonar virtualmente su libertad para hacer lo que quiera por un período diario e incluso (dentro de límites obvios) para hacer cualquier cosa que un jefe le ordenara».⁹² Tales afirmaciones son una petición de principios: por qué, si el contrato de empleo genera un traba-

91. Sir W. Blackstone, *Commentaries on the Law of England* (ed. de J. DeWitt Andrews), Chicago, Callaghan & Co., 1899 (4.^a ed.), vol. I, libro I, cap. 14, pp. 424-425.

92. J. Feinberg, «Legal Paternalism», *Canadian Journal of Philosophy*, 1.1 (1971), p. 121.

jador libre, éste debe «abandonar su libertad» o, quizá, más precisamente, nunca surgió la necesidad de plantear esta pregunta dado que durante tres siglos la doctrina del contrato ha proclamado que la sujeción a un amo —jefe o marido— es la libertad. Más aún, el problema de la libertad es aquí malinterpretado. La cuestión central de la teoría del contrato no implica la libertad general de hacer lo que a uno le plazca, sino la libertad para subordinarse de la forma que a uno le plazca. Si todo lo implicado fuera «lo que plazca» la producción económica —y la vida social— serían muy difíciles si no imposibles. El tema no es la libertad abstracta ilimitada sino las relaciones sociales de producción y de trabajo, el matrimonio y la vida sexual. ¿Las relaciones entre hombres y mujeres son políticamente libres? ¿Hay participación colectiva en la tarea de decidir qué ha de producirse y cómo? o ¿el derecho político es ejercido por los hombres, esposos, jefes o amos civiles?

Se dice que el trabajo libre o empleo, se diferencia del trabajo no libre porque: primero, el trabajador está en pie de igualdad con el empleador como ciudadano jurídicamente libre e igual; segundo, porque el contrato de empleo (a menos que sea un contrato de esclavitud civil) está limitado temporalmente; tercero, porque los trabajadores no libres reciben protección y un obrero recibe un salario, la marca distintiva del intercambio libre; y, cuarto, porque un trabajador no se enajena él mismo ni su trabajo sino su fuerza de trabajo o de servicios, una parte de la propiedad de su persona. El trabajador y el obrero no libre parecen ser polos opuestos. Los criterios irrevocablemente defendidos para separar el trabajador asalariado libre del no libre, como señalé en el cap. 3, son altamente permeables. Con seguridad, un ciudadano jurídicamente libre e igual no puede ser una propiedad, pero defensores de la esclavitud en el Viejo Sur afirmaban que la institución tenía origen en un contrato, también argumentaban que los esclavos no eran propiedad de sus amos. El examen de los argumentos de los teóricos clásicos del contrato acerca de la distinción entre trabajo libre y coercitivo, suscita graves dudas sobre la solidez del segundo criterio.

Los contractualistas han hecho un buen servicio al defender el contrato de esclavitud «civilizada» revelando así la extre-

ma fragilidad del criterio de limitación temporal del contrato de empleo como marca distintiva de un trabajador libre. Consideremos la siguiente afirmación de Hegel:

De mis habilidades particulares corporales o espirituales, de mis posibilidades de actividad puedo enajenar a otro, producciones individuales y hacer uso de ellas limitado en el tiempo porque con esta limitación se mantienen en una relación exterior con mi totalidad y universalidad. Con la enajenación de todo mi tiempo completo de trabajo y de la totalidad de mi producción convertiría en propiedad de otro... mi personalidad.^{93*}

Los socialistas típicamente responden a tales afirmaciones argumentando, correctamente, que es virtualmente imposible distinguir en porciones la enajenación de la fuerza de trabajo de la alienación de por vida del trabajo del hombre. Pero la respuesta no contradice el argumento contractualista de que negar al individuo el derecho a alienar la propiedad de su persona por tanto tiempo como lo crea conveniente es una restricción arbitraria. El argumento contractualista es inexpugnable en tanto se acepte que las capacidades pueden «adquirir» una relación externa respecto de un individuo y pueden ser tratadas como si fueran una propiedad. Considerar las capacidades de este modo significa aceptar implícitamente que el «intercambio» entre empresario y trabajador es como cualquier otro intercambio de propiedad material. La fuerza de trabajo se cambia por un salario y recibir un salario es el tercer criterio utilizado para distinguir a un trabajador libre de uno que no lo es.

Un trabajador recibe un salario —pero el salario no es fácilmente distinguible de la protección. Ya he mostrado cómo el hecho de que un trabajador es también un esposo/alguien que se gana la vida significa que la protección también es parte del salario. Pero la protección está involucrada en el salario en otro sentido. Los trabajadores, por lo general, están ligados

93. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (trad. de T.M. Knox), Oxford, Oxford University Press, 1952, § 67.

* *Filosofía del Derecho* (trad. de Juan Luis Vernal), Buenos Aires, Sudamericana, 1975, § 67. (N. de la T.)

a sus empleadores por algo más que el nexo del dinero. Las organizaciones de trabajadores han obtenido para ellos muchos beneficios además de mejoras salariales y las gigantescas empresas burocráticas cotidianamente ponen las bases de una jerarquía de directores que refuerzan las reglas impersonales y la protección se proporciona bajo la forma de un amplio conjunto de beneficios y gratificaciones extra salariales. Por ejemplo, una compañía minera estadounidense que opera en Queensland, Australia, proporciona vivienda a sus empleados, cuidadosamente graduadas de acuerdo a la situación social, y en la mejor tradición de los hacendados de campo regala a las esposas de sus trabajadores dos pavos para Navidad.⁹⁴ Los dirigentes capitalistas contemporáneos refuerzan la obediencia de los trabajadores por medio de evaluaciones regulares sobre su carácter personal y sus hábitos de trabajo y, en niveles más altos, sobre la lealtad y el compromiso. Es decir, demandan «servicio leal» y se lo valora tanto como a la productividad.⁹⁵

La razón de por qué el salario implica protección es que el contrato de empleo (como el contrato matrimonial) no es un intercambio; ambos contratos crean relaciones sociales que perduran en el tiempo —relaciones sociales de subordinación. Marx comentó que el capitalista «obtiene la fuerza productiva que mantiene y multiplica el capital» y obtiene esta fuerza mediante un proceso que es *«cualitativamente diferente del intercambio, y sólo por mal uso podría haber sido denominado una especie de intercambio»*.⁹⁶ Irónicamente, el ideal contractualista no puede abarcar el empleo capitalista. El empleo no es una serie continua de contratos discretos entre empleador y obrero, sino (como dejó claro Coase) un contrato en el que un trabajador se liga por sí mismo a una empresa y sigue las directivas del empresario por el término de la duración del contrato. Como Huw Benyon ha expuesto con dureza «a los trabajadores se les paga para obedecer».⁹⁷ El contrato de em-

94. Williams, *op. cit.*, p. 116.

95. R. Edwards, *Contested Terrain: The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books, 1979, pp. 139-141.

96. K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (trad. de M. Nicolaus), Londres, Allen Lane, 1973, pp. 274-275.

97. H. Benyon, *Working for Ford*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 253.

pleo tiene plazo abierto y no contrata por acciones específicas, el empleador es el único que tiene la última palabra para decidir cuál será el contenido del contrato.

Alan Fox ha sostenido que el Acta de 1875 dejó al contrato de empleo «virtualmente irreconocible como contrato» es decir, un contrato en el cual las dos partes conciertan libremente. Si el obrero y el empresario negociaran los términos, la duración y las condiciones del contrato de empleo hasta que el resultado fuera mutuamente beneficioso, todos los aspectos del empleo tendrían que estar abiertos a la negociación. Sin embargo, ningún empleador aceptaría tal arreglo. Fox sostiene que «la perjudicial implicación de la doctrina pura del contrato para el empleador sería que no le permitiría ser el único juez respecto de la arbitrariedad de sus reglas si excedía los límites de su autoridad».⁹⁸ Si tuviera lugar una negociación sin restricciones, la posesión del derecho político del empleador que hace de él un «empleador» habría desaparecido; de ahí que en vez de un «contrato puro» haya contrato de empleo, forzado por el empleador. Su tarea es mucho más fácil si el salario incluye una protección que obligue al subordinado más estrechamente al contrato. Los beneficios extra-monetarios o, en el caso del contrato de matrimonio el dinero doméstico «generoso» o la «ayuda» para la casa, son ejemplos obvios. Hay, por supuesto, otros medios para reforzar ambos contratos, los esposos emplean la violencia física, hay un número importante de medidas coercitivas sancionadas por el Estado disponibles para los empleadores y la amplia estructura del capitalismo patriarcal hace que la desobediencia tenga un alto costo tanto para las esposas como para los trabajadores.

Las críticas feministas y socialistas al contrato de matrimonio y al contrato de trabajo debilitan severamente su intensidad al confiar en categorías como «intercambio» y «fuerza de trabajo». Cuando la discusión se plantea sólo en términos de fuerza de trabajo, las críticas tienden a concentrarse sobre la ausencia de un intercambio justo entre el capitalista y el traba-

98. A. Fox, *Beyond Contract: Work, Power and Trust Relations*, Londres, Faber & Faber, 1974, p. 183.

jador; es decir, se concentran sobre la explotación (tanto en el sentido marxista estricto de la extracción de la plusvalía como en el más popular de tratamiento injusto y no-equitativo). La subordinación, entonces, puede verse como surgiendo de la explotación más bien que como una relación que hace posible la explotación. Marx ilustra este punto. En su polémica contra Lasalle en *Critique of the Gotha Programme*, Marx sostiene que Lasalle considera a los salarios según su valor nominal como pago por el trabajo del obrero en vez de ver que los salarios son el pago por la fuerza de trabajo. Marx acentúa que el trabajador únicamente puede ganar su subsistencia si trabaja por nada durante un cierto tiempo para el capitalista (esto es, este último expropia la plusvalía). El capitalismo depende de la extensión de este trabajo libre por medios tales como el alargamiento de la jornada de trabajo, «consecuentemente», Marx establece que «el sistema de trabajo asalariado es un sistema de esclavitud».⁹⁹ Pero la esclavitud asalariada no es una consecuencia de la explotación, la explotación es una consecuencia del hecho de que la venta de la fuerza de trabajo conlleva la subordinación del trabajador. El contrato de empleo crea al capitalista como amo que tiene el derecho político de determinar cómo se usará el trabajo del obrero y, consecuentemente, puede comprometerlo en la explotación.

Si el trabajador libre se sitúa en un polo y el esclavo en su servidumbre absoluta en el otro o, inversamente, si el contrato de empleo se extiende a un contrato de esclavitud civil, es necesario hacer una clara distinción entre la venta del esclavo mismo (él es un bien o pieza de propiedad) y la venta de la fuerza de trabajo del obrero (un bien externo a él mismo, su propietario). El «individuo» posee su fuerza de trabajo y la mantiene como su propiedad en su cuerpo y sus capacidades, en exactamente la misma relación externa en que un propietario está en relación con su propiedad material. El individuo puede enajenar cualquier pieza de su propiedad, incluyendo aquellas que lo constituyen, sin detrimento de sí mismo. De todos modos, aunque la fuerza de trabajo es propiedad y un

99. K. Marx, «Critique of the Gotha Program», en *The Marx-Engels Reader* (ed. R. Tucker), Nueva York, W.W. Norton & Co., 1978 (2.ª ed.), p. 535 (énfasis mío).

bien no lo es del mismo modo en que lo es otra propiedad material. Una de las dificultades es que:

[...] con la mayoría de los bienes el contrato de venta, y la adquisición del valor de uso, se concluyen más o menos al mismo tiempo. En el caso del salario-trabajo hay un problema para el capitalista ya que después de alquilar al trabajador, debe encontrar los modos de forzarlo a realizar el trabajo con la calidad deseada y en un máximo de cantidad.¹⁰⁰

Los socialistas no han sido los únicos en señalar que la fuerza de trabajo es un bien extremadamente peculiar. T.G. Green, por ejemplo, un liberal, escribió en 1881 que «el trabajo... es un bien relacionado de una manera peculiar a la persona de un hombre... [El trabajo] difiere de otros bienes en la medida en que es inseparable de la persona del trabajador». Green insistió en que de esta peculiaridad del trabajo se seguía que la libertad de contrato, el derecho del individuo a hacer lo que desee con lo suyo, nunca es ilimitado. Sostiene que un contrato de esclavitud no puede ser un contrato válido, aunque se firme voluntariamente ya que impide el posterior ejercicio de la libertad de un hombre y el libre uso de sus capacidades. Pueden legítimamente establecerse restricciones en la venta de esta mercancía de modo que todos los hombres pueden permanecer en la posición de «convertirse en contribuyentes libres del bien social» y disfrutar de su libertad en pie de igualdad con otros.¹⁰¹ Green no precisa con exactitud por qué la curiosa relación de la fuerza de trabajo de una persona significa que la libertad de contrato debe recortarse. A menos que se plantee el caso en su totalidad, los contractualistas siempre pueden responder que la restricción es paternalismo arbitrario. La cuestión que se pasa por alto en todo el argumento sobre la duración del contrato de empleo, los salarios justos y la explotación, es *cómo* esta propie-

100. C. Arthur, «Personality and the Dialectic of Labour & Poverty: Locke, Hegel and Marx», *Radical Philosophy*, 26 (1980), p. 14.

101. T.H. Green, «Lectures on "Liberal Legislation and Freedom of Contract"», en *Lectures on the Principles of Political Obligation & Other Writings*, P. Harris y J. Morrow (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 201, 204-205.

dad peculiar puede separarse del trabajador y de su trabajo. En otras palabras, todas las partes en la argumentación tácticamente aceptan que los individuos poseen la propiedad de sus personas.

La respuesta a la pregunta sobre cómo puede enajenarse la propiedad de la persona es que tal procedimiento no es posible. La fuerza de trabajo, capacidades o servicios, no pueden separarse de la persona del trabajador como trozos de propiedad. Las capacidades del trabajador se desarrollan en el tiempo y forman parte integral de sí mismo y de su propia identidad; las capacidades están relacionadas internamente y no externamente con su persona. Más aún, las capacidades o fuerza de trabajo no pueden ser utilizados sin que el trabajador utilice su voluntad, su comprensión y su experiencia para ponerlos en marcha. El uso de la fuerza de trabajo requiere la presencia de su «propietario» y se mantiene como mero potencial hasta que actúa del modo necesario para ponerlo en uso, o acuerda o se ve compelido a actuar, es decir, el trabajador debe trabajar. Contratar el uso de la fuerza de trabajo es un despilfarro de recursos a menos que puedan utilizarse del modo en el que el nuevo propietario lo requiere. La ficción de la «fuerza de trabajo» no puede utilizarse, lo que se requiere es que el obrero trabaje como se lo demandan. El contrato de empleo debe, por lo tanto, crear una relación de mando y obediencia entre el empleador y el trabajador.

El empleo capitalista y el argumento de que el trabajador es un ejemplo de trabajador libre que, paradójicamente, puede ejemplificar su libertad entrando en un contrato de esclavitud civil, depende de la afirmación de que el trabajador no es una mercancía, la fuerza de trabajo es la mercancía que puede someterse a contrato. La idea del individuo como propietario es, entonces, central para comprender el contrato de empleo. Que la idea de la posesión de la propiedad de la persona es *una ficción política* es igualmente central para la comprensión del contrato de empleo. La ficción política es con demasiada frecuencia pasada por alto hoy en día tanto por socialistas como feministas. El obrero y su labor, no su fuerza de trabajo, son el objeto del contrato. El contrato de empleo, necesariamente otorga al empleador el derecho político para compeler al traba-

jador a usar sus capacidades de una manera dada, o derecho a la obediencia del trabajador:

Encontramos aquí una peculiaridad real de la fuerza de trabajo. El disfrute del valor de uso de cualquiera otra mercancía no es problemático... tampoco la fuerza de trabajo. Su «valor de uso» no se transporta, no se ofrece y no se consume. Debe ser extraído. Este proceso de extracción compromete las energías de ejércitos de supervisores, controles de horarios, guardias, espías y jefes de todas las descripciones.¹⁰²

En resumen, el contrato por el cual el mencionado trabajador vende su fuerza de trabajo es un contrato según el cual, ya que no puede separar de sí mismo sus capacidades, vende el dominio sobre el uso de su cuerpo y sobre sí mismo. Obtener el derecho al uso de otro significa ser un amo (civil). Vender el dominio sobre el uso de uno mismo durante un período específico de tiempo no es lo mismo que venderse uno mismo de por vida como propiedad de otro, pero es ser un trabajador no-libre. El término *esclavo asalariado* capta las características de esta condición.

El término esclavo asalariado dejó de estar de moda entre los socialistas hace mucho tiempo. A su modo el «esclavo asalariado» es tan indispensable como el «patriarcado». Ambos términos concentran la mente en la subordinación y, al mismo tiempo, cuando la doctrina del contrato goza de tanta popularidad, tales recordatorios son necesarios para que la crítica feminista al contrato de matrimonio y la crítica socialista al contrato de empleo no sean llevados a la connivencia con el contractualismo. Los atractivos que tiene el contrato para los socialistas que se adhieren a la ficción política de la fuerza de trabajo no son difíciles de discernir. La ficción sugiere que el capitalismo puede reemplazarse por el contractualismo socialista (como podría denominárselo). No hay necesidad, parece, de que los empleadores tengan autoridad sobre el uso del trabajo de sus obreros o que tengan un contrato de empleo. Lo

102. H. Gintis y S. Bowles, «Structure & Practice in the Labor Theory of Value», *The Review of Radical Political Economics*, 12.4 (1981), pp. 14-15.

que se necesita es que la concepción de propietario individual sea universalizada. Todos los individuos, cabe decir, pueden convertirse en subcontratadores o pequeños contratistas, y así desaparecerían los «empleados» y los «trabajadores asalariados». Los poseedores de fuerza de trabajo contratan directamente unos con otros los términos y las condiciones del trabajo y de ese modo hacen uso mutuamente ventajoso de la propiedad de sus personas. El contractualismo socialista no puede, no obstante, eliminar la necesidad de un jefe, como revelan inadvertidamente los intentos contractualistas de modificar el argumento de Coase en la línea del «contrato puro».

Según Alchian y Demsetz una empresa es un «mercado de propiedad privada» y el empleador es «la parte central común de una serie de contratos bilaterales [que] facilitan la organización eficiente del conjunto de ingresos del equipo de producción». La versión que cuentan es menos una ficción política que un cuento de hadas. La «parte central común» sostiene no tiene ni más ni menos derechos que los otros miembros del grupo, cualquier miembro es capaz de dar por terminado su contrato si lo desea. De todos modos, para evitar el problema de la «evasión» (o de los *free-riders*) se necesita un «monitor». El monitor, a su vez será controlado de la evasión si tiene derecho «a algún producto residual por encima de los montos acordados». Para llevar a cabo su tarea, el monitor, debe ser capaz de disciplinar a los miembros del equipo y debe tener la posibilidad de revisar los términos de los contratos individuales y de «dar por terminado o alterar cada uno de los incisos del contrato» de entrada. Sólo él tiene derecho a «expandir o reducir la pertenencia al grupo, alterar condiciones, vender el derecho a ser el monitor de incumplimientos del grupo», pero su propia asociación con el equipo debe permanecer inalterada. Alchian y Demsetz sugieren que en ausencia de «varios de los propietarios imputados» la empresa clásica se convierte en una «empresa socialista».¹⁰³ En la empresa de contrato socialista, todas las partes contractantes son poseedoras de la propiedad de sus personas. Pero los «individuos» son auto intere-

103. A.A. Alchian y H. Demsetz, «Production, Information Costs & Economic Organization», *The American Review*, 62 (1972), pp. 794-795, 782-783.

sados y de ese modo la evasión resulta un problema endémico. El único modo en que los contratos bilaterales pueden hacerse cumplir es que las partes contractantes se conviertan en sus propios jefes (monitores) y en esclavos asalariados. Comenzar con el contrato en el mercado capitalista significa terminar con la empresa. Los contratos de propiedad en la persona, inevitablemente, crean subordinación.

El esclavo asalariado está sometido a la disciplina del empleador pero el lugar de trabajo está estructurado también según la disciplina patriarcal. Las trabajadoras no son esclavos asalariados en el mismo sentido que los trabajadores, ni la subordinación es la misma en un esclavo asalariado que en una esposa. Tanto el empleador como el marido tienen derecho de mandar sobre el uso de los cuerpos de los trabajadores y de las esposas, pero aunque cada esposo tiene sus propias demandas específicas, el contenido del trabajo de un ama de casa está determinado por el hecho de que es mujer. El contenido del trabajo de un obrero está determinado por el capitalista, pero dado que el capitalismo es patriarcal, el trabajo de las mujeres que trabajan es diferente del de los varones que trabajan. Esto es así porque la sujeción de las esposas se deriva de su condición de mujer y porque la división sexual del trabajo se extiende al lugar de trabajo, de este modo las feministas están tentadas a concluir que la idea del individuo como propietario es anti-patriarcal. Si las mujeres pudieran ser reconocidas como «individuos» sexualmente neutros poseedores de la propiedad de su persona, la promesa emancipatoria del contrato parecería realizable. Al menos así argumentan ahora muchas críticas al contrato de matrimonio.

FEMINISMO Y CONTRATO MATRIMONIAL

Por los menos desde 1825 cuando William Thompson publicó su ataque al matrimonio como «código de esclavitud blanca», las feministas persistentemente han criticado al matrimonio sobre la base de que no es propiamente un contrato. En 1860, por ejemplo, Elizabeth Cady Stanton afirmó en un discurso en la American Anti-Slavery Society que «hay una clase de matrimonio que aún no se ha intentado, la del contrato entre partes iguales que lleve a una vida de igualdad, con iguales restricciones y privilegios para ambas partes».¹ El matrimonio es denominado contrato, pero las feministas han sostenido que una institución en la cual sólo una parte, el marido, ha ejercido el poder de un esclavista sobre su esposa, y hoy en día aún quedan remanentes de tal poder, está lejos de una relación contractual. Algunos debates recientes sobre el matrimonio suponen que las relaciones conyugales son puramente contractuales —«los esposos y las esposas adquieren contractualmente el uso exclusivo de la propiedad sexual de su compañero»—² las feministas, algunas veces, llevan la crítica del contrato de matrimo-

1. Citado por E. Griffith, *In her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton*, Nueva York, Oxford University Press, 1984, p. 104.

2. M. McMurtry, «Monogamy: A Critique», en R. Baker y F. Elliston, *Philosophy and Sex*, Búfalo, Prometheus Books, 1975, p. 173.

nio a conclusiones contractualistas. Una estudiosa feminista de las leyes ha sostenido, por ejemplo, que el matrimonio debería moldearse sobre los contratos económicos y que debería haber un desplazamiento desde «la política marital pública a la ley de contrato privado».³ No obstante, no todas las críticas feministas al contrato de matrimonio concluyen que el matrimonio debería convertirse en mera relación contractual.

El matrimonio, de acuerdo con la entrada «contrato» del *Diccionario de inglés de Oxford*, ha sido visto como una relación contractual desde por lo menos el siglo XIV y Blackstone establece que «nuestra ley considera al matrimonio bajo la luz del contrato civil».⁴ No es difícil ver la atracción que el contrato matrimonial ejerce para las feministas. La crítica feminista toma al «contrato» como un acuerdo entre dos partes iguales que negocian hasta que llegan a términos de ventaja mutua. Si el matrimonio fuera propiamente un contrato, las mujeres deberían ser consideradas dentro de la vida civil exactamente del mismo modo que sus esposos. Muchas feministas, especialmente en los Estados Unidos, defienden ahora lo que denominan «contratos íntimos» o «matrimonio contractual» en vez de contrato de matrimonio.⁵ La negociación de un acuerdo claramente establecido que incluya provisiones incluso respecto a su posible disolución tiene ventajas obvias sobre el contrato de matrimonio. Los críticos del matrimonio contractual han señalado que dado que pocas mujeres pueden ganar tanto dinero como sus maridos, sólo unas pocas profesionales de clase media están probablemente en posición de negociar un contrato íntimo. Pero los problemas concernientes a una división puramente contractual del matrimonio son mucho más profundos.

Las escritoras feministas han subrayado las deficiencias de un contrato en el que las partes no pueden establecer por sí

3. M.M. Shultz, «Contractual Ordering of Marriage: A New Model for State Policy», *California Law Review*, 70.2 (1982), p. 311. (Estoy agradecida a Herma Hill Kay por llamar mi atención sobre este artículo.)

4. Sir W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, J. DeWitt Andrews (ed.), Chicago, Callaghan & Co., 1899 (4.ª ed.), vol. I, libro 1, cap. XV, p. 433.

5. Los términos «contrato íntimo» y «contrato de matrimonio» son usados por L.J. Weitzman respectivamente, *The Marriage Contract: Spouses, Lovers & the Law*, Nueva York, Free Press, 1981; y Shultz, art. cit.

mismas los términos [del contrato]. También se han señalado los aspectos en los que el contrato de matrimonio difiere de los contratos económicos, pero sus críticas ofrecen escasa luz sobre *por qué* este contrato es tan curioso. Tampoco han explicado por qué las autoridades legales, a pesar de las afirmaciones de Blackstone, han expresado dudas similares sobre el carácter contractual del matrimonio. Por ejemplo, en *A Treatise on the Law of the Domestic Relations*, de Schouler, leemos «debemos, pues, considerar el matrimonio no como un contrato según la acepción ordinaria del término, sino como un contrato *sui generis*, si es, en todo caso, un contrato, en términos de un acuerdo para entrar en una solemne relación en la que se imponen los propios términos».⁶ Unos pocos años después, en 1888, un juez de los Estados Unidos, afirmaba:

[...] cuando las partes contractantes han pasado a formar parte del estado de casados, no han establecido tanto un contrato cuanto un nuevo tipo de relación... Es contractual que la relación se estableciera, pero habiéndose establecido, el poder de las partes respecto de su extensión y duración es hasta el final. Sus derechos están determinados por la voluntad del soberano y se evidencian por la ley.⁷

Más recientemente, en una referencia al matrimonio en la parte final de *The rise and Fall of Freedom of Contract*, Atiyah subraya que «no estamos aquí tratando cuestiones convencionalmente clasificadas como contrato».⁸ Pero los especialistas en leyes son muy reticentes a explicar por qué el contrato de matrimonio es diferente de los otros contratos.

Blackstone explicó la singular situación de la mujer casada como sigue: bajo cobertura, para un varón contratar con su esposa «sería sólo pactar con él mismo, y esto es generalmente así, pues todos los acuerdos realizados entre esposo y esposa cuando son solteros, se vacían de contenido en la convivencia

6. J. Shoulder, *A Treatise of the Law of Domestic Relations*, Boston, Little Brown & Co., 1874 (2.^a ed.), Parte II, cap. 1, p. 23.

7. Citado por Shultz, art. cit., p. 226, n. 45.

8. P. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 759.

matrimonial». ⁹ Blackstone, como los teóricos clásicos del contrato, supone que las mujeres son capaces y no lo son de ser parte de contratos. Si un varón y una mujer llegan a un acuerdo respecto de los términos de su contrato cuando se casen el contrato quedará vacío. Una mujer casada carece de existencia civil de modo que no podría llevar a cabo un contrato con su esposo. No hace falta plantearse que quedan aún problemas en torno del carácter contractual del matrimonio. Concentrarnos en los defectos del contrato de matrimonio como contrato distrae la atención de los problemas que rodean a la participación de la mujer en este acuerdo. En particular la entusiasta adhesión al contractualismo de algunos críticos contemporáneos, presupone que el contrato no reviste problemas para el feminismo. La solución al problema del contrato de matrimonio suele presentarse como un modo de completar las reformas que han erosionado la cobertura, las esposas pueden tomar su lugar como «individuos» y el contrato aparece una vez más como el enemigo del viejo mundo de las jerarquías y del patriarcado. Todas estas anomalías y contradicciones que rodean a la mujer y al contrato, que la historia del contrato sexual trae a la luz, permanecen reprimidas.

William Thompson en su *Appeal fo the One Half of the Human Race, Women against the Pretensions of the Other Half, Men to Retain them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery* estableció las bases para la subsiguiente crítica feminista al matrimonio como relación contractual. La vehemencia de su polémica rara vez ha sido igualada, pero Thompson da poco lugar a un contrato en sentido propio como solución a los problemas de las relaciones conyugales. Respecto de esto, su argumento difiere no sólo del de muchas feministas contemporáneas, sino también del de John Stuart Mill en *La sujeción de la mujer*, mucho más conocido. De acuerdo con Thompson, los derechos políticos de la mujer y el fin del sistema económico de competencia individual (capitalismo) son los dos cambios más importantes que es necesario realizar. Sólo los derechos políticos pueden dar fin al *silencio*

9. Blackstone, *op. cit.*, Libro I, cap. 15, p. 442.

de la injuria doméstica¹⁰ y las relaciones libres entre los sexos serán posibles dentro de un orden social basado en la «labor de cooperación mutua» o socialismo cooperativo.

Thompson construyó una vivienda modelo para sus trabajadores en el Estado de Cork y estableció Institutos de mecánica; sostenía que las mujeres debían ser admitidas en los institutos, las bibliotecas y otros establecimientos educacionales. Elaboró un detallado esquema para un socialismo comunal cooperativo pero murió antes de que su plan pudiera ser concluido. Los socialistas cooperativos o utópicos incluyeron el trabajo doméstico comunitario en sus proyectos para las nuevas comunidades y en *Appeal*, Thompson enfatizó que el cuidado de los niños, por ejemplo, era una responsabilidad comunal. Cuando las mujeres contribuyeran a todos los trabajos de la comunidad junto con los hombres y pudieran usufructuar de igual modo de los recursos de la comunidad en pleno derecho, las bases para el dominio sexual habrían sido minadas. Cuando el varón «no tenga más riquezas que la mujer, ni más influencia sobre la propiedad general, y su fuerza física superior (sea) considerada en su justo nivel de utilidad, no podrá procurarse satisfacción sexual sino gracias al afecto voluntario de una mujer». ¹¹ Una vez que las mujeres hayan asegurado sus derechos políticos y civiles y sean económicamente independientes en el nuevo mundo de la cooperación voluntaria, no tendrán razones para estar sometidas a los varones a cambio de subsistencia y los varones no tendrán modo de convertirse en amos sexuales de las mujeres.

El argumento del padre de John Stuart Mill, James Mill, de que las mujeres no necesitaban votar porque sus intereses estaban subsumidos en los de sus padres o sus esposos dio origen al *Appeal*. A diferencia de sus compañeros utilitaristas ocasionales y de los economistas que incorporaron a los miembros de la familia en la función de Bienestar, Thompson extendió su individualismo a la mujer. Sostenía que los intereses de cada miembro individual de la familia debía contar en forma

10. W. Thompson, *Appeal of the One Half...*, Nueva York, Source Book Press, 1970, p. 172.

11. *Ibid.*, p. 201.

igual y separada. Los intereses individuales de las esposas y las hijas no podían subsumirse bajo los del jefe de la familia, tampoco podía ser asumida la benevolencia como suficiente para asegurar que protegían sus intereses. Thompson sugiere que debe hacerse un examen detallado de la «conexión tan misteriosa que opera en el matrimonio» y del «milagro moral de la filosofía de la utilidad del siglo XIX de reducir dos identidades en una».¹² El contrato de matrimonio fue el medio a través del cual el «milagro moral» se llevó a cabo, pero no es, en absoluto, un contrato. Thompson advierte que es una «audaz falsedad» referirse al matrimonio como contrato:

¡Un contrato! ¿Dónde están cualquiera de los atributos del contrato, de los contratos justos e iguales, que puedan encontrarse en esta transacción? Un contrato implica el asentimiento voluntario de ambos contratantes. ¿Pueden ambas partes, varón y mujer, por acuerdo común alterar términos tales como la *indisolubilidad* y la *desigualdad* de este pretendido contrato? No. ¿Puede cualquier hombre individual renunciar a sí mismo, si se siente inclinado a hacerlo, a su poder de control despótico? No puede. ¿Se ha consultado a la mujeres acerca de los términos de este pretendido contrato?¹³

Las mujeres fueron forzadas a formar parte de este supuesto contrato. Las costumbres sociales y las leyes privaron a las mujeres de la oportunidad de ganar su propio salario de modo que el matrimonio era su única esperanza de vida decente. El «contrato» de matrimonio era precisamente como el contrato que los esclavistas de la West India imponían a sus esclavos; el matrimonio no era nada más que la ley del más fuerte, reforzada por los varones y sin consideración de los intereses de las mujeres más débiles.

Thompson señala un punto importante: ningún esposo puede desprenderse del poder que le confiere el matrimonio. He visto que la confusión entorno a esto surge con facilidad porque todos sabemos de matrimonios donde el esposo no ejerce tal poder ni soñaría en ejercerlo, y así la crítica feminista parece (hoy día, por

12. *Ibid.*, p. 60.

13. *Ibid.*, pp. 55-56.

lo menos) sin fundamento. Pero esto es confundir ejemplos particulares de ciertas parejas casadas con la *institución* del matrimonio. Thompson cuidadosamente traza la distinción entre las acciones de un esposo cualquiera y el poder que se le adjudica en la estructura misma de la relación «esposo» y «esposa». Ser «esposo» es atenerse al derecho patriarcal respecto de la «esposa» Su derecho hoy ha disminuido notablemente en relación al amplio poder que disfrutaba en 1825, pero aún si un varón no se aviene a la ley masculina del derecho sexual, su posición como esposo refleja la institucionalización de tal ley dentro del matrimonio. El poder todavía está ahí, aún cuando en algún caso individual no se utilice. Christine Delphy señala lo mismo: «el individuo varón particular [puede] no jugar un papel en esta opresión general, que tiene lugar desde antes que él aparezca en escena, pero recíprocamente, ninguna iniciativa personal de su parte puede superar o mitigar lo que existe desde antes y desde fuera de su entrada». ¹⁴ Thompson agrega la siguiente observación de importancia, incluso si un esposo renunciara a su poder, la libertad de su esposa sería siempre contingente respecto de su deseo de perseverar en su renuncia.

Algunos esposos pueden, como lo señala Thompson, permitir a sus esposas igual placer que el propio. No obstante, el placer de la esposa depende enteramente de la benevolencia del esposo y de lo que él haga o no, de lo que *le permita* hacer o no. El esposo puede hacer que el hogar marital sea una prisión y aislar «a su esposa-esclava de todo cariño salvo el de sí mismo, los hijos, los gatos u otros animales domésticos». Una esposa puede ser excluida del intercambio social e intelectual, de los placeres, y se le puede prevenir de que haga nuevos amigos propios: «¿existe una esposa que se atreva a tener sus propias amistades varones y mujeres, sin el permiso directo o indirecto de su esposo... o mantenerlas una vez hechas?». ¹⁵ Si un esposo elige no ejercer todos sus poderes legales, su esposa aún tiene «solamente los placeres del esclavo aunque modifi-

14. C. Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* (trad. de D. Leonard), Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, p. 116.

15. Thompson, *op. cit.*, pp. 78, 84. Comparar con una de las objeciones de Clarissa al matrimonio. S. Richardson, *Clarissa*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985 [1747-1748], Carta 32, p. 149.

cados» porque sus acciones siempre son contingentes, dependiendo del permiso del marido.¹⁶ Thompson sostiene que en estos casos las esposas se encuentran en peores condiciones que las esclavas de la West India y que los esposos tienen una jurisdicción más amplia que un esclavista.

El contrato de matrimonio difiere en un aspecto del de esclavitud y del de trabajo extendido como esclavitud civil. La esclavitud se origina y se mantiene por coerción física. En el contrato de esclavitud civil, como en el de empleo, el servicio (la fuerza de trabajo) se cambia por salarios o subsistencia. La esclavitud civil no puede mantenerse a través del tiempo a menos que el trabajador (esclavo) obedezca las órdenes del empleador: la obediencia es constitutiva del contrato. Como enfatiza Thompson, en el contrato de matrimonio una esposa explícitamente acuerda obedecer a su esposo. El contrato de matrimonio se distingue por reservar a las esposas «la graciosa degradación de jurar ser esclavas». Thompson se pregunta por qué los varones no encuentran «suficiente el simple placer de mandar, sin la gratificación del poder adicional de derrotar a la víctima con su pretendida entrega *voluntaria* de control sobre sus propias acciones».¹⁷ El voto de obediencia no siempre se incluye en nuestros días en la ceremonia de matrimonio pero no ha desaparecido por completo, retomaré más adelante este aspecto del contrato de matrimonio.

Así como los placeres sociales de las esposas dependen de la benevolencia de sus esposos, del mismo modo —sostiene Thompson— sucede con el placer sexual. En su breve y conjetural historia sobre los orígenes del matrimonio Thompson especula que el deseo sexual del varón lo lleva a construir «establecimientos aislados de satisfacción denominados “vida de casados”» en lugar de utilizar a las mujeres simplemente como trabajadoras.¹⁸ Con el establecimiento del matrimonio y el pretexto de un contrato la dominación del varón queda oculta bajo la afirmación de que el matrimonio permite a ambos esposos un disfrute sexual consensual e igual. Los esposos, se dice, de-

16. Thompson, *op. cit.*, p. 89.

17. *Ibid.*, pp. 65-66.

18. *Ibid.*, pp. 104-105.

pendar del consentimiento voluntario de sus esposas para alcanzar el placer. Thompson declara que esto es una «falsedad insultante», un esposo es físicamente lo suficientemente fuerte y cuenta con el apoyo de la opinión pública y de la ley para obligar a su esposa a someterse sea voluntaria o involuntariamente. Ella, por su parte, no tiene derecho alguno al placer, puede rogar como un niño o un esclavo, pero aún así ello es difícil para las mujeres que se supone no tienen deseos sexuales. Thompson concluye que «el deseo sexual incrementa diez veces más la facilidad de ejercer y de continuar de por vida, el despotismo de los varones en el matrimonio».¹⁹ El argumento de Thompson implica que para concluir con la audaz falsedad del contrato de matrimonio no sólo es necesario barrer con aspectos políticos y económicos sino también se necesita de un cambio radical sobre qué significa un ser sexuado masculino o femenino; el contrato original debe ser declarado vacío y nulo.

Cuatro décadas más tarde, John Stuart Mill extrajo conclusiones de mayor alcance en su ataque al contrato de matrimonio en tanto contrato. Esto es sorprendente en algunos sentidos dado que hay algunas semejanzas notorias entre los argumentos de Mill en *La sujeción de la mujer* y el *Appeal* de Thompson. Pero hay también algunas diferencias de importancia. Recientemente se ha sugerido que Mill «inconscientemente» había tomado los argumentos de Thompson «casi palabra por palabra».²⁰ Sea como fuere, es curioso que Mill no mencione a Thompson a quien conoció en 1825, año de la publicación del *Appeal*. Mill tenía simpatías por el socialismo cooperativo y alrededor de 1820 y de 1830 asistió a las reuniones en South Place Chapel en Londres, un centro de encuentro radical donde algunas veces disertaba Anna Wheeler. La contribución de Anna Wheeler al *Appeal*, que nos ha llegado con el nombre de William Thompson en la tapa, es quizá más claro que el de Harriet Taylor en *La sujeción de la mujer*, publicado con el nombre de John Stuart Mill.

Las mujeres tuvieron una parte importante tanto en *La su-*

19. *Ibid.*, p. 62.

20. T. Ball, «Utilitarianism, Feminism and the Franchise: James Mill and his Critics», *History of Political Thought*, 1.1 (1980), p. 115.

cción de la mujer como en el *Appeal*. La controversia sobre la contribución de Harriet Taylor en los trabajos de Mill ha continuado por años y presenta una fascinante visión del bastión patriarcal de la filosofía política, con frecuencia defendido ferozmente por mujeres: Diana Trilling, por ejemplo, pregonó que Harriet Taylor no tenía «ni un toque de verdadera feminidad», ni substancia intelectual y que era «un monumento detestable al egoísmo, carente de encanto y grandeza», es claramente inoportuno asociarla con un teórico varón admitido en el Panteón de los Grandes Filósofos Occidentales. Gertrude Himmelfarb culpó a Taylor de influenciar impropriamente y alejar a Mill del sendero de la moderación y más notablemente en su feminismo. Los filósofos, claramente, deben elegir sus esposas con cuidado o la subversión política natural de las mujeres socabará el trabajo de su mente.²¹ Como amiga de un escritor ignorado por lo teóricos políticos y minimizado por los marxistas como un utópico, Anna Wheeler ha sufrido sólo de olvido. En la *Introductory Letter to Mrs. Wheeler* con la que Thompson abre el *Appeal*, afirma que esperaba que continuase el trabajo iniciado por Mary Wolstonecraft, «pero se necesitaría tiempo y resolución para enfrentar la tarea». Sólo unas pocas páginas fueron escritas por Anna Wheeler misma: «lo que queda es propiedad nuestra en conjunto, me he convertido en tu intérprete y en el escriba de tus sentimientos».²²

John Stuart Mill fue uno de los pocos hombres que no sólo respaldaron el movimiento feminista sino que intentaron poner sus simpatías en práctica. Su crítica al contrato de matrimonio se sintetiza en un enunciado que elaboró dos meses antes de que él y Harriet Taylor se casaran en 1851. Mill rechazó por completo los poderes legales que hubiera adquirido como esposo y aunque su rechazo no tuviera carácter legal formuló «una solemne promesa de que nunca y en ningún caso o bajo ninguna circunstancia haría uso de ellos». Dejó sentido que él y Harriet Taylor desaprobaban por completo las

21. Trilling está citado por Alice Rossi en su «Introducción» a J.S. Mill y H. Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, p. 35; y G. Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974, caps. 9 y 10.

22. Thompson, *op. cit.*, p. VII.

leyes de matrimonio existentes porque «conferían sobre una de las partes del contrato poder legal y control sobre la persona, propiedad y libertad de acción de la otra parte, independientemente de sus propios deseos y de su voluntad». Mill concluyó su declaración afirmando que Harriet Taylor «retiene en todos sus aspectos absolutamente la misma libertad de acción y libertad de disponer de sí misma y de que todo lo que haga o pueda hacer en cualquier momento le pertenece como si el matrimonio no hubiera tenido lugar, y Yo absolutamente declino y repudio toda pretensión de haber adquirido tales derechos sea cuales fueran en virtud de dicho matrimonio».²³

Mill está de acuerdo con Thompson en varios aspectos. Sostiene, por ejemplo, que las mujeres no tienen alternativa, están compelidas a casarse. Ser «esposa» es la única posición que su crianza, falta de educación y entrenamiento, la presión social y legal dejan en verdad abierta para ellas. Mill también distingue entre el comportamiento de los esposos individuales y la estructura de la institución del matrimonio. Sostiene que los defensores de la existente ley de matrimonio cuentan con el ejemplo de esposos que se abstienen de utilizar sus poderes legales, aún así el matrimonio está diseñado para todos los hombres y no meramente para unos pocos benevolentes y ello permite a los varones que maltratan a sus esposas hacerlo con impunidad. Nuevamente, como Thompson, Mill sostiene que convertirse en esposa es tanto como convertirse en esclavo, y en algunos aspectos es peor; una esposa es la «verdadera sirvienta atada a su esposo, no en menor grado tal como la obligación legal señala que los comúnmente denominados esclavos».²⁴ Mill es mucho más reticente que Thompson sobre la sujeción sexual de la esposa aunque, como ya he señalado, llama la atención sobre el derecho del esposo a obligar a su mujer a garantizar sus «derechos conyugales».

Mill se separa de la compañía de Thompson en que niega que haya conexión entre la dominación conyugal y la posición de la esposa como ama de casa, económicamente dependiente. Mill reclama la reforma de la ley de matrimonio para que

23. Citado por Rossi en Mill y Taylor Mill, *op. cit.*, pp. 45-46.

24. J.S. Mill, «The Subjection of Women», en *Essays on Sex Equality*, p. 158.

el contrato de matrimonio se acerque a la línea de los demás contratos. Haciéndose eco de las palabras de Pufendorf, señala que «el caso más frecuente de asociación voluntaria, próxima al matrimonio, es la asociación por negocios», pero la comparación del matrimonio con los negocios es poco feliz. Nadie puede pensar que un socio de negocios es el gobernante absoluto, ¿quién se asociaría para los negocios bajo tal presupuesto? Aun así, si el poder se ubicara en las manos de un sólo hombre, el arreglo sería menos peligroso que en el matrimonio ya que el socio subordinado puede siempre dar por acabado el contrato, pero tal recurso no está abierto a una esposa (Mill es muy cauto en público respecto de la altamente riesgosa cuestión del divorcio, añade que si bien una esposa puede retirarse del matrimonio, debe hacerlo sólo como último recurso). En los negocios, la teoría y la experiencia confirman que un arreglo apropiado sobre las condiciones de la asociación se negocia en los artículos del acuerdo. De modo similar, Mill sostiene, que en el matrimonio el «arreglo natural» es una división de poderes entre el esposo y la esposa «siendo cada uno de ellos absoluto en la rama ejecutiva de su propio departamento y siguiéndose e consenso de ambos para cualquier cambio en el sistema y principios».

¿Cómo se realiza la división? Mill sugiere, por un lado que el arreglo deberá realizarse según las capacidades de los socios; ellos podrán «pre-establecerlo en el contrato de matrimonio, como son, con frecuencia, preestablecidos los acuerdos monetarios». Por otra parte, como han señalado recientemente las críticas feministas, Mill es, en última instancia inconsistente en sus argumentos. Se retrotrae a fundamentos en la costumbre y la naturaleza que había rechazado en un estadio más temprano de su argumentación en *La sujeción de la mujer*. Mill al igual que los teóricos clásicos del contrato social, presupone que necesariamente la diferencia sexual conlleva la división del trabajo, una división que sostiene el derecho patriarcal del varón. Subraya que, como el marido es, por lo general, mayor que su esposa, tiene más autoridad en la toma de decisiones «al menos hasta que los dos llegan a ese tiempo en la vida en que los años ya no tienen importancia». No obstante, no dice por qué el esposo estaría dispuesto a renunciar a su

poder, o cómo puede reconocerse el tiempo apropiado de la vida. Nuevamente, Mill señala que el esposo (y sin ingenuidad alguna escribe «cualesquiera que fuese») que provea el mayor soporte tendrá más voz, pero su propio argumento asegura que la voz de la mujer permanecerá subordinada.²⁵

Mill afirma que cuando la familia depende de los ingresos para sus sustento «el arreglo común, por el cual el varón gana un salario y su esposa supervisa los gastos domésticos, me parece, en general la más conveniente división del trabajo entre las dos personas». Mill supone que cuando las mujeres tienen igual oportunidad de educación y así «el *poder* de ganar dinero» y el matrimonio se haya reformado de modo que los esposos no tengan ya la posibilidad legal de ser amos de esclavas, una mujer, en virtud de convertirse en esposa, elegirá permanecer en el hogar, protegida por su esposo. Explícitamente equipara la elección de la mujer del matrimonio con la elección del varón de una carrera. Cuando una mujer se casa y tienen su hogar y una familia que atender, renunciará a toda otra ocupación «que no sea consistente con los requerimientos de aquella».²⁶ Aun si el matrimonio se convirtiera en un contrato libremente negociable, Mill espera que las mujeres aceptarán que deben prestar servicio doméstico.

Harriet Taylor estuvo mucho más cerca de William Thompson en este tema. En 1851 en *The Enfranchisement of Women* respondió a la objeción de que abriendo todas las ocupaciones a ambos sexos según el mérito llevaría a muchos a competir y, consecuentemente bajarían los salarios. Taylor sostuvo que, en el peor de los casos, tal argumento de la oportunidad para las mujeres significaría que la pareja casada no ganaría, entonces, más de lo que el varón ganaba por sí solo. El gran cambio sería que la esposa «se elevaría de la posición de sirvienta a socia». En la medida en que la vida económica está gobernada por la competencia, la exclusión de la mitad de los competidores no está justificada. Agrega que no cree que «la división de la humanidad en capitalistas y trabajadores asalariados, y la regulación de la recompensa a los trabaja-

25. *Ibid.*, pp. 168-170.

26. *Ibid.*, pp. 178-179.

dores, fundamentalmente, por la oferta y la demanda, será siempre, o la menos por mucho tiempo, la regla que regule el mundo». ²⁷

La mayoría de las reformas a la ley de matrimonio exigidas por las feministas en el siglo XIX, actualmente ya han sido llevadas a cabo. De todos modos, las feministas contemporáneas enfatizan aún que el contrato matrimonial diverge significativamente y en varios aspectos de los otros contratos. Algunos de estos argumentos se parecen a los de Thompson y Mill, otros iluminan otras peculiaridades del matrimonio como contrato. ²⁸ Por ejemplo, las feministas contemporáneas señalan que el contrato de matrimonio, a diferencia de cualquier otro contrato válido requiere que una sólo parte renuncie a su derecho de auto-protección e integridad física. También han señalado que el contrato de matrimonio no existe en tanto documento escrito que sea leído y luego firmado por las partes contratantes. Por lo general, un contrato es válido sólo si las partes han leído y entendido sus términos antes de acogerse al mismo. Si cantidades importantes de bienes se ven involucrados hoy en un matrimonio, se suscribe, algunas veces, un contrato que asemeja en mucho a los antiguos documentos, muy comunes cuando el matrimonio era una cuestión de los padres de las familias y no una libre elección de dos individuos. El hecho de que la mayoría de los matrimonios carezcan de tal documento, ilustra uno de los más sorprendentes aspectos del contrato de matrimonio. No existe un documento tal encabezado por «Contrato de Matrimonio» que pueda ser firmado. En cambio, el contrato de matrimonio, no escrito, al cual varón y mujer quedan ligados cuando se convierten en esposo y

27. H. Taylor Mill, «The Enfranchisement of Women», en *Essays on Sex Equality*, pp. 104-105.

28. Para ejemplos del argumento feminista, además de Weitzman, *Marriage Contract* y Shultz, «Contractual Ordering of Marriage», ver S.A. Ketchum, «Liberalism and Marriage Law», en *Feminism and Philosophy*, Vetterling-Braggin, F.A. Elliston y J. English (eds.), Totowa, NJ, Littlefield, Adams, 1977; y D.L. Barker, «The regulation of Marriage: Repressive Benevolence», en *Power & the State*, G. Littlejohn, B. Smart, J. Wakeford y N. Yuval-Davis (eds.), Londres, Groom Helm, 1978. Para una discusión sobre la evidencia empírica de los efectos perjudiciales del matrimonio sobre la mujer, cfr. J. Bernard, *The Future of Marriage*, Nueva York, Rantam Books, 1974.

esposa, está codificado por la ley que rige al matrimonio y a la vida familiar.²⁹

Hay también otra razón por la cual no hay documento escrito. Un varón y una mujer no se convierten en marido y mujer por poner su firma en un contrato. El matrimonio se constituye a través de dos actos diferentes. Primero, tiene lugar la ceremonia prescrita y en su curso la pareja lleva a cabo un acto de habla. El varón y la mujer dicen «Sí, quiero». Estos son «enunciados performativos»; es decir, por virtud de la emisión de tales palabras la situación del varón y de la mujer se transforma. En el acto de decir «Sí, quiero» un varón se convierte en esposo y una mujer en esposa. Los solteros y las solteras se convierten en parejas casadas sólo por la emisión de ciertas palabras, pero el matrimonio puede invalidarse a menos que se realice otro acto. Segundo, el matrimonio debe ser también «consumado» a través del acto sexual. Kant fue enfático a este respecto:

El contrato de matrimonio se completa sólo con la cohabitación conyugal. Un contrato de dos personas de diferente sexo, con el secreto acuerdo de abstenerse de cohabitación conyugal, o con conciencia de cada parte de la incapacidad para hacerlo es un *Contrato simulado*: no constituye matrimonio.³⁰

La historia del contrato sexual explica por qué una firma, o aún un acto de habla es insuficiente para dar validez al matrimonio. El acto que se requiere para sellar el contrato (significativamente) se denomina *el acto sexual*. No es sino hasta que el esposo ha ejercido su derecho conyugal que el contrato de matrimonio se ha completado.

Las feministas contemporáneas también han enfatizado el hecho de que una pareja casada no puede determinar los términos de su contrato matrimonial y adecuarlas a sus propias circunstancias. No hay siquiera elección posible entre varias formas de contrato, hay sólo *el* contrato de matrimonio. Las

29. Ver Weitzman, *Marriage Contract*, p. XVII.

30. I. Kant, *Philosophy of Law* (trad. de W. Hastie), Edimburgo, T. y T. Clark, 1887, cap. 2, § 27, p. 113.

mujeres casadas obtuvieron primero algún poder para firmar contratos por sí mismas después del acta de Married Women's Property en el siglo pasado, en Gran Bretaña la posibilidad de que las mujeres casadas firmaban contratos no fue reconocida por el Parlamento hasta 1935, pero —como Leonor Weitzman ha señalado— a pesar de importantes reformas a partir de esa fecha, dos restricciones legales se han mantenido en los contratos entre esposo y esposa: «Primero, ningún contrato puede alterar los elementos esenciales de la relación marital y, segundo, ningún contrato puede realizarse contemplando la posibilidad del divorcio». Una pareja casada no puede pactar respecto de los componentes «esenciales» del matrimonio, que son vistos como «el deber del varón a dar manutención a su esposa y el de la esposa de servir a su marido».³¹ La relación de protección y obediencia no puede ser alterada legalmente de modo que, por ejemplo, una pareja casada no puede pactar que la esposa que realiza la tarea de ama de casa reciba una paga de su esposo. Las parejas tienen algún espacio para llevar a cabo sus propios arreglos, pero es importante señalar que William Thompson ya había puntualizado que el permiso del esposo continúa siendo relevante, las variaciones individuales se hacen en torno a «la relación de dependencia *personal*. La pareja resuelve junta lo que quiere el esposo que [la esposa] haga dentro de ciertos parámetros generales».³² Los parámetros generales se establecen a partir de la ley que rige el matrimonio, y las juristas feministas, con frecuencia, siguen a otras autoridades en la materia al sostener que, en consecuencia, el matrimonio es menos un contrato que una cuestión de estatus.

Pero, ¿estatus en qué sentido? Algunas discusiones sugieren que el viejo mundo del estatus se ha colado en el mundo moderno. Así, en *La sujeción de la mujer*, John Stuart Mill sostiene que «la ley de servidumbre en el matrimonio es una monstruosa contradicción con todos los principios del mundo moderno» y que la subordinación de la mujer es «el único vestigio de un viejo mundo de pensamiento y de costumbres que se ha desplomado en los demás aspectos». «El carácter

31. Weitzman, *op. cit.*, p. 338.

32. Barker, «Regulation of Marriage», p. 242.

peculiar del mundo moderno... [es] que los seres humanos ya no nacen para ocupar un lugar determinado en la vida... sino que son libres para emplear sus facultades y aprovechar las circunstancias favorables que se les ofrezcan, para labrarse la suerte que les parezca más deseable.»³³ En el presente, este principio se aplica sólo a los varones, nacer mujer aún conlleva que su lugar en la vida está prescrito. El matrimonio, sostiene Mill, debe ingresar en el mundo moderno, las reliquias del estatus deben eliminarse del matrimonio que tiene que desplazarse desde el estatus al contrato. En el viejo mundo del estatus, varones y mujeres no tienen elección sobre las posiciones sociales que ocupan como esposos y esposas. Mary Shanley ha subrayado que en el matrimonio del siglo XVII, «el elemento “contractual” [era] simplemente el *consentimiento* de cada parte a casarse con la otra... Hacer un contrato de matrimonio era dar consentimiento a una situación cuya esencia era jerárquica e inalterable».³⁴ Las críticas feministas al contrato de matrimonio con frecuencia hacen una observación similar con respecto al matrimonio contemporáneo; por ejemplo, el contrato de matrimonio «no es, por cierto, un contrato entre los esposos, sino, más bien, un acuerdo de aceptar juntos cierta (y extremadamente definida) situación».³⁵

El énfasis en el estatus como posición definida externamente se superpone con «situación» tal como la utilizan los juristas para referirse a la regulación y a la restricción de la libertad de contrato por el Estado. El estatus, sostienen, está incorporado al contrato. Las juristas feministas también presentan al matrimonio o bien como una excepción al desplazamiento del estatus al contrato, o bien como parte del regreso nuevamente al estatus. Por ejemplo, Weitzman sostiene que el matrimonio no es aún un contrato en el que las partes puedan negociar libremente los términos del mismo, pero se ha desplazado «del estatus a la de estatus-contrato». Hombres y mujeres pueden elegir si se casan o no, del mismo modo en que eligen si firman o no

33. Mill, «The Subjection of Women», pp. 217, 146, 142-143.

34. M.L. Shanley, «Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought», en *Western Political Quarterly*, 32.1 (1979), p. 79.

35. Barker, «Regulation of Marriage», p. 254.

otro tipo de contratos, pero una vez que han decidido casarse «la analogía del contrato cesa porque los términos y condiciones de la relación los dicta el Estado. El resultado es que los socios maritales han perdido sus tradicionales privilegios del estatus y, al mismo tiempo, se ven privados de la libertad que el contrato proporciona».³⁶ Majorie Shultz reconoce que ha habido un desplazamiento desde el uso que Majorie Shultz reconoce que ha habido un desplazamiento desde el uso que Maine hace del estatus hacia «condiciones legales impuestas a cada individuo por la ley pública, con frecuencia no como resultado de las características del nacimiento, sino a través de su elección y consentimiento». De todos modos, se refiere también a un movimiento que va desde el contrato otra vez hacia el estatus. Al casarse «los esposos pueden pactar respecto de un “paquete” de estatus con poco control sobre sus términos sustantivos». Sostiene que el movimiento desde el contrato debe revertirse, el matrimonio debe ser un asunto puramente contractual ya que el contrato «ofrece una tradición rica y desarrollada cuya fuerza principal es precisamente su acomodación a diversas formas de relación».³⁷ Exactamente, la tradición contractual puede incluso acomodarse a la relación de amo y esclavo.

Respaldar la asimilación del matrimonio al modelo del contrato económico en el apogeo de la libertad de contrato (si tal período existió alguna vez), es suponer que los mundos público y privado pueden asimilarse e ignorar la construcción de la oposición del mundo del contrato y su «fundamento natural» en la sociedad civil. El contrato aparece como la solución a los problemas del derecho (estatus) patriarcal porque el contrato es visto como una categoría universal que puede incluir a las mujeres. El contrato en el mundo público es un intercambio entre iguales (entre «individuos») o, al menos, así lo parece, si el contrato se extiende a la esfera privada, las desigualdades del estatus entre el varón y la mujer en el matrimonio deberán desaparecer. El esposo ejerce su derecho político sobre su esposa, y sólo los varones pueden ser «esposos». El estatus aún en otro sentido debe reemplazarse por el contrato.

36. Weitzman, *op. cit.*, p. XIX.

37. Shultz, «Contractual Ordering of Marriage», pp. 303-304, 248, n. 373.

La crítica feminista contemporánea ha señalado que a diferencia de otros contratos, el contrato de matrimonio no se puede firmar más que por dos adultos sanos, queda pues restringido a dos partes, una de las cuales debe ser un varón y la otra una mujer (los que no pueden estar relacionados de ciertos modos prescritos). No sólo un «esposo» lo desee o no obtiene un cierto poder sobre su esposa sino que el contrato de matrimonio es sexualmente adscriptivo. Un varón siempre es un «esposo» y una mujer es siempre una «esposa». Pero ¿qué se sigue de esta crítica? El argumento de que el matrimonio debe convertirse propiamente en una relación contractual implica que la diferencia sexual es también un aspecto del estatus. Los juristas sostienen que ha habido un movimiento regresivo del contrato al estatus porque las características sociales sustantivas de las partes que contratan son tratadas como aspectos relevantes en las decisiones acerca de si ciertos contratos deben ser permitidos o regulados. La libertad de contrato (el contrato propiamente dicho) exige que no se tomen en cuenta los atributos sustantivos tales como el sexo. Si el matrimonio ha de ser realmente contractual, la diferencia sexual debe tornarse irrelevante en el contrato matrimonial: «esposo» y «esposa» no deberían estar determinados sexualmente. Es más, desde el punto de vista del contrato, «varón» y «mujer» deberían desaparecer.

El cumplimiento del movimiento que va desde el estatus al contrato conlleva que el estatus de diferencia sexual debe desaparecer junto con el estatus en sus otros sentidos. No debe haber límites predeterminados para un contrato, entonces tampoco puede imponerse la especificación del sexo de las partes. En un contrato el hecho de ser varón o mujer es irrelevante. En un contrato de matrimonio propiamente dicho dos «individuos» deberían convenir sobre cualesquiera términos que resulten ventajosos a ambos. Las partes de tal contrato no serían «varón» y «mujer» sino dos poseedores de la propiedad de sus personas que llegan a un acuerdo acerca de tal propiedad para ventaja mutua. Hasta hace poco, no había sugerencias respecto de que el estatus en el sentido de la diferencia sexual también cedería ante el contrato. Pero eliminar los últimos remanentes del estatus en el matrimonio puede tener consecuencias que ni Thompson ni Mill previeron porque no objetaron el hecho de

que las *mujeres* se convirtieran en esposas; ellos objetaron con fuerza lo que ser *esposa* conllevaba. Los ataques del feminismo temprano a la indisolubilidad del contrato de matrimonio y la no negociabilidad de sus términos estaban dirigidos al derecho conyugal del esposo, no a la construcción sexualmente adscriptiva de «esposa» y de «esposo». Los ataques contemporáneos a la diferencia sexual, aparentemente mucho más radicales que los viejos argumentos, sufren de un problema insuperable: «individuo» es una categoría patriarcal. El contrato puede ser enemigo del estatus pero es también el punto principal de apoyo del patriarcado. El matrimonio como relación puramente contractual queda atrapado en la contradicción de que la sujeción de las esposas está tanto rechazada como presupuesta, un punto que queda ilustrado con la discusión de Kant y Hegel acerca del contrato matrimonial.

La concepción contractual del matrimonio presupone la idea del individuo como propietario. El contrato de matrimonio establece acceso legítimo a la propiedad sexual de la otra persona. Kant fue el teórico del contrato que más se acercó a una posición del matrimonio como nada más que un contrato de uso sexual. El matrimonio para Kant es «la unión de dos personas de diferente sexo para posesión recíproca de sus facultades sexuales durante toda la vida».³⁸ Locke subrayó que la sociedad marital establecida a través del contrato de matrimonio «consiste principalmente en los esposos... [en] la comunión y el derecho al cuerpo del otro».³⁹ Pero como revela la historia del contrato sexual originario, el derecho no lo es al cuerpo del otro, el derecho es sólo del sexo masculino. Kant suscribe al contrato sexual, pero, paradójicamente, también rechaza la idea de que el individuo es el poseedor de sí mismo (propiedad en su persona) y tiene que llegar hasta límites un tanto sorprendentes para sostener una posición contractual auto-consciente del matrimonio.

La posición de Kant respecto del matrimonio ofrece un ejemplo particularmente claro de afirmación y negación simultáneas

38. Kant, *Philosophy of Law*, § 24, p. 110.

39. J. Locke, *Two Treatises...*, II, § 78.

de que las mujeres son «individuos» o, en la terminología de Kant, «personas». Por otro lado, su filosofía descansa en el supuesto de que, en virtud de ser un ser humano, cada uno tiene razón, y así posee la capacidad de actuar de acuerdo a leyes morales universales y de participar en la vida civil. Por otro lado, la capacidad humana está diferenciada sexualmente. Las mujeres carecen de razón cívica o política. Las observaciones algo banales de Kant respecto de las características de los sexos se debe a Rousseau. Dice que las mujeres son criaturas de sentimientos y no de razón de modo que es inútil intentar acrecentar la moral de las mujeres a fin de que comprendan las normas universales. Las mujeres sólo actúan si la acción les parece placentera. Son incapaces de comprender los principios así, para las mujeres, el bien debe ser hecho con placer. Las mujeres no saben «nada del *deber*, nada del *tener que*, nada de la *obligación*». ⁴⁰ La tenacidad con que los filósofos varones hacen hincapié en el contrato sexual es ilustrada por comentarios recientes «sea cual fuere la conclusión de Kant sobre el papel de la mujer, su análisis de tal condición es aún merecedora de su gran renombre». ^{41*}

Los varones están gobernados por la razón y son sus propios amos. El auto-dominio se demuestra en el modo en que un varón se gana la vida «no permitiendo que hagan otros usos de él, porque en el verdadero sentido del término no debe *servir* a nadie sino a la República». Si las circunstancias sociales requieren que un varón sea sirviente de otro o firme un contrato de empleo y trabaje a instancias de otro, carece de criterio para la posesión de una «personalidad civil» y de ese modo se lo excluye de la ciudadanía. Kant intenta distinguir entre los varones que sirven a otros tales como un barbero o un trabajador, de un fabricante de pelucas o un comerciante que son amos independientes. Un comerciante, por ejemplo, «intercambia su propiedad con otro» mientras que el trabaja-

40. I. Kant, «Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime», en *Women in Western Thought*, M.L. Osborne (ed.), Nueva York, Random House, 1979, p. 157.

41. H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 121.

* Pasaje de difícil traducción ya que en español carecemos de los términos que traduzcan con precisión el *ought to*, el *must* y el *due* que connotan todos diferentes niveles o grados de obligación o deber. (*N. de la T.*)

dor «permite a otro hacer uso de él». Kant, casi desesperadamente, agrega que es difícil definir un criterio para el autogobierno.⁴² O, por lo menos, es difícil en el caso de los *varones*, porque los varones tienen potencialmente la capacidad del autogobierno, meros accidentes de fortuna o de circunstancia hacen que algunos varones sean sirvientes, usados por otros y así quedan descalificados como personas civiles o individuos. El caso de las mujeres parece no presentar dificultades.

Kant afirma que «las mujeres en general... no tienen personalidad civil, y su existencia es, cabe decir, puramente inherente».⁴³ Deben, por lo tanto, mantenerse alejadas del Estado, deben estar sometidas a sus maridos —sus amos— en el matrimonio. Kant sostiene que el nacimiento no da lugar a la desigualdad legal porque el nacimiento no es un acto del sujeto que nace. Afirma que la igualdad de los sujetos legales no puede alienarse mediante contrato: «ninguna transacción legal de su propia parte o de parte ajena, puede sustraerlo de ser dueño de sí mismo».⁴⁴ Kant evita mencionar que el contrato de matrimonio es una excepción a su argumento. Aún si las mujeres fueran un igual civil del varón, prescindiría de su posición al aceptar el contrato de matrimonio. Pero todas las mujeres carecen de personalidad civil y así el contrato de matrimonio meramente confirma su desigualdad sexual natural de nacimiento. Al mismo tiempo, la posición contractual de Kant respecto del matrimonio presupone que su propia afirmación explícita sobre la carencia *inherente* de la mujer de posición civil sea inválida. Si la igualdad civil entre los sexos no existe, si las mujeres no son poseedoras de bienes ni son dueñas de sí mismas, Kant no puede sustentar su curiosa categoría de «derecho personal» y su explicación del contrato de matrimonio.

Kant escribe que el derecho personal «es el derecho a la

42. I. Kant, *Political Writings*, H. Reiss (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 78. Esta edición de los escritos de Kant es muy utilizada y el libro proporciona una interesante confirmación de que el derecho conyugal es visto aún como «fuera» de los asuntos públicos discutidos con propiedad por los teóricos políticos. Las secciones que tratan del «derecho privado», incluyendo el matrimonio, se omiten en los extractos de *The Metaphysics of Morals (The Philosophy of Law)*, mientras que las secciones sobre «derecho público» se incluyen.

43. *Ibid.*, p. 139.

44. *Ibid.*, p. 76.

posesión de un objeto exterior como una cosa y de usarla como una persona». ⁴⁵ El contrato de matrimonio adquiere una forma diferente a la de otros contratos. En el contrato de matrimonio un individuo adquiere el derecho sobre otra persona o, más exactamente, como afirma Kant, «el varón adquiere una esposa», ⁴⁶ quien se convierte en *res*, cosa, un bien o pieza de su propiedad. Pero porque ambas partes se convierten en cosas y cada uno es la posesión del otro, ambos, según Kant, obtienen nuevamente su carácter de «personalidades racionales». Hacen uso uno del otro ya no como una propiedad sino como una persona. El examen de Kant a la noción de derecho personal y su argumento sobre cómo y por qué una pareja casada deben ser cosas y personas es tortuoso y contradictorio.

Afirma que existe siempre el peligro de que la sexualidad retrotraiga a los seres humanos al nivel de la animalidad. La cuestión, de acuerdo con Kant, es «en qué medida [un varón] puede hacer uso propiamente de [este deseo de la naturaleza] sin perjudicar su humanidad... ¿pueden [los sexos] venderse a sí mismos o alquilarse por algún tipo de contrato que permita que se haga uso de sus facultades sexuales?». ⁴⁷ Kant contesta que tal uso no puede permitirse. La razón que da es que la propiedad en una persona no puede separarse del individuo como propietario. Adquirir «parte del organismo humano», tomar posesión sólo de la propiedad sexual de otro individuo, y adquirir al individuos como una propiedad, una cosa, dado que el organismo humano es una unidad. ⁴⁸ Por cierto, Kant sostiene que es imposible usar sólo *parte* de una persona «sin tener, al mismo tiempo, derecho a disponer de la persona en su totalidad, porque cada parte de la persona está ligada íntegramente al todo». Kant concluye que «la única condición sobre la que descansa nuestro derecho a hacer libre uso de nuestro deseo sexual depende del derecho a disponer de nuestra persona como un todo, sobre el bienes-

45. Kant, *Philosophy of Law*, cap. 2., sección 3., § 22, p. 108.

46. *Ibid.*, § 23, p. 109.

47. I. Kant, *Lectures on Ethics* (trad. de L. Infield), Nueva York, Harper and Row, 1963, p. 164.

48. Kant, *Philosophy of Law*, § 25, p. 111.

tar, la felicidad y en general sobre todas las circunstancias de la persona». ⁴⁹

El rechazo de Kant de la idea de propiedad en parte de la persona es muy extraña. Si el matrimonio es, como él lo define, nada más que un contrato de mutuo uso sexual, uso mutuo de la propiedad sexual (facultades) de la persona, entonces no hay la más mínima necesidad de que argumente en términos de uso de las personas, y menos de sostener que las personas se usan como cosas. Tener derecho sobre una persona como una cosa, como una parcela de propiedad, es tener el poder del amo sobre el esclavo, pero el esposo de Kant no tiene tal poder. Kant sostiene que si *ambas* partes del contrato adquieren el mismo derecho, cada uno se da y se reobtiene nuevamente. Son simultáneamente poseedor y poseído. Se convierten nuevamente en personas unificadas en una sólo voluntad. La razón de todas estas maniobras tan poco convincentes se hacen claras una vez que se relata la historia del contrato sexual.

Kant hace lo que puede para amasar su pastel filosófico y comérselo. Si mantiene su afirmación acerca de que todos los seres humanos tienen capacidad racional de actuar de acuerdo a los principios morales universales, entonces las dos partes del contrato de matrimonio deben tener la misma posición. Más aún, si su posición ha de mantenerse, deben intercambiar de igual modo la propiedad, o un igual intercambio de sí mismos como propiedad. Por lo tanto Kant supone que las mujeres como los varones son individuos o personas. Si esto es así, Kant no tiene necesidad de insistir en que en la pareja casada son propiedad uno del otro. Si la persona es una unidad, si las facultades sexuales son inseparables del sujeto, entonces ¿por qué la esposa y el esposo no permanecen como personas uno para el otro? La razón no es difícil de discernir. Kant excluye a las mujeres de la categoría de personas o de individuos. Las mujeres sólo pueden ser propiedad. El derecho personal existe sólo en la esfera privada del matrimonio y de las relaciones domésticas. En el reino público, los individuos interactúan como iguales civiles, y aún un varón cuyas circunstancias lo

49. Kant, *Lectures on Ethics*, pp. 166-167.

ponen en situación de sirviente no se convierte en una propiedad. El contrato social, que crea la libertad civil y la igualdad, depende del contrato sexual que crea el derecho (personal) patriarcal, la igualdad civil depende del derecho personal. Lo que significa ser dueño de sí mismo en la vida civil, se torna claro en contraste con el dominio de los varones sobre las mujeres en el matrimonio. La penetrante influencia de Kant en la teoría política contemporánea no es sorprendente en vistas a la maniobra que oculta el contrato sexual y toma al contrato matrimonial como un contrato de uso sexual mutuo.

El milagro moral (como William Thompson lo denominaría) convierte la sujeción natural de la mujer en igualdad marital. La naturaleza nos ha dado el deseo sexual para procrear, pero éste no es el único fin por el que alguien se casa: «el goce en el uso recíproco de los atributos sexuales es uno de los fines del matrimonio» y es legítimo casarse con miras a este fin.⁵⁰ Pero si varones y mujeres desean usar su propiedad sexual *deben* casarse. «El matrimonio es la única condición en la que pueden hacer uso de la sexualidad. Si alguien dedica su persona a otra, dedica no sólo su sexo sino su persona toda: ambas no pueden separarse.»⁵¹ Kant no sólo declara que el uso sexual mutuo fuera del matrimonio deshumaniza al varón y a la mujer (permanecen en estado de mera propiedad del otro) sino que el uso está «en principio, aunque no siempre en sus efectos, en el nivel del canibalismo». Consumir un cuerpo con los dientes y la boca y no con un órgano sexual simplemente proporciona un goce diferente. Sólo el contrato de matrimonio puede convertir el uso de la propiedad sexual, en el que «uno es realmente una *res fungibilis* para el otro» en el uso de una persona.⁵² Pero es el *esposo* quien tiene el uso de una persona, y no la esposa. El contrato matrimonial de Kant establece el derecho patriarcal del esposo, *él* posee el cuerpo de su esposa, lo que quiere decir de su persona, como una cosa, pero ella no tiene el derecho correspondiente. «El derecho personal» es el derecho del esposo como amo civil.

50. Kant, *Philosophy of Law*, § 24, p. 110.

51. Kant, *Lectures on Ethics*, p. 167.

52. Kant, *Philosophy of Law*, p. 239.

Y no hay dudas de que él es el amo. La unidad de voluntades se representa en la voluntad del esposo. Kant sostiene que «entre el esposo y la esposa existe una relación de igualdad como mutua posesión de sus personas tanto como en sus bienes». Rechaza la sospecha —sospecha anunciada en voz baja por diversos sectores hacia 1790, cuando apareció la *Philosophy of Law*— de que había algo contradictorio respecto de postular tanto la igualdad como el reconocimiento legal del esposo como amo. Afirma que el poder del esposo sobre la esposa:

[...] no puede pensarse que esté en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana y si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella.^{53*}

Aunque Kant establece que, si alguno de los esposos abandona el hogar «el otro está facultado para, en todo tiempo y de modo incontestable, hacer que regrese a la relación anterior como si tal persona fuera una cosa». Está claro que tal derecho sólo puede ser ejercido, probablemente, por el jefe de la familia. El amo, dice Kant, también tiene el mismo derecho de hacer regresar a los sirvientes que desertan «aún antes de que las razones que puedan haberlo hecho huir... se hayan investigado judicialmente».⁵⁴ Al ampliar su noción de derecho personal, Kant utiliza el revelador ejemplo de la diferencia entre señalar a alguien y decir «este es mi padre», que significa sólo que yo tengo un padre y aquí está, y señalar a alguien y decir «esta es mi esposa». Señalar a una persona es referirse a «una relación jurídica especial de un poseedor respecto de un objeto que se ve como una cosa, aunque en este caso sea una persona».⁵⁵ Kant apunta que el derecho personal es distinto de la posesión de un varón que ha perdido su personalidad civil, como un esclavo, pero poseer una esposa es poseer a alguien que, naturalmente, no tiene personalidad civil, aunque no se la denomina esclava.

53. *Ibíd.*, § 26, pp. 111-112.

* *Metafísica de las costumbres* (trad. de Adela Cortina), p. 100. (*N. de la T.*)

54. Kant, *Philosophy of Law*, § 25, pp. 111.

55. *Ibíd.*, «Explicaciones suplementarias a los Principios del Derecho», p. 238, n. 1.

Hegel atacó el contrato de matrimonio de Kant declarando que era «lamentable» ver al matrimonio «degradado al nivel de contrato para uso recíproco». ⁵⁶ Hegel también rechazó la doctrina del contrato social. Negó que el Estado pudiera ser comprendido como si hubiera tenido lugar o hubiera podido tenerlo, a partir del contrato original. Los comentaristas de la teoría de Hegel, invariablemente concluyen que Hegel se opone a la teoría del contrato. Ante la ausencia de la historia completa del origen del contrato tal conclusión parece por completo razonable y puede olvidarse que a pesar de su crítica del contrato matrimonial de Kant, Hegel sostiene que el matrimonio se origina en un contrato. La extensa área en común que comparte con la doctrina del contrato, a saber, la construcción de la sociedad civil patriarcal, masculinidad y feminidad, suele entonces también ser pasada por alto.

Hegel rechaza la piedra angular de la teoría del contrato: la idea del individuo como propietario. También rechaza el ideal contractualista de la vida social como nada más que una serie descendente de contratos. Sobre estas cuestiones es el crítico más profundo de la teoría del contrato. No obstante, los argumentos de Hegel están fatalmente comprometidos por su aceptación del contrato sexual. En vistas a incorporar a las mujeres a la sociedad civil a la par que excluyéndolas, Hegel reactualiza las contradicciones de la teoría de Kant. Ataca la afirmación de Kant de que los individuos devienen una propiedad en el matrimonio, pero su propio contrato de matrimonio, como el de Kant, supone que las mujeres no son, y no puede ser, pero aún son, individuos. Hegel rechaza el contrato de matrimonio como uso mutuo o intercambio de propiedad, pero aún así aboga por un contrato que constituye a una esposa en objeto para su esposo.

Hegel considera lamentable substituir el contrato unilateral de un individuo como propietario o persona-cosa, por la complejidad de la persona humana y de la vida ética. El individuo como propietario y contractante es lo que Hegel denomina «una persona de autosubsistencia inmediata», y aunque éste es un elemento o «momento» en la personalidad del individuo y en la vida

56. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (trad. de T.M. Knox), Oxford, Clarendon Press, 1952, § 75 y el apéndice al § 161.

social, no es ni puede ser el todo.⁵⁷ Ver al matrimonio como un contrato al que se accede como propietarios de una propiedad sexual en sus personas, o ver a los esposos como una propiedad, significa malentender por completo al matrimonio y su lugar en la vida civil moderna. Como puro contrato, el matrimonio está abierto a la contingencia, al antojo y al capricho de la inclinación sexual. La ceremonia del matrimonio es simplemente el medio para evitar el uso desautorizado de los cuerpos (o canibalismo sexual). Por el contrario, para Hegel el matrimonio es una forma distinta de vida ética, parte del universal familia/sociedad civil/Estado constituidos por un principio de asociación que no puede ser desplazado por el contrato.

El contrato de matrimonio, según Hegel, no podría ser más diferente de los demás contratos, el contrato de matrimonio «es precisamente un contrato que trasciende el punto de partida del contrato».⁵⁸ Desde el punto de partida del contrato, dos individuos que convienen en un contrato se reconocen como propietarios y mutuamente conformes en utilizar la propiedad del otro. El propietario se relaciona externamente con su propiedad y, así, cabe decir, permanece fuera del contrato y no se modifica a partir de él. De modo similar, el yo de la personacosa de Kant se ve afectado por su curiosa situación. La unidad de la voluntad de las dos partes es mera coincidencia. En contraste, el contrato de matrimonio de Hegel cambia la conciencia y el punto de partida del varón y de la mujer que se casan y la ceremonia autorizada oportunamente y pública es, así, esencial para el matrimonio. Un esposo y una esposa dejan de ser individuos «autosuficientes». Se convierten en miembros de una pequeña asociación que está tan estrechamente unificada que son una «única persona». Hegel sostiene que, al casarse, los esposos «consienten en convertirse en una única persona y renuncian a su personalidad individual y natural para alcanzar esta unidad de uno con el otro. Desde este punto de vista su unión es una autorrestricción, pero en verdad es su liberación porque en ello logran su auto-conciencia sustantiva».⁵⁹ El espo-

57. *Ibid.*, § 75.

58. *Ibid.*, § 163.

59. *Ibid.*, § 162.

so y la esposa están atados por lazos racionales y éticos que los unen internamente en tal asociación y no externamente como meros propietarios. El fin del matrimonio no es el mutuo uso sexual, la pasión sexual es meramente un «momento» del matrimonio, un momento que desaparece al satisfacerse. El contrato de matrimonio crea una relación sustantiva constituida por «el amor, la confianza y el compartir en común su existencia entera como individuos».⁶⁰

Un esposo y una esposa no están unidos ni por contrato ni por inclinación sexual ni, incluso, por «amor» tal como generalmente se lo entiende, al menos. Están incorporados al «amor ético-legal» que trasciende al frágil amor romántico común.⁶¹ Hegel sostiene que el amor es «la más tremenda de las contradicciones».⁶² La contradicción surge porque el primer impulso de los amantes es destruir su propia individualidad en la total unificación con el amado. De todos modos, en oposición a este deseo, pueden descubrir que su sentido de sí mismos como seres autónomos se fortalece a través de la relación con el amado. El abismo entre la destrucción y la fusión de sí mismo puede superarse a partir del mutuo reconocimiento de dos amantes, a través del cual cada uno obtiene el más profundo sentido de unidad con el otro y un más profundo sentido de autonomía de sí. El amor (en el sentido hegeliano) tanto unifica como diferencia. Así el matrimonio ofrece una mirada a la diferenciación y particularidad de la sociedad civil (económica) y a la unidad y universalidad necesarias para ser miembro del Estado.

La crítica de Hegel al contrato de matrimonio va más allá de la reducción de las relaciones conyugales a un contrato de uso mutuo. Si el matrimonio fuera meramente contractual, la sociedad civil quedaría socavada, carecería de la base privada necesaria para la vida pública. O, para exponer la cuestión de un modo que puede parecer incongruente en el contexto de la teoría hegeliana, el contrato social (la vida civil) depende del contrato sexual (que queda desplazado en el contrato de matrimonio). La idea de «individuo» es fundamental para el contra-

60. *Ibid.*, § 163.

61. *Ibid.*, apéndice al § 161.

62. *Ibid.*, apéndice al § 158.

to, pero si la propiedad es exhaustiva de la personalidad humana, entonces irónicamente, la condición social necesaria para el contrato queda eliminada. Cualquier ejemplo de contrato presupone que los contratos deben mantenerse, es decir, se presupone la confianza y la mutua fidelidad. Los individuos comprenden qué significa «hacer un contrato» sólo porque cualquier contrato singular es parte de una práctica más amplia de hacer contratos, y la práctica se constituye a partir de la comprensión de que los contratos son obligatorios. La concepción del individuo como propietario de su persona, especialmente en su forma más extrema de contractualismo, inevitablemente genera el problema de mantener la confianza y «actuar el segundo». Se han hecho intentos para resolver este problema de la teoría clásica del contrato mediante estrategias tales como la espada del Leviatán, mediante el postulado de Kant de una idea necesaria del contrato original que incorpore una ley de que los contratos deben ser sellados, o mediante la construcción del fundamento no-contractual indispensable en el estado de naturaleza. La discusión de Hegel muestra por qué la idea del individuo como propietario cercena todas las estrategias.

El «individuo» niega y presupone a la vez la comprensión intersubjetiva de lo que significa tomar parte de un contrato. El contrato no puede proporcionar una base universal para la vida social. El contrato debe formar parte de instituciones sociales no-contractuales más amplias. El contrato puede suscribirse precisamente porque la conciencia se desarrolla y se conforma en un terreno no contractual. Si los individuos fueran meros propietarios ellos no podrían suscribir, en absoluto, contratos; estrictamente «contrato» carecería de sentido para ellos. Hegel, como Durkheim algo más tarde, sostuvo que «un contrato presupone algo más que él mismo».⁶³ El contrato cuenta con un lugar apropiado en la vida civil y en la esfera económica, la esfera que Hegel denomina «sociedad civil», pero si el contrato se extiende más allá de su propio reino, el orden está amenazado. El contrato en sí mismo es una base incoherente para la vida social. Hegel, repitiendo a Kant, sostiene que el matrimo-

63. E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press, 1964, p. 381.

nio es un deber ético: «el matrimonio... es uno de los principios absolutos de los que depende la vida ética de la comunidad». ⁶⁴ La vida ética depende del matrimonio porque el matrimonio es el origen de la familia. En la familia, los niños aprenden y los adultos están continuamente recordando qué significa ser miembro de una pequeña asociación basada en el amor y la confianza, en la dimensión privada de la vida ética tiene la experiencia de una asociación no contractual y de ese modo se preparan, o más bien los varones se preparan, para participar en la esfera pública universal de la sociedad civil y del Estado.

En *La Filosofía del Derecho* Hegel critica la teoría del contrato social de Rousseau del mismo modo que el contrato de matrimonio de Kant, pero sigue estrechamente a Rousseau en la comprensión patriarcal de la masculinidad y de la feminidad y, en consecuencia, de lo público y lo privado. Hegel sostiene que «la diferencia de las características físicas de los dos sexos tiene una base racional y consecuentemente adquiere un significado ético e intelectual». ⁶⁵ La diferencia sexual también tiene significado político patriarcal (expresión racional) en la teoría de Hegel. La mujer, dice Hegel, «tiene su destino sustantivo en la familia, y estar imbuida de piedad familiar es el marco ético de su mente». Hegel continúa señalando que en *Antígona* la piedad familiar, la ley de la mujer se opone a la ley pública y comenta «esta es la oposición ética suprema» y podríamos agregar nosotras, de la política. Las mujeres no pueden entrar en la vida civil pública porque carecen naturalmente de la capacidad de someterse a «las demandas del universal». Las mujeres, dice Hegel, «se educan —¿quién sabe cómo?— respirando ideas, viviendo, en lugar de adquirir conocimiento». Un varón, en cambio, tiene «una vida sustantiva real en el Estado». Un varón adquiere su condición de hombre sólo a través de la lucha consigo mismo y de la lucha en el mundo civil, a través del aprendizaje y «mucho esfuerzo técnico». ⁶⁶

Las mujeres son lo que son por naturaleza; los varones se

64. Hegel, *Philosophy of Right*, § 167.

65. *Ibid.*, § 165.

66. *Ibid.*, § 166 y el apéndice.

crean a sí mismos a la vida pública y están dotados de la capacidad masculina para hacerlo. Las mujeres deben permanecer en la esfera privada natural de la familia. La familia está representada en el espacio público por el esposo, la «única persona» creada mediante el contrato de matrimonio. La diferencia sexual también conlleva una división patriarcal del trabajo. El esposo tiene la «prerrogativa de salir a trabajar para ganarse la vida [para la familia], atender a sus necesidades, controlar y administrar su capital». ⁶⁷ Como Rousseau, Hegel ve a las mujeres como natural y políticamente subversivas. Las mujeres traen consigo el desmoronamiento del antiguo mundo. En la *Fenomenología* escribe que la comunidad antigua creó:

[...] lo que oprime y lo que es al mismo tiempo esencial para ella, su enemigo interno, es la femineidad en general. La femineidad —esa eterna ironía [de la vida] de la comunidad— altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de algún individuo particular e invierte la propiedad universal del Estado haciendo de ella el patrimonio y oropel de la familia. ⁶⁸

En el mundo moderno, si «las mujeres sostuviesen el timón del gobierno, el Estado correría peligro». ⁶⁹

Pero no sólo el Estado está en peligro si las mujeres toman las riendas del gobierno. Las mujeres juegan una parte sustantiva en el argumento de Hegel. Para Hegel, como para los teóricos del contrato social clásico, el matrimonio y la familia proporcionan el fundamento natural para la vida civil, pero Hegel va mucho más lejos. También presupone que, a través de su amor, esposos y esposas desarrollan (en la manera adecuada a la esfera ética «inmediata») la dialéctica del reconocimiento mutuo que caracteriza las relaciones entre los hombres como hacedores de contratos en la sociedad civil y como ciudadanos en el Estado. En el contrato, los varones se reconocen unos a otros como poseedores de propiedad, disfrutando de una posi-

67 *Ibid.*, § 171.

68. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (trad. A.V. Miller), Oxford, Oxford University Press, 1977, § 475, p. 288.

69. Hegel, *Philosophy of Right*, apéndice al § 166.

ción semajante, como ciudadanos —participantes en el contrato social— también reconocen su igualdad civil mutua. La explicación de Hegel del amor en el matrimonio sugiere que el mismo proceso tiene lugar entre marido y esposa, a través de la dialéctica de la autonomía y de la unidad. Pero una parte del contrato de matrimonio es una mujer, las relaciones conyugales no pueden tener la misma forma que las relaciones civiles entre los varones. La diferencia sexual es diferencia política, la diferencia entre dominio y sometimiento, de modo que ¿cómo puede haber reconocimiento mutuo del esposo y de la esposa, al mismo tiempo, como seres particulares y universales? Y, si tal reconocimiento es imposible, ¿cómo pueden el matrimonio y la familia constituir un «momento» del todo social hegeliano familia/sociedad civil/Estado?

Algunas interpretaciones feministas de Hegel, en especial la trazada por Simone de Beauvoir, han acudido a famosos pasajes de la *Fenomenología*, sobre la oposición del amo y del esclavo, como modelo de la relación entre esposo y esposa. La comparación de la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo con las relaciones conyugales implica dificultades semejantes a las de la comparación esposo-esposa con la de empresario-trabajador. El amo y el esclavo, como el capitalista y el proletario, ambos son varones. La utilización de los pasajes del amo y el esclavo también plantea otra dificultad. La lucha entre estos dos antagonismos es parte de la historia de Hegel del desarrollo de la auto-conciencia. En efecto, el amo y el esclavo aparecen en la génesis de la auto-conciencia. Hegel sostiene que la conciencia de sí presupone la conciencia de uno reflejada desde otro quien que a su vez tiene su propia conciencia confirmada por uno. El reconocimiento mutuo y la confirmación de sí, no obstante, es posible sólo si los dos yos se encuentran en situación de igualdad. El amo no puede ver su independencia reflejada en el yo del esclavo, todo lo que encuentra es su servilidad. La auto-conciencia debe recibir reconocimiento de otro yo de la misma clase, de modo que la relación amo-esclavo debe ser trascendida. El amo y el esclavo pueden, digamos, moverse a través de los «momentos» de la gran historia de Hegel y eventualmente encontrarse como iguales en la sociedad civil de la *Filosofía del Derecho*. La historia de los varones se completa una vez que se

sella el pacto originario y se instaure la sociedad civil. En la fraternidad de la sociedad civil cada varón puede alcanzar autoconfirmación y reconocimiento de su igualdad en la hermandad. Pero este no es aún el final de la historia.

El contrato original no es meramente un contrato social, es un contrato sexual que constituye el derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres. Las mujeres quedan fuera de la lucha a muerte entre amo y esclavo en el advenimiento de la auto-conciencia, pero son parte de la sociedad civil moderna. La historia de Hegel del desarrollo de la libertad universal requiere que los varones se reconozcan entre sí como iguales, el día del amo y el esclavo queda atrás. Pero la auto-conciencia de los varones no es puramente la conciencia de los iguales civiles libres (la historia del contrato social), es también la conciencia de los amos patriarcales (la historia del contrato sexual). El universalismo ostensible del mundo público de Hegel (precisamente como el de los teóricos clásicos del contrato) alcanza su significado cuando los varones vuelven la mirada del mundo público a la esfera privada doméstica y a la sujeción de las esposas. La familia (privada) y la sociedad civil/Estado (público) son separables e inseparables, la sociedad civil responde a un orden patriarcal. Como esposo, un varón no puede recibir reconocimiento de su mujer como de un igual. Pero un esposo no está comprometido en relaciones con otros varones, sus iguales, sino que está casado con una mujer, su subordinada natural. Las esposas no están, respecto de sus esposos, precisamente como los esclavos respecto de los amos «el principio». Los esclavos no son naturalmente esclavos, pero una esposa no puede ser «individuo» o ciudadano capaz de participar en el mundo público. Si la familia, simultáneamente, ha de ser parte del Estado y estar separada de él, constituida a partir de un único contrato, y si el derecho patriarcal no ha de ser socavado, las mujeres no pueden reconocer a los varones del mismo modo en que los varones reconocen a sus compañeros varones. Los varones dejan de ser amos y esclavos, pero el orden social de Hegel exige una conciencia sexualmente diferenciada (a pesar de su discusión respecto del amor ético-legal). El reconocimiento que un esposo obtiene de su esposa es precisamente lo que requiere el patriarcado moder-

no: el reconocimiento como amo patriarcal que sólo la mujer puede darle.

Hegel rechaza el contrato social, pero al aceptar el contrato sexual, abraza las anomalías y contradicciones que rodean a las mujeres, al contrato y a lo público y lo privado generadas por la teoría clásica del contrato. Irónicamente, la crítica de Hegel al matrimonio como un contrato de uso sexual implica el mismo conjunto de problemas que el contrato de matrimonio a manos de los teóricos clásicos del contrato o de Lévi-Strauss. El argumento de Hegel da lugar a las mismas cuestiones que he planteado respecto de aquellos teóricos. Las mujeres son consideradas como los subordinados naturales carentes de las capacidades necesarias para formar parte de los contratos: ¿por qué, entonces, las mujeres siempre son capaces de aceptar el contrato de matrimonio?

El argumento de Hegel da lugar a una forma particularmente aguda de la cuestión. ¿Por qué un teórico que declara que es vergonzoso ver el matrimonio como algo meramente contractual insiste todavía en que el matrimonio se origina en un contrato? Existen otras formas de acuerdo no contractual, a las que Hegel podría haber recurrido o, de modo más lógico, dada la construcción patriarcal de la masculinidad y de la feminidad que Hegel comparte con los teóricos clásicos del contrato, la ceremonia del matrimonio podría proporcionar una confirmación más que adecuada de la subordinación natural de las mujeres cuando se convierten en esposas. Por supuesto Hegel insiste en que su contrato de matrimonio es el único que trasciende el punto de partida del contrato. Hegel tiene que hacer este movimiento para lograr la forma requerida de conciencia dentro de la esfera privada. Desde el punto de partida del contrato, los esposos están relacionados sólo por la ventaja mutua de los poseedores de propiedad. Como propietarios, sus yos son siempre externos a la relación conyugal y de ese modo la dialéctica de la conciencia no tiene lugar. Aún el vínculo de uso muto es ilusorio porque no puede existir más allá del tiempo sin la confianza y la fe que el punto de partida del contrato elimina. El especial contrato de matrimonio de Hegel trasciende el punto de partida contractualista, pero no puede trascender el contrato sexual.

La razón por la cual las mujeres deben formar parte del con-

trato de matrimonio es que, aunque no tengan parte en el contrato social, deben ser incorporadas a la sociedad civil. Los lazos institucionales más importantes de la sociedad civil —ciudadanía, empleo y matrimonio— se constituyen a través del contrato. Para que las relaciones libres características de la sociedad civil se extiendan a todas las esferas sociales, el matrimonio también debe tener origen en un contrato. Hegel rechaza la teoría del contrato, pero retiene el contrato como un elemento esencial de la libertad civil. La vida social como un todo no puede constituirse a través del contrato, pero el contrato es apropiado para la sociedad civil (la economía). Los varones interactúan en la sociedad civil a través de la «particularidad» que caracteriza a quienes hacen los contratos y pueden hacerlo por que también interactúan en el Estado y la familia no-contractual. Las mujeres, como partes de uno de los contratos centrales de la sociedad civil, deben compartir el atributo de la «particularidad» o, digamos, comparten los atributos de los «individuos». Las mujeres se incorporan a la sociedad civil a través del contrato de matrimonio y se incorporan sobre las mismas bases que los varones, las partes contractuantes gozan de igual situación. Sólo si las mujeres también forman parte del contrato, Hegel puede sostener que la dialéctica del amor es un «momento» en la dialéctica más amplia de la familia/sociedad civil/Estado, o como escriben los teóricos del contrato, un intercambio mutuo de la propiedad de sus personas en el matrimonio. Sólo si las mujeres forman parte del contrato puede Kant sostener que los esposos son ambos propiedad y personas uno para el otro.

La sociedad civil moderna es un orden de libertad universal y se opone de este modo al mundo del estatus. Todos los habitantes de la sociedad civil disfrutan de la misma condición cuando se instaure el matrimonio a través del contrato, podemos estar seguros de que es así. El contrato de matrimonio, de todos modos implica también una variante de la contradicción de la esclavitud. La narración de la historia del contrato social requiere de alguna indicación clara de que las mujeres son parte de la sociedad civil y son capaces de participar en el contrato (los esclavos han de ser vistos como parte de la humanidad). Las mujeres deben participar del contrato de matrimonio. Pero el contrato sexual requiere que las mujeres se in-

corporen a la sociedad civil sobre una base diferente de la de los varones. Los varones crean la sociedad civil patriarcal y el nuevo orden social está estructurado en dos esferas. La esfera privada está separada de la vida pública civil; la esfera privada es y no es parte de la sociedad civil, y las mujeres son y no son parte del orden civil. Las mujeres no son incorporadas como «individuos» sino como mujeres, lo que en la historia del contrato original significa que participan en tanto subordinados naturales (los esclavos son propiedad). El contrato original puede llevarse a cabo y los varones pueden obtener reconocimiento de su derecho patriarcal sólo si la sujeción de las mujeres se asegura en la sociedad civil.

El contrato de matrimonio de Hegel trasciende el contrato pero replica el contrato sexual tan precisamente como el contrato de matrimonio de la teoría clásica del contrato. Este único contrato es la génesis de la esfera privada que acude en ayuda de la masculinidad —la fraternidad—, la libertad y la igualdad del mundo público, la familia proporciona el ejemplo de la sujeción natural (de las mujeres) de la que depende el significado de sociedad civil/Estado como esfera de la libertad. Hegel tiene razón; el contrato de matrimonio es muy diferente de los contratos del reino civil. La diferencia, no obstante, no es la que él sostiene. El contrato de matrimonio no puede ser semejante, digamos, al contrato de trabajo porque las *mujeres* son parte del contrato de matrimonio. Las mujeres tienen que ser incorporadas a la sociedad civil a través del contrato porque sólo el contrato crea relaciones libres y presupone la igualdad de las partes, y al mismo tiempo porque las mujeres está implicadas, el contrato confirma el derecho patriarcal.

La diferencia entre el contrato de matrimonio y otros contratos no siempre ha sido suficientemente señalada. Las feministas contemporáneas han prestado relativamente poca atención al voto de obediencia (quizá porque ahora no siempre se lo incluye en los actos de habla de la ceremonia de matrimonio), y cuando la mitad de la historia del contrato original se reprime, aún un compromiso explícito de obediencia puede ser pasado por alto por otros críticos de la teoría del contrato. El contrato de empleo da al empleador el derecho de mando sobre el trabajador y su trabajo. Los trabajadores deben obe-

decer las directivas de los empleadores, pero en los contratos referidos a la propiedad en la persona de los varones, se mantienen silencio respecto del tema de la obediencia. Sólo en el contrato de matrimonio —el contrato en el que las mujeres deben tomar parte aunque carezcan de la condición de propietario— incluye la aceptación explícita de la obediencia. Si la promesa de libertad universal anunciada por la historia del contrato original no ha de aparecer desde su inicio como fraudulenta, las mujeres deben tomar parte en el contrato del nuevo orden civil. Si la situación civil de los varones y de los amos patriarcales ha de mantenerse, el contrato del cual la mujer ha de formar parte debe separarse de los demás contratos. Una mujer accede a obedecer a su esposo al convertirse en su esposa, ¿qué mejor modo de afirmación pública de que los varones son los amos sexuales y que ejercen la ley del derecho sexual masculino en sus vidas privadas?

Rara vez, las críticas a la teoría del contrato toman en cuenta el contrato sexual. Hay, por lo tanto, una fuerte tentación en las feministas a rechazar la profunda comprensión de Hegel sobre las deficiencias del contrato a la vez que su contrato patriarcal de matrimonio. La conclusión es, pues, demasiado fácil de extraer: aún no se ha intentado un matrimonio contractual propiamente dicho. La crítica de Hegel al contrato pone de relieve algunas de las dificultades que surgen cuando las feministas aceptan la teoría del contrato, especialmente en la forma contractualista extrema. Por ejemplo, los teóricos clásicos del contrato no cuentan la historia de la escena primordial: sus historias comienzan después de la génesis física y del desarrollo humano. «Los individuos» aparecen como varones adultos equipados con los atributos necesarios para hacer contratos. Al mismo tiempo, la mayoría de las descripciones del estado de naturaleza contienen las condiciones no contractuales necesarias para que los niños puedan desarrollarse y crecer: amor, confianza y vida familiar son asumidos como naturales. Sólo para Hobbes, como para los contractualistas contemporáneos, todas las relaciones sociales se generan a partir de un contrato, aún entre los padres y el niño. Pero, ¿puede un «individuo» formar parte de un contrato para ser padre? Un contrato de uso

sexual mutuo puede acomodarse a la génesis física sin dificultad. El problema surge con el compromiso a largo plazo en tanto que se requiere un padre para el desarrollo humano. ¿Debería el contrato de matrimonio para uso sexual mutuo extenderse e incluir previsiones respecto del cuidado de los niños?

En el cap. 3 señalé que en Hobbes el auto-interés individual de la hembra en el estado de naturaleza tiene poco o ningún incentivo para hacer un contrato para «criar» al niño. Por supuesto, sin la guerra de todos de Hobbes cualquier desestimación sería poca, ya que el niño no comprometería su seguridad personal. No obstante, desde el punto de partida del contrato, ¿puede un niño ser visto como algo más que un impedimento? La cuestión es más acuciante cuando el contrato exige que en cuanto el niño sea lo suficientemente grande como para hacer contratos por sí mismo, la relación padre-hijo deba ser reubicada sobre bases estrictamente contractuales. ¿Cómo pueden los padres estar seguros de que sus desvelos no se frustrarán y de que el niño no hará un contrato más ventajoso en otro sitio? Nuevamente, ¿querría alguien hacer un contrato con un niño, o los únicos contratos abiertos a un contratante pequeño, relativamente sin recursos sería un contrato de esclavitud? Me interesan las relaciones heterosexuales adultas y no las de padre-hijo, por ello me propongo suscitar sin ir más allá en estas cuestiones.

Hay un punto estrechamente relacionado, de todos modos, que es directamente relevante para mi tema. Una de las objeciones de Hegel al matrimonio como contrato es que deja la relación a merced de las arbitrariedades y caprichos de la voluntad de los contractantes. De modo similar, Durkheim enfatiza que los lazos que se crean mediante contrato son tan externos como de corta duración: ello lleva a «relaciones transitorias y asociaciones pasajeras».⁷⁰ Un contrato de ventaja mutua y uso recíproco sólo durará tanto como parezca ventajoso para cada parte. Un nuevo contrato con un compañero diferente puede siempre parecer una alternativa posible y seductora. Esto quiere decir que la salidad del contrato de matri-

70. Durkheim, *Division of Labor*, p. 204.

monio es tan importante como la entrada. Los defensores contemporáneos del contrato de matrimonio acentúan que una de las ventajas es que éste puede ser por un plazo limitado, y que podría ser, digamos, de cinco años en primera instancia. No es accidental que la controversia más corriente sobre contratos de esclavitud y paternalismo pongan énfasis en la crucial importancia de la disolubilidad de los contratos. El modo en el que los libros más populares de consejos matrimoniales y cuestiones sexuales presentan el divorcio ilustran la influencia de la perspectiva contractualista del matrimonio; el divorcio es visto como algo que puede ser «pre-considerado en términos de movilidad personal ascendente, en énfasis... sobre lo que está más adelante y que puede ser incorporado en una mejor y nueva imagen». ⁷¹ Cuando el contrato se sella sólo para ventaja y uso mutuo, la verdadera cuestión es «anticipar y prepararse para el divorcio». ⁷²

Anticipar la finalización del contrato de matrimonio en el propio acto del contrato ha sido posible sólo recientemente. En Inglaterra, por ejemplo, no hubo divorcio antes de 1700 (un divorcio *a mensa et thoro* podía obtenerse de la corte eclesiástica pero no permitía un nuevo matrimonio) y hasta 1857 el divorcio sólo se obtenía a través de un Acta privada del Parlamento. ⁷³ Hasta 1969 cuando el fundamento del divorcio fue la ruptura irreversible del matrimonio, los divorcios no se obtenían de modo relativamente fácil tanto para las esposas como para los esposos y para todas las clases sociales. Sólo recientemente, también, el divorcio y las personas divorciadas han dejado de ser un escándalo. Muchas de las feministas del siglo XIX que estaban a favor del divorcio, en particular como el mejor medio para que la esposa escapara de un esposo bru-

71. Citado por B. Ehrenreich y D. English, *For her Own Good: 150 Years of the Expert's Advice to Women*, Nueva York, Anchor Press, 1978, p. 276. Sobre los manuales de consejos ver, E. Ross, «The Love Crisis: Couples Advice Books of Late 1970's», *Signs*, 6,1 (1980), pp. 109-122.

72. B. Barber, *Liberating Feminism*, Nueva York, The Seabury Press, 1975, pp. 62-63.

73. Para un estudio fascinante sobre los divorcios obtenidos como Actos Privados (los candidatos, incluidos clérigos, eran conspicuos entre adúlteros) ver S. Wolfram, «Divorce in England 1700-1857», *Oxford Journal of Legal Studies*, 5,2 (1985), pp. 155-186.

tal, evitaron el tema por miedo a comprometer sus otros objetivos; otras feministas se opusieron al divorcio, temiendo que la consecuencia fuese permitir que los maridos abandonasen a sus esposas y niños con mayor facilidad. Generalmente se ve al divorcio como lo opuesto al matrimonio, pero Christine Delphy sostiene que el divorcio es hoy día, más bien, la transformación del matrimonio. Sostiene que, dado que muchas esposas divorciadas, casi siempre, continúan cuidando a los niños del matrimonio, «el matrimonio y el divorcio pueden ser considerados como dos modos de obtener resultados similares: la atribución colectiva a las mujeres del cuidado de los niños y la dispensa colectiva a los varones de tal responsabilidad».74 De todos modos está lejos aún de quedar claro, desde el punto de vista del contrato, si tal responsabilidad se mantendrá.

La lógica del contrato, y del matrimonio como nada más que un contrato de uso sexual mutuo, es que «matrimonio» y «divorcio» deben ser eliminados. El arreglo más ventajoso para el individuo es una serie sin fin de contratos a corto plazo para usar el cuerpo de otro cuando se requiera. Otros servicios previstos hasta el presente en el matrimonio deberían contratarse también en el mercado. Un mercado universal de cuerpos y servicios reemplazaría al matrimonio. La lógica del contrato es que el matrimonio debe ser suplantado por contratos de acceso a la propiedad sexual. Tal matrimonio daría lugar a la *prostitución universal*. Más todavía, «individuos» y no «varones» y «mujeres» realizarían estos contratos. El contrato habría ganado la victoria final sobre el estatus (diferencia sexual). Cuando las negociaciones sobre el uso de la propiedad sexual de la persona no puedan tener un resultado predeterminado y los individuos puedan contractar como mejor consideren el uso de la propiedad de otro, la diferencia sexual de la persona no puedan tener un resultado predeterminado y los individuos puedan contractar como mejor consideren el uso de la propiedad de otro, la diferencia sexual se tornará insignificante.

Los Beatles solían cantar «Todo lo que necesitas es amor». La objeción a que el contrato nunca saldrá victorioso porque

74. Delphy, *Close to Home*, p. 102.

el amor se entrometerá en el camino ya ha sido anticipada; el amor ha sido reducido a otra relación externa, a un aspecto de la propiedad de las personas y definido, por ejemplo, como «un bien particular no-negociable del hogar».⁷⁵ Llamar la atención sobre tales argumentos no implica que el contrato sea invencible, sino que ilustra el carácter incongruente de la alianza entre feminismo y contrato. La victoria del contrato cuenta con la simpatía de las feministas, desecha la cobertura y los numerosos medios sociales y legales que aún se utilizan para negar a las mujeres la propiedad de sus personas. La conclusión es fácil de extraer: negar la igualdad civil de las mujeres significa que la aspiración feminista debe ganar reconocimiento para las mujeres en términos de «individuo». Tal aspiración nunca será satisfecha. El «individuo» es una categoría patriarcal. El individuo es masculino y su sexualidad es entendida consecuentemente (si, por cierto, «sexualidad» es un término que pueda utilizarse de un yo que se relaciona externamente con el cuerpo y con la propiedad sexual). La construcción patriarcal de la sexualidad, lo que significa ser un ser sexuado, es poseer y tener acceso a la propiedad sexual. Cómo se obtiene el acceso y cómo se usa tal propiedad queda claro a partir de la narración de la demanda de los hermanos de igual acceso a los cuerpos de las mujeres. En el patriarcado moderno, la masculinidad proporciona el paradigma de la sexualidad, y masculinidad significa dominio sexual. El «individuo» es un varón que hace uso del cuerpo de una mujer (propiedad sexual), la situación inversa es mucho más difícil de imaginar.

La construcción patriarcal de la sexualidad se ilustra en la «revolución sexual» de hace dos décadas más o menos. Inicialmente el énfasis se puso sobre la ruptura de las barreras que rodeaban «el acto sexual». La mayoría de las antiguas restricciones sociales que rodeaban la actividad sexual de la mujer fuera del matrimonio fueron eliminadas. Sólo el individuo, de acuerdo con el argumento contractualista, puede decidir si hace uso y cómo de su propiedad sexual. Ningún límite previo debe ponerse al contrato. El argumento es paralelo a la crítica

75. G.S. Becker, «A theory of Marriage: Part II», *Journal of Political Economy*, 82,2, parte II (1974), p. 12.

feminista de que a las partes del contrato de matrimonio se les prohíbe decidir por sí mismas qué contenido dar a su contrato. Marjorie Shultz, por ejemplo, plantea el siguiente problema: supongamos que «Juan y María deciden que ella, en principio, estará de acuerdo en tener relaciones sexuales ¿tal acuerdo le impide después iniciar una demanda por violación contra Juan?». Shultz afirma que existe un fuerte argumento por el que los contratos privados no deberían anular la justicia criminal, pero, escribe «la idea de cumplimiento de acuerdos privados relativos a la conducta sexual violenta es menos ofensiva que una declaración estatal de que la conducta sexual violenta es automáticamente aceptable en el matrimonio».76 Tal respuesta es una petición de principios respecto de los límites y alternativas del contrato.

Más recientemente, los argumentos del contrato se han utilizado para introducir en el ámbito de la «revolución sexual» otras formas, hétero y homosexuales, de actividad sexual. Cuando el contrato de esclavitud es defendido en términos de que sólo el individuo puede decidir de qué modo pacta su propiedad, en forma casi coincidente, la doctrina del contrato ha sido utilizada recientemente en esos términos para defender relaciones sado-masoquistas o lo que podría denominarse la fantasía de un contrato de esclavitud. Algunas feministas defienden el sado-masochismo sobre la base de que «es una actividad consensual... La palabra clave para entender el S/M es *fantasía*. Los roles, el diálogo, los fetichismos, los disfraces y la actividad sexual son parte de un drama o ritual... de relaciones generalmente igualitarias».77 Las feministas que objetan el sado-masochismo han sido tildadas de moralistas e incapaces de apreciar los elementos de la parodia en los disfraces fetichistas. Sea como fuere, el sado-masochismo es menos una rebelión o fantasía revolucionaria que una dramática exhibición de la lógica del contrato y de las implicaciones plenas de la sexualidad del «individuo» masculino patriarcal.

76. Shultz, «Contractual Ordering of Marriage», p. 280.

77. P. Califia, «Feminism and Sadomasochism», *Heresies*, 12 (1981), p. 31. Para profundizar en esta discusión y para mayores referencias ver: «Forum: The Feminist Sexuality Debates», *Sigis*, 10.1 (1984), pp. 106-135.

Los «individuos» son intercambiables —las diferencias entre varones y mujeres desaparecen— o subsistirán las limitaciones en la jurisdicción que los individuos ejercen sobre la propiedad de sus personas y sobre la clase de contratos en que participan. De este modo, los participantes pueden asumir cualquier papel sado-masoquista dependiendo de su inclinación particular en un momento particular.⁷⁸ El triunfo del contrato y del «individuo» sobre la diferencia sexual fue perfilado por el Marqués de Sade a fines del siglo XVIII. Escribió: «sexo encantador... serás libre... eres tan libre como nosotros [varones] lo seamos y la carrera de las batallas de Venus tan abierta a ti como a nosotros» y las mujeres de Sade pelean las batallas junto con los varones y del mismo modo. Uno de sus personajes, Noircueil, incorpora a otro, Juliette, para actuar en un juego de fantasía, Juliette:

[...] vestida como una mujer, debe casarse con otra, vestida como un varón en la misma ceremonia en la que yo, vestido como una mujer, me convierto en esposa de un varón. Luego vestido como un varón, tú te casarás con otra mujer vestida de mujer al mismo tiempo que yo voy al altar para ser unido en santo matrimonio con un sadomita disfrazado de niña.⁷⁹

Las transmutaciones sin fin de los personajes de Sade proporcionan una parodia fantasmal, y un vívido retrato, de las consecuencias de la conquista absoluta del estatus como diferencia sexual mediante individuos de la imaginación contractual. Desde el punto de vista del contrato, no hay nada sorprendente en la representación de la libertad sexual a través de las figuras del amo y del esclavo, o del «guardián y del prisionero, del policía y del sospechoso, del nazi y del judío, del blanco y del negro, del hombre íntegro o extraño, del padre y del hijo, del presbítero y del penitente, del maestro y del discípulo, de la puta y del cliente, etc.».⁸⁰ El dominio civil requiere del acuerdo del subordinado y se han hilvanado numerosas

78. Califia, «Feminism and Sadomasochism», p. 32.

79. Pasajes citados por A. Carter, *The Sadic Woman and the Ideology of Pornography*, Nueva York, Harper & Row, 1980, pp. 119-198.

80. Califia, «Feminism and Sadomasochism», p. 32.

historias en las que esclavos y mujeres con cadenas han pactado y consentido su sometimiento. En la famosa historia pornográfica *The Story of O*, en la que O, una mujer, cae prisionera y es usada sexualmente por sus raptos, siempre se le pregunta antes de cada asalto sexual o violación si consiente o no.⁸¹ Los varones ejercen su capacidad masculina de creatividad política al generalizar las relaciones políticas de subordinación a través de un contrato. En un período en el que el contrato y la construcción patriarcal del individuo tienen tan amplio atractivo no sabemos cuán adecuado sea proclamar el fin del movimiento desde el estatus al contrato en la defensa feminista de contratos de esclavitud de fantasía.

Las feministas contemporáneas (especialmente en los Estados Unidos) concluyen con frecuencia que la única alternativa a la construcción patriarcal de la sexualidad es eliminar la diferencia sexual y hacer de la masculinidad y de la femineidad algo políticamente irrelevante. A primera vista, la eliminación completa del estatus y su reemplazo por el contrato, parece la firma de la partida de defunción del patriarcado y de la ley del derecho sexual masculino. La realización de la promesa del contrato como libertad parece estar a la vista, y la construcción patriarcal del varón y de la mujer, de la masculinidad y de la femineidad, parece quebrarse. Las feministas han hecho campañas para lograr y obtener las reformas legales que se incluyen en lo que ahora suelen denominarse términos de «género neutro». Tales reformas pueden significar que los derechos civiles de las mujeres se vean salvaguardados, pero este acceso a la reforma puede también conducir a resultados curiosos cuando, por ejemplo, se intenta incorporar el embarazo a la legislación que debe aplicarse indistintamente a varones y mujeres. Extrañas situaciones comprometen a las mujeres cuando se asume que la única alternativa a la construcción patriarcal de la diferencia sexual es el ostensible «individuo» sexualmente neutro.

La victoria final del contrato sobre el estatus no significa el fin del patriarcado, sino la consolidación de su forma moder-

81. El punto de vista es enfatizado por J. Benjamín, «The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination», *Feminist Studies*, 6.1 (1980), p. 157.

na. La historia del contrato sexual dice cómo el contrato es el medio a través del cual se crea y se sustenta el derecho patriarcal. Que el matrimonio se torne en mero contrato de uso sexual —o, más precisamente, que las relaciones sexuales tomen la forma de prostitución universal— indicaría la derrota política de las mujeres como *mujeres*. Cuando el contrato y el individuo enarbolan la bandera de las libertades cívicas, las mujeres no tendrán más alternativa que (intentar) ser réplicas de los varones. En la victoria del contrato, la construcción de la diferencia sexual como dominio y sujeción se mantiene intacta, pero reprimida. Sólo si la construcción queda intacta el «individuo» puede tener significado y prometer libertad tanto para las mujeres como para los varones de modo que sepan a qué deben aspirar. Sólo si la construcción se reprime, las mujeres pueden tener tal aspiración. Las relaciones heterosexuales no toman inevitablemente la forma de dominio y sujeción, pero las relaciones libres son imposibles dentro de la oposición patriarcal del contrato y estatus, masculinidad y feminidad. El sueño feminista se ve continuamente subvertido mediante las redes del contrato.

¿QUÉ HAY DE MALO CON LA PROSTITUCIÓN?

El patriarcado moderno dispone de un número de medios para que los varones puedan respaldar los términos de su contrato sexual. El contrato de matrimonio es aún fundamental para el derecho patriarcal, pero el matrimonio es sólo uno de los modos socialmente aceptados por los que los varones tienen acceso sexual a los cuerpos de las mujeres. Las relaciones sexuales ocasionales y el «vivir juntos» ya no acarrearán las sanciones sociales de hace veinte o treinta años y además de los arreglos privados hay un enorme y multimillonario tráfico entorno al cuerpo de las mujeres. La prostitución es parte integral del capitalismo patriarcal. Las esposas ya no se exponen en subasta pública (aunque en Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña pueden ser pedidas por orden de correo a Filipinas), pero los varones pueden comprar acceso sexual al cuerpo de una mujer en el mercado capitalista. El derecho patriarcal está explícitamente encarnado en la «libertad de contrato».

Las prostitutas se consiguen en todos los niveles del mercado para cualquier varón que pueda pagarlas y, con frecuencia, se las proporciona como parte de las transacciones diplomáticas, políticas y de negocios. Aun así, el carácter público de la prostitución es menos obvio de lo que podría ser. Como otras formas de la empresa capitalista, la prostitución es vista como

una empresa privada y el contrato entre el cliente y la prostituta se considera un arreglo privado entre comprador y vendedora. Más aún, la prostitución se mantiene en secreto a pesar de la escala de su industria. En Birmingham, una ciudad británica de alrededor de un millón de personas, unas 800 mujeres trabajan como prostitutas en las calles, en su casa, en hoteles, en «saunas», en «casas de masajes» o en «agencias de acompañantes». Aproximadamente unos 14.000 varones compran cada semana sus servicios, esto es, alrededor de 17 varones por prostituta.¹ Un nivel similar de demanda ha sido registrado en los Estados Unidos y el número total de clientes por semana en todo el país ha sido moderadamente estimado en 1.500.000 varones.² Se estima que se gastan 40 millones de dólares por día en prostitución en los Estados Unidos.³ El secreto existe, en parte, porque aún donde la prostitución en sí misma no es ilegal, está asociada con las actividades que, como la incitación, con frecuencia lo son. El carácter criminal de muchos de los negocios de la prostitución no es, de todos modos, la única razón para su secreto. No todos los varones desean, en términos generales ser reconocidos como compradores de tal bien. Ser descubierto con una prostituta, aún hoy, puede ser el fin de la carrera de los políticos. La evidencia empírica también indica que las tres cuartas partes de los clientes de las prostitutas son varones casados. En efecto, las prostitutas de Birmingham consideran que su negocio decae en los períodos de vacaciones, cuando los varones se van de la ciudad con sus esposas e hijos.⁴

La sujeción sexual de las esposas nunca careció de defensores, pero hasta muy recientemente una defensa no-cualificada de la prostitución era muy difícil de encontrar. La prostitución era vista, por ejemplo, como un mal necesario que protegía a las mujeres jóvenes de la violación y salvaguardaba al matrimonio y a la familia de los estragos de los apetitos sexuales de los varones o como resultado desafortunado de la pobreza y las

1. E. McLeod, *Woman Working: Prostitution Now*, Londres-Camberra, Croom Helm, 1982, pp. 12-13, tabla I, 1.

2. Cifras citadas en M.A. Jennings, «The Victim as Criminal: A consideration of California's Prostitution Law», *California Law Review*, 64,5 (1976), p. 1.251.

3. Citado en *San Francisco Examiner* (3 de febrero de 1985).

4. McLeod, *op. cit.*, p. 43.

estrecheces económicas de las mujeres que debían sostenerse a sí mismas, o se veía a la prostitución como algo no peor o menos honesto que la «prostitución legal» como Mary Wollstonecraft denominaba al matrimonio en 1790.⁵ Como prostitutas, las mujeres abiertamente comercian con sus cuerpos y como trabajadoras (a diferencia de la esposa) se les paga a cambio. Así, para Emma Goldman «es una mera cuestión de grado si (una mujer) se vende a un varón dentro o fuera del matrimonio, o a muchos varones». ⁶ Simone de Beauvoir ve a la esposa como «alquilada de por vida a un varón, la prostituta tiene varios clientes que pagan cada vez. La primera está protegida por un varón contra todos los otros, la segunda está defendida por todos contra la tiranía exclusiva de cada uno». ⁷ Cicely Hamilton señaló en 1909 que aunque se evitara que las mujeres negociaran libremente en el único negocio, el matrimonio, legítimamente abierto a ellas, podrían ejercer esta libertad en negocios ilegítimos: «la clase de las prostitutas... ha llevado a su lógica conclusión el principio de que la mujer existe en virtud del salario que se les paga a cambio de la posesión de su persona». ⁸

Ahora, ha tenido lugar un cambio radical en los argumentos respecto de la prostitución. La prostitución es inequívocamente defendida por los contractualistas. Los términos de la defensa nuevamente ilustran cuán fácilmente algunos argumentos feministas ocupan el terreno contractualista. Muchas discusiones feministas recientes han argumentado que la prostitución es meramente un trabajo asalariado y la prostituta es una trabajadora, como cualquier otro trabajador asalariado. Las prostitutas deben, por lo tanto, tener organizaciones sindicales y derechos, y las feministas, con frecuencia, proponen el control de las tra-

5. M. Wollstonecraft, «A vindication of the Rights of Men», en *A Mary Wollstonecraft Reader*, B.H. Solomon y P.S. Berggren (eds.), Nueva York, New American Library, 1983, p. 247. También utiliza la frase en *Vindication of the Rights of Women*, Nueva York, W.W. Norton y Co., 1975 (1792), p. 148. De acuerdo con su biógrafa Clair Tomalin, Wollstonecraft fue la primera en utilizar la frase «prostitución legal» para referirse al matrimonio.

6. E. Goldman, «The Traffic in Women», en *Anarchism and Other Essays*, Nueva York, Dover Publications, 1969, p. 179.

7. S. de Beauvoir, *The Second Sex* (tr. H.M. Parshley), Nueva York, Vintage Books, 1974, p. 619.

8. C. Hamilton, *Marriage as a Trade*, Londres, The Women's Press, 1981, p. 37.

bajadoras en la industria. Argumentar en este sentido no supone necesariamente defender la prostitución —se puede argumentar en favor de derechos sindicales a la par que solicitar la abolición del salario laboral capitalista— pero, en ausencia de un argumento en contra, la sugerencia implícita en muchas de las discusiones feministas es que si la prostitución es meramente un trabajo entre otros, la conclusión apropiada debe ser que no hay nada malo en la prostitución. En última instancia, el argumento implica que no hay en la prostitución nada malo como no lo hay tampoco en otras formas de trabajo.

Esta conclusión depende de los mismos supuestos que la defensa contractualista de la prostitución. Los contractualistas sostienen que una prostituta pacta una cierta forma de su fuerza de trabajo por un período dado a cambio de dinero. Hay libre intercambio entre la prostituta y el cliente, el contrato de prostitución es exactamente como —o es un ejemplo de— el contrato de empleo. Desde el punto de vista del contrato, la prostituta es poseedora de una propiedad en su persona que contrata parte de esta propiedad en el mercado. Una prostituta no se vende a sí misma, como comúnmente se alega, o incluso no vende sus partes sexuales, sino que contrata el uso de sus *servicios sexuales*. No hay diferencia entre una prostituta y cualquier otro trabajador o vendedor de servicios. La prostituta, como cualquier otro «individuo», establece una relación externa a la propiedad en su persona. La teoría contractualista aparece así ofreciendo una respuesta convincente a las bien conocidas críticas y objeciones a la prostitución. Por ejemplo, para los contractualistas, la objeción de que la prostituta se daña o se degrada por su comercio, no comprende la naturaleza de lo que se negocia. El cuerpo y la persona de la prostituta no se ofertan en el mercado, ella puede pactar el uso de sus servicios sin detrimento de sí misma. Las feministas que sostienen que la prostitución compendia la sujeción de las mujeres a los varones, pueden tener respuesta de que tal posición es una reflexión a partir de actitudes fuera de moda respecto del sexo, cristalizadas a partir de la propaganda de los varones y del viejo mundo de la subordinación de las mujeres.⁹ Los contractua-

9. También son instruidos por J. Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquire*, Harmondworth, Penguin Books, 1980, p. 246.

listas incluso proclaman que «las personas tienen el derecho humano de relacionarse con el sexo comercialmente».¹⁰

Los defensores de la prostitución admiten que son necesarias algunas reformas en la industria tal como existe en el presente a fin de que pueda operar un mercado propiamente libre de servicios sexuales. No obstante, insisten en que «la prostitución sana» es posible (la frase es de Lars Ericcson).¹¹ La idea de la prostitución sana ilustra el cambio dramático que han alcanzado los argumentos sobre la prostitución. La nueva defensa contractualista es un argumento universal. Se defiende la prostitución como un negocio al que todos pueden acceder. La libertad de contrato y la igualdad de oportunidades requieren que el contrato de prostitución esté abierto a todos y que cualquier individuo sea capaz de comprar y vender servicios en el mercado. Cualquiera que necesite servicios sexuales pueda tener acceso al mercado, sea varón o mujer, joven o viejo, blanco o negro, feo o hermoso, deforme o impedido. La prostitución entrará entonces dentro de su propia forma terapéutica —«el papel de una prostituta como una especie de terapeuta es natural»—¹² o como una forma de trabajo social o cuidado (cuidar de «la higiene íntima de los pacientes discapacitados»).¹³ Nadie sería dejado fuera a causa de actitudes inapropiadas respecto del sexo. La mujer jorobada tanto como el varón jorobado serían capaces de encontrar quien les vendiera sus servicios.¹⁴

Una defensa universal de la prostitución conlleva que «un prostituto» pueda ser de cualquier sexo. Las mujeres deben tener las mismas oportunidades que los varones para comprar servicios sexuales en el mercado. «La prostituta» es convencionalmente representada por una mujer y, en verdad, la mayoría de las prostitutas son mujeres. Sin embargo, para los contractualistas, esto es un hecho meramente contingente respecto de

10. D.A.J. Richards, *Sex, Drugs and the Law: An Essay on Human Rights and Discrimination*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1982, p. 121.

11. El término es utilizado por L. Ericcson, «Charges Against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment», *Ethics*, 90 (1980), pp. 335-366.

12. D.A.J. Richards, *op. cit.*, p. 115; también, p. 108.

13. Ericcson, «Charges Against Prostitution», p. 342.

14. El ejemplo procede de M. McIntosh, «Who needs prostitutes?: The Ideology of Male Sexual Needs», en *Women, Sexuality and Social Control*, C. Smart y B. Smart (eds.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 54.

la prostitución, si debe establecerse una prostitución sana, el estatus o la determinación sexualmente adscriptiva de las dos partes (el varón como comprador y la mujer como vendedora de servicios) dará lugar en el contrato a una relación entre dos «individuos». Por un momento, la observación de la historia del contrato sexual sugiere que hay una dificultad mayor en el intento de universalizar la prostitución. Ocasionalmente aparecen informes de que, en las grandes ciudades como Sydney operan unos pocos prostitutas heterosexuales masculinos (la vieja figura del gigoló pertenece a un contexto bien diferente), pero aún así son raros. Varones heterosexuales que se dediquen a la prostitución, por un lado, no son frecuentes y, desde el punto de vista del contrato, no son diferentes de las prostitutas mujeres. La historia del contrato sexual revela que hay buenas razones para que «la prostituta» sea una figura femenina.

La historia se refiere a relaciones heterosexuales pero también relata la creación de la fraternidad y de sus relaciones contractuales. Las relaciones entre los miembros de la fraternidad escapa al objetivo del presente examen pero, como Marilyn Frye ha señalado «hay una especie de “tabú del incesto” construido en términos de masculinidad».¹⁵ El tabú es necesario, dentro de los límites de la fraternidad siempre está la tentación de entablar relaciones más allá de la camaradería. Pero si los miembros de la hermandad extienden sus contratos, si pactan respecto del uso sexual de sus cuerpos entre ellos, la rivalidad sacudiría los cimientos mismos del contrato original. Desde el punto de partida del contrato, la prohibición de este ejercicio particular de la ley del derecho sexual masculino es puramente arbitraria, y el fervor con que se mantiene entre los varones es incomprensible. La historia de la creación original del patriarcado moderno ayuda a disminuir la incomprensión.

Los contractualistas que defienden una prostitución sana, sexualmente neutral, en la medida en que tengo información al respecto, no han llevado la lógica de sus argumentos hasta

15. M. Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983, p. 143. Cuando los varones son confinados juntos e impedidos de tener acceso a las mujeres (como en prisión), el tabú no se observa; la masculinidad, entonces, se exhibe utilizando a otros varones, por lo general jóvenes, como si fueran mujeres.

sus últimas consecuencias. La derrota final del estatus y la victoria del contrato llevaría a la eliminación del matrimonio en favor de los acuerdos económicos de la prostitución universal, en los que los individuos participan de contratos breves de uso sexual cuando lo deseen. La única restricción legítima a estos contratos es la disponibilidad de la otra parte para prestar servicios voluntariamente: el sexo de la parte resulta irrelevante. Tampoco la edad constituye un límite determinado, pero al menos un contractualista extrae consecuencias anti-paternalistas en este punto.¹⁶

Cualquier discusión sobre la prostitución está repleta de dificultades. Aunque los contractualistas nieguen ahora cualquier significado político al hecho de que (la mayoría de) las prostitutas sean mujeres, una dificultad de importancia es que en otras discusiones la prostitución es invariablemente vista como un problema sobre la prostituta, un problema de las *mujeres*. La percepción de la prostitución como un problema de las mujeres está tan arraigado que cualquier crítica de la prostitución acarrea muy probablemente la acusación que los contractualistas contemporáneos formulan a las feministas: que la crítica a la prostitución muestra menosprecio por las prostitutas. Sostener que algo está mal con la prostitución no implica necesariamente un juicio adverso sobre las mujeres que se comprometen en tal trabajo. Cuando los socialistas critican el capitalismo y el contrato de empleo no lo hacen porque menosprecien a los trabajadores sino porque son los defensores de los trabajadores. No obstante, las apelaciones a la noción de falsa conciencia, tan popular hace algunos años, sugieren que el problema del

16. Ericsson, «Charges against...», p. 363, sostiene (de modo convincente) que el «paternalismo» no entra en conflicto con su defensa del contrato de prostitución adulta sana y que la prostitución de menores debería ser evitada. Presenta el problema como una de las causas (supletorias) de la prostitución infantil, pero evita mencionar el problema de la *demanda*. ¿Por qué los varones reclaman tener relaciones sexuales con niños (algunas veces muy jóvenes)? ¿Por qué existen reductos como Pagsanjan en Filipinas para cubrir esta demanda? Estas preguntas escapan a mi objetivo pero un plan reciente de investigación sobre el «incesto» (padre-hija es la figura más corriente) señala que en las relaciones conyugales muchos varones están acostumbrados a experimentar el sexo con una compañera débil y poco cooperativa, W. Breines y L. Gordon, «The New Relationship on Family Violence», *Signs*, 8, 3 (1983) p. 527.

capitalismo era un problema sobre los trabajadores. Reducir la cuestión del capitalismo a las deficiencias de conciencia de los trabajadores desvía la atención del capitalista, el otro participante en el contrato de empleo. De modo similar, el supuesto patriarcal de que la prostitución es un problema de las mujeres asegura que el otro participante del contrato de prostitución escape al escrutinio. Una vez que la historia del contrato sexual ha sido contada, la prostitución puede ser vista como un problema de los *varones*. El problema de la prostitución entonces, aparece encapsulado en la cuestión de por qué los varones exigen que las mujeres vendan sus cuerpos como bienes en el mercado capitalista. La historia del contrato sexual también ofrece la respuesta: la prostitución es parte del ejercicio de la ley del derecho sexual masculino, uno de los modos en que los varones se aseguran el acceso al cuerpo de las mujeres.

La crítica feminista a la prostitución, algunas veces, es rechazada bajo el fundamento de que las prostitutas explotan o engañan a sus clientes: los varones son presentados como la parte perjudicada y no las mujeres. Por cierto, las prostitutas son con frecuencia capaces de lograr el control sobre la transacción con sus clientes mediante estratagemas y trucos de oficio. En todo caso, del mismo modo que en las discusiones sobre el matrimonio en las que se apela al ejemplo de la benevolencia de los esposos y no se distingue entre la relación de un esposo en particular con su esposa y la estructura de la institución del matrimonio, del mismo modo las instancias particulares del contrato de prostitución, en el que una prostituta explota a un cliente varón, debe distinguirse de la prostitución como institución social. Dentro de la estructura de la institución de la prostitución, las «prostitutas» están sometidas a los «clientes» así como las «esposas» están subordinadas a los «esposos» en la estructura del matrimonio.

Existe una amplia literatura sobre el tema de la prostitución, incluyendo muchos informes oficiales y ha sido dedicada una buena dosis de atención a la psicología y a la psicopatología de la prostituta. En 1969, un panfleto ampliamente leído por oficiales a prueba en Gran Bretaña, hablaba de la «prueba de que la prostitución es una manifestación primitiva y regresiva» y en un informe del Home Office en 1974 se afirmaba que

«el modo de vida de una prostituta es tan notoriamente un rechazo a los modos normales de vida de una sociedad como para poder ser comparada con la de un drogadicto». ¹⁷ Se ha dedicado mucha atención también a las razones por las que una mujer llega a la prostitución. Las evidencias sugieren que no hay nada misterioso respecto del por qué las mujeres se inician en el negocio. *In extremis* las mujeres venden su cuerpo por comida, como la pobre muchacha sin empleo que en la Inglaterra del siglo XIX se le formuló la pregunta (por el autor de *My Secret Life*) «¿Por qué dejas que los varones te posean? ¿Por salchichas?». Y ella respondió que no se quejaría si «le dieran también pasteles de carne o pastas». ¹⁸ Más generalmente, la prostitución permite a las mujeres obtener más dinero del que ganarían en la mayoría de los trabajos disponibles a las mujeres en la sociedad capitalista patriarcal. En los años 1870 y 1880, la campaña de las mujeres contra las enfermedades venéreas en Gran Bretaña emprendida por The Ladies National Association sostenía que la prostitución era la industria mejor pagada para las mujeres pobres. En 1980, la investigación empírica mostró que en Gran Bretaña las prostitutas ganaban mucho más que las obreras y alcanzaban el salario medio y medio-alto de los trabajadores varones. ¹⁹ La película norteamericana *Working Girls* ilustra la atracción de las jóvenes por la prostitución, mujeres de clase media, graduadas que querían obtener rápidamente grandes sumas de dinero. Las prostitutas también hacen referencia al grado de independencia y flexibilidad que les permite el trabajo y la relativa facilidad con que se puede combinar la prostitución con el trabajo de la casa y el cuidado de los niños. En este momento, la adicción a las drogas es una razón importante por la que las mujeres se hacen prostitutas.

Las razones de por qué las mujeres se hacen prostitutas son

17. Citado por E.M. Leod, «Men-Made Laws for Men? The Street Prostitutes' Campaign Against Controls», en *Controlling Women: The Normal & the Deviant* (ed. de B. Hutter y G. Williams), Londres, Croom Helm, 1981, p. 63.

18. Citado por E.M. Sigsworth y T.J. Wyke, «A Study of Victorian Prostitution and Venereal Disease», en *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age*, M. Vicinus (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1972, p. 181. Las prostitutas contemporáneas pueden aún hoy recibir comida de sus «habituales» si, por ejemplo, él es panadero. Ver McLeod, *Women Working*, p. 6.

19. McLeod, *op. cit.*, pp. 17, 20; tablas I.2 (a), I.2 (b), I.3.

bastantes directas, pero qué se implica en la prostitución es menos obvio. La mayoría de los debates dan por supuesto que el significado de «prostitución» es auto-evidente: «creemos saber muy bien qué queremos decir cuando utilizamos el término». ²⁰ Para trazar una clara línea entre la prostituta ocasional y la que la ha adoptado como profesión en nuestra sociedad no es siempre fácil, sino que muy diferentes actividades en un amplio espectro de culturas y en períodos históricos diferentes aparecen agrupados juntos. Una de las afirmaciones más persistentes es que la prostitución (como el patriarcado) es una característica universal de la vida humana, una afirmación que se resume en la sentencia de que «es la profesión más antigua». Este lugar común se utiliza para referirse a un amplio espectro de fenómenos culturales desde la antigüedad hasta el presente que todos ellos son denominados «prostitución». De este modo, por ejemplo, un contractualista defensor de la prostitución sostiene que «la prostitución comercial en un sentido estricto moderno» se desarrolló a partir de la antigua prostitución de los templos. ²¹ El mismo significado social es atribuido a actividades tan dispersas como la prostitución en los templos de la antigua Babilonia, la venta del cuerpo por mujeres indigentes a cambio de comida para ellas y sus hijos, «trata de blancas», mujeres para los burdeles de los campamentos de tropas, ofrecimiento de mujeres a exploradores blancos, casas de citas y prostitución *malaya* en Nairobi. ²² Que todas estas prácticas sociales tienen el mismo significado que el contrato de prostitución del capitalismo patriarcal no es auto-evidente de inmedia-

20. Ericsson, «Charges Against Prostitution», p. 348.

21. D.A.J. Richards *op. cit.*, p. 88. Para una posición diferente respecto de la prostitución sagrada ver C. Lerner, *The Creation of Patriarchy*. Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1986, cap. 6.

22. Sobre *maisons d'abbatages* ver K. Barry, *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1979, pp. 3-4; 80-83. La forma *malaya* preponderó en Nairobi antes de la Segunda Guerra Mundial y la discute L. White en «Prostitution, Identity and Class Consciousness in Nairobi during the World War II», *Signs*, II.2 (1986), pp. 255-273. Los trabajadores varones de Nairobi no podían mantener a sus esposas si ellas dejaban las granjas para ir a la ciudad con sus maridos y la administración colonial no brindaba suficientes habitaciones para los trabajadores. Los varones visitaban a las prostitutas *malayas* que «proporcionaban cama, comida, ropa limpia, baño, agua, compañía, alimentos calientes y fríos, te y... los varones pasaban la noche y recibían desayuno» (p. 256). ¿Cómo deberían categorizarse estos servicios? ¿Cómo una extensión de la prostitución o como un contrato matrimonial truncado?

to. Por cierto, estudios recientes de historiadoras feministas muestran que la forma de prostitución que en el sentido contemporáneo hace posible a los contractualistas defender la prostitución «sana», es un fenómeno histórico y cultural distintivo, que se desarrolló en Gran Bretaña, Estados Unidos y Australia alrededor del siglo XIX y a comienzos del XX.²³

No hay nada de universal acerca de las prostitutas como grupo discreto de trabajadoras asalariadas que se especializan en una determinada línea de trabajo o sobre la prostitución como ocupación o profesión especializada dentro de la división del trabajo en el capitalismo patriarcal. Hasta la última parte del siglo XIX en estos tres países, las prostitutas eran parte casual de las trabajadoras pobres. Las mujeres de esta clase entraban y salían de la prostitución como entraban y salían de otras formas de trabajo. Las prostitutas no eran vistas como una clase especial de mujeres, ni se las aislaba de otras trabajadoras o comunidades de trabajadoras, no había una «profesión» especializada en tanto que prostitución. En Gran Bretaña, por ejemplo, la prostitución en el sentido contemporáneo emergió a partir de los desarrollos precipitados por The Contagious Diseases Acts (1864, 1866, 1869). Bajo The Acts, las mujeres en las ciudades militarizadas podían ser identificadas como «prostitutas comunes» por simples policías y compulsivamente obligadas a exámenes ginecológicos por enfermedades venéreas y, si estaban infectadas, se las confinaba a encierro en un hospital. Se llevó a cabo una campaña política enorme, en la que las mujeres eran mayoría a fin de revocar el Acta.

Rechazando la sugerencia de que la higiene pública requería tanto de la inspección regular de soldados y marineros como de mujeres, por enfermedades venéreas, el Report de la Royal Commission sobre las Actas afirmó que «no hay comparación entre que pueda realizarse entre las prostitutas y los va-

23. Sobre Gran Bretaña, ver J.R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and State*, Cambridge University Press, 1980; sobre los Estados Unidos ver R. Rosen, *The Lost Sisterhood: Prostitution in America, 1900-1918*, Baltimore y Londres, John Hopkins University Press, 1982; sobre New South Wales ver J. Allean, «The Making of a Prostitute in Early Twentieth Century New South Wales», en *So Much Hard Work: Women and Prostitution in Australian History* (ed. de K. Daniels), Sydney, Fontana, Books, 1984.

rones que concursan con ellas. Para uno de los sexos la ofensa está relacionada con el tema de la ganancia, para el otro es una indulgencia irregular de un impulso natural». ²⁴ Las feministas combativas como Josephine Butler reconocían que había mucho más en juego que los «dobles parámetros» de la moralidad sexual: la única moralidad compatible con el contrato sexual. Sostenía que todas las mujeres estaban implicadas en las Actas y que no debían aceptar que la seguridad y respetabilidad privada de la mayoría de las mujeres dependiera de una «clase de esclavos» de las prostitutas disponibles públicamente. Butler escribió más tarde a su hermana que «aun cuando careciéramos de la comprensión que nos hiciera sentir que las cadenas que nos atan a nuestras hermanas esclavizadas pesan también sobre nosotras, no podemos escapar al hecho de que el colectivo de las mujeres [*womanhood*] es uno, *solidario* y en la medida en que ellas estén atadas, nosotras no seremos completa y verdaderamente libres». ²⁵ Para las feministas que lucharon contra las Actas, la prostitución representaba la forma más clara de dominación sexual de los varones sobre las mujeres.

No obstante, el movimiento de pureza social que se desarrolló en Gran Bretaña alrededor de 1880, y que contribuyó a asegurar el paso a la Criminal Law Amendment Act en 1885 que dio a la policía mayor jurisdicción sumaria sobre las mujeres pobres, ahogó las protestas feministas. Para 1886, cuando fue revocada The Contagious Diseases Acts, las características de la prostitución ya habían cambiado y el negocio se había «profesionalizado». Las mujeres anotadas como prostitutas comunes en el Acta tuvieron dificultades para hacer que sus nombres fueran retirados del registro o, en consecuencia, para poder encontrar otro empleo. Las mujeres con frecuencia habían alquilado habitacio-

24. Citado en M. Trustram, «Distasteful and Derogatory? Examining Victorian Soldiers for Venereal Disease», en *The Sexual Dynamics of History* (ed. de The London Feminist History Group), Londres, Pluto Press, 1983, pp. 62-63. En nuestros días el SIDA provoca una respuesta similar: por ejemplo en Nevada se presentó un anteproyecto a la Legislatura a fin de que sea posible encausar a las prostitutas portadoras que sigan trabajando por intento de asesinato. No se hace mención de sus clientes varones, al menos en el informe que yo leí en el *Washington Post* del 24 de abril de 1987.

25. J.E. Butler, *An Autobiographical Memoir*, Londres, J.W. Arrowsmith, 1928 (3.ª ed.), p. 215.

nes en casas de inquilinato o burdeles, administrados por mujeres con familia para mantener, que tomaban también otros huéspedes además de prostitutas. En 1885 el Acta otorgó a la policía poderes para cerrar los burdeles y sistemáticamente desde 1890 a 1914 procedió a hacerlo confiriéndole también poderes contra los incitadores. La prostitución así se desplazó del control femenino al control masculino y, como subraya Judith Walkowitz, «existió, entonces, una tercera parte fuertemente interesada en prolongar la situación de las mujeres en las calles».²⁶

En New South Wales, Australia, la eliminación de la prostitución de libre-trato siguió unos pasos algo diferentes. Contrariamente a muchas otras colonias Británicas, New South Wales no suscribió el Acta sobre enfermedades contagiosas ni el Acta de 1885. En 1908 se introdujo la legislación dirigida a la incitación, proxenetismo y cuidado de los burdeles y, según Judith Allen, el objetivo de la estrategia política era eliminar los aspectos más visibles de la prostitución. El resultado fue que las prostitutas independientes no pudieron «operar» más y su trabajo estructuralmente se proletarizó.²⁷ Las prostitutas se vieron forzadas a ingresar en redes criminales organizadas o a aceptar proxenetes empleados por las mismas organizaciones criminales. Las largas campañas contra la prostitución en la Era del Progreso en los Estados Unidos tuvieron una consecuencia similar. Ruth Rosen resume los cambios que incluyen el cambio de control del negocio «de *madamas* y prostitutas por sí mismas a proxenetes y sindicatos del crimen organizado... La prostituta rara vez ejerció en lo sucesivo como agente libre. Además debió enfrentar una brutalidad creciente, no sólo de la policía, sino también de sus nuevos “empleadores”». ²⁸ Una vez profesionalizada, la prostitución se desarrolló como una gran industria del capitalismo patriarcal, con la misma estructura que las otras industrias capitalistas: el trabajo de las prostitutas fue una ocupación controlada por los varones. Por ejemplo en Birmingham, la mayoría de las prostitu-

26. Walkowitz, *Prostitution & Victorian Society*, p. 212.

27. Allen, «The making of a Prostitute Proletariat», p. 213.

28. Rosen, *Lost Sisterhood*, p. XII, Rosen (p. 172) también señala los nuevos peligros que enfrentan las prostitutas estadounidenses hoy, tales como ser utilizadas por la CIA para extraer información o en experiencias con drogas.

tas tienen proxenetas y las «saunas» y otros establecimientos similares frecuentemente pertenecen y son administrados por varones. Pocas prostitutas se convierten en administradoras «o establecen algún negocio de beneficio mutuo con otras mujeres». ²⁹

La afirmación de que la prostitución es una característica universal de la sociedad humana descansa no sólo en el *clisé* de «la más antigua profesión» sino también en el presupuesto ampliamente difundido de que la prostitución se origina en la urgencia sexual natural del varón. Existe un impulso (masculino) natural y universal —según se cree— que requiere y siempre requerirá de la prostitución para su satisfacción. Ahora bien, el argumento de que las relaciones sexuales extra-maritales son inmorales ha perdido fuerza social, los defensores de la prostitución con frecuencia, la presentan como un ejemplo de «sexo sin amor», como un ejemplo de la satisfacción de apetitos naturales. ³⁰ El argumento, no obstante es un *non sequitur*. Los defensores del sexo sin amor y los seguidores de lo que una vez se dio en llamar amor libre, siempre presuponen que la relación se basa en la atracción sexual mutua entre un varón y una mujer y que implica satisfacción física mutua. El amor libre y la prostitución son polos diferentes. La prostitución es la utilización del cuerpo de la mujer por un varón para su propia satisfacción. No hay deseo o satisfacción por parte de la prostituta. La prostitución no busca el placer mutuo en el intercambio de los cuerpos, sino que es el uso unilateral por un varón del cuerpo de la mujer a cambio de dinero. Que la institución de la prostitución sea presentada como una extensión natural del impulso humano y que el «sexo sin amor» sea igualado con la venta de los cuerpos de las mujeres en el mercado capitalista, es posible sólo porque se olvida una cuestión importante: ¿por qué, en el mercado capitalista, los varones exigen que la satisfacción de su apetito natural deba tomar la forma de acceso público a los cuerpos de las mujeres a cambio de dinero?

En los argumentos en que la prostitución es meramente una expresión de apetito natural la comparación invariablemente

29. McLeod, *op. cit.*, p. 51.

30. Para el uso de esta frase, ver por ejemplo, J.R. Richards, *The Sceptical Feminist*, p. 244.

toma a la prostitución al mismo nivel que a la provisión de alimentos. Se afirma que «todos necesitamos comida, de modo que la comida debe sernos proporcionada... Y dado que el deseo sexual es tan básico, natural y compulsivo como nuestras ganas de comer, éste debe también ser satisfecho» pero, ni es un argumento que defienda la prostitución ni ninguna otra forma de relación sexual.³¹ Sin un mínimo de comida (de agua o de abrigo) la gente se muere, pero, según sé, no se registra ninguna muerte por falta de satisfacción de los apetitos sexuales. Hay, además, una diferencia fundamental en el ser humano entre la necesidad de comida y la sexual. El sustento no siempre está al alcance de todos, pero los medios para la satisfacción de los apetitos sexuales sí. No hay necesidad natural de establecer *relaciones* sexuales para asegurar satisfacción sexual. Por supuesto, puede haber inhibiciones respecto del uso de tales medios, pero lo que se considera alimento también es culturalmente variable. En ninguna sociedad la forma de producción y consumo alimenticio o la forma de relacionarse entre los sexos no se sigue directamente, sin mediación cultural, del hecho natural de que todos los seres humanos sienten hambre e impulsos sexuales. Las consecuencias de las inhibiciones sexuales y de las prohibiciones son, muy probablemente, menos desastrosas que las prohibiciones sobre aquello que se considere comida.

Otra de las dificultades de la discusión sobre qué se considera prostitución en el patriarcado de fines del siglo XX es que generalmente se consideran obvias las actividades que caen bajo el rótulo de «prostitución». La prostitución es ahora parte de una industria internacional del sexo que incluye un mercado masivo de libros y películas pornográficas ampliamente difundidas en los *strip-clubs* y en los *peep-shows* o similares y en la administración de *sex-tours* para varones por los países pobres del Tercer Mundo. El uso general de las partes sexuales y de los cuerpos de las mujeres, tanto en representaciones como en los cuerpos vivos, es central para la industria del sexo y recuerda constantemente a varones —y mujeres— que los varones son los que ejercen la ley del derecho sexual masculino, que son ellos los que tienen el derecho patriarcal de acceso a los cuer-

31. Ericsson, art. cit., p. 341. Comparar con D.A.J. Richards, *op. cit.*, p. 49.

pos de las mujeres. La historia del contrato sexual original ayuda a descubrir la multitud de actividades que giran entorno a la industria del sexo y que son con propiedad denominadas «prostitución». Por ejemplo, la mera satisfacción del apetito natural no requiere del acceso del varón al cuerpo de la mujer, ¿cuál es entonces el significado del hecho de que entre el 15 y el 20 % de los clientes de las prostitutas de Birmingham exijan lo que se conoce en el oficio como «masturbación»?^{32*}

La historia del contrato sexual sugiere que la última de las demandas es parte de la construcción de qué significa ser hombre, y de la expresión de la sexualidad masculina. La satisfacción de los impulsos sexuales naturales del varón deben satisfacerse a través del acceso sexual a la mujer, aun cuando su cuerpo no sea utilizado sexualmente en forma directa. Cualquier varón sea o no capaz y esté dispuesto a encontrar satisfacción sexual por otros medios, puede exhibir su masculinidad contratando el uso del cuerpo de una mujer. El contrato de prostitución es otro ejemplo de un contrato sexual «original» real. La manifestación ejemplar de la masculinidad es realizar «el acto sexual». (De aquí que la venta de los cuerpos de los varones para uso homosexual no tenga el mismo significado social.) La institución de la prostitución asegura que los varones puedan comprar el «acto sexual» y ejercer así su derecho patriarcal. Las actividades que, sobre todo lo demás, pueden con propiedad denominarse prostitución son el «acto sexual» y todas las actividades asociadas tales como la «masturbación» y el sexo oral (felación), que son en la actualidad las que tienen mayor demanda.³³ Algunas de las confusiones que más prevalecen en las discusiones sobre la prostitución podrían evitarse si otras actividades fueran vistas como parte de la más amplia industria del sexo. El mercado incluye una vigo-

32. McLeod, *op. cit.*, p. 69. Los varones dan gran variedad de razones, todas ellas apelan a la virtud capitalista del ayudarse a sí mismo.

* En inglés, *hand relief*. (N. de la T.)

33. En Estados Unidos, en 1930, sólo el 10 % de los clientes exigían sexo oral; hacia 1960, casi el 90 % lo hacía, ya fuera en vez del coito o como un suplemento a éste (las cifras están citadas en R. Rosen, *The Lost Sisterhood*, p. 97). ¿Podría conjeturarse que la habitual y extendida demanda de los varones de comprar el cuerpo de las mujeres para penetrar en sus bocas está conectada con la revitalización del movimiento feminista y la exigencia de las mujeres a hablar?

rosa demanda de «subordinación y disciplina» o de la fantasía de los contratos de esclavitud. La respuesta comercial masiva a las más potentes relaciones y símbolos de dominación es una prueba del poder y la genialidad del contrato que proclama que un contrato de subordinación es libertad (sexual).

En Estados Unidos, Gran Bretaña y Australia, las prostitutas se han organizado a partir de la década de los setenta y en 1986 se llevó a cabo el Segundo Congreso Mundial de Putas organizado por el International Committee por los derechos de las prostitutas para mejorar sus condiciones de trabajo, combatir la hostilidad y la violencia y para presionar a favor de la despenalización de la prostitución. En resumen, las prostitutas están reclamando ser reconocidas como trabajadoras en una ocupación que carece de sindicato que las respalde y las proteja. La prostituta es una mujer, y como tal comparte con todas las mujeres de empleo remunerado una situación incierta en tanto «trabajadora». Pero la prostituta no es como las otras trabajadoras, su situación es aún más incierta. La prostitución se ve de un modo diferente de la de otras formas de trabajo de las mujeres y especialmente en el nivel inferior del mercado, las prostitutas constituyen un grupo aparte de las demás mujeres que trabajan (casi todos describen a «la prostituta» ofreciéndose en la calle, con su postura y vestimenta típica y su corazón de oro). Las defensas contractualistas de la prostitución atribuyen la falta de aceptación de la prostituta como trabajadora o persona que ofrece servicios, a la hipocresía y actitudes distorsionadas que rodean las actividades sexuales. Por cierto, la hipocresía es corriente y abundan las actitudes irracionales ante la cuestión de la prostitución, como señala George Bernard Shaw en *Mrs. Warren's Profession* con claridad hace ya algunos años. No obstante la referencia a la hipocresía no parece captar por completo las emociones con que los varones miran a las prostitutas.

Se asesina a las prostitutas porque se las ve como fuentes de contaminación y los nombres de sus asesinos se convierten en palabras familiares como en el caso de Jack, el destripador. Menos dramáticamente, las prostitutas corren cotidianamente considerable riesgo físico de ser heridas por sus clientes varones, especialmente si trabajan en las calles. Eileen McLeod constató que en Birmingham, «casi sin excepción, las prostitutas con las que

he tenido contacto, habían experimentado alguna forma de violencia física grave por parte de sus clientes». ³⁴ Por supuesto, las prostitutas no son los únicos trabajadores que sufren peligro físico en su trabajo. Se da poca publicidad al hecho de que un gran número de trabajadores muera o sea herido cada año en su lugar de trabajo debido a la carencia de medidas de seguridad o bien a que sean inadecuadas o no se cumplan, o debido a auténticos accidentes. Estas heridas sin embargo, no ocurren porque el trabajador sea una *mujer*. Los contractualistas no están solos a la hora de negar significación al hecho de que las prostitutas son mujeres. Aparte de algunos análisis feministas, son difíciles de encontrar discusiones que reconozcan que las prostitutas son una parte de la estructura patriarcal de la sociedad civil. La izquierda y la derecha, al igual que algunas feministas, comparten el supuesto de que el trabajo de la prostituta es del mismo tipo que cualquier otro empleo pagado. La prostituta meramente trabaja en una profesión diferente y ofrece un tipo diferente de servicios (forma de fuerza de trabajo) del de un minero o un electricista, una secretaria o un montador de equipos electrónicos. No es sorprendente que la crítica a la prostitución se efectúe por lo general en términos económicos. Por ejemplo, el argumento de que la necesidad económica fuerza a las prostitutas a entrar en el mercado es enarbolado desde hace mucho tiempo. Las condiciones de ingreso al contrato de prostitución han recibido mucha atención tanto como las condiciones de ingreso al contrato de matrimonio y el acceso involuntario es presentado como uno de los problemas de la prostitución. De este modo, Alison Jaggar afirma que «es la coerción económica que subyace a la prostitución... lo que proporciona la objeción feminista básica a la prostitución». ³⁵

Otro argumento común, ahora en manos de la derecha religiosa tanto como de la izquierda, es que lo malo de la prostitución radica en que una vez que la mujer entró en el oficio, se la explota y degrada como a muchos trabajadores en el capitalismo. Una vez más la cuestión de la subordinación es ignorada. En los argumentos sobre coerción económica y explotación la compara-

34. McLeod, *op. cit.*, p. 53.

35. A. Jaggar, «Prostitution», en *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, A. Soble (ed.), Totowa, NJ, Rowman y Littlefield, 1980, p. 360.

ción, con frecuencia, se invierte: en vez de que las prostitutas sean explotadas como los trabajadores, los trabajadores —se sostiene— tienen la posición de las prostitutas. La crítica marxista a la prostitución toma como punto de partida la afirmación de Marx de que «la prostitución es sólo una forma *específica* de expresión de la prostitución *general* del trabajador». ³⁶ La prostitución, entonces, representa la coerción económica, la explotación y la alienación de trabajo asalariado. Como ha afirmado un crítico «la prostitución es la encarnación de la degradación del ciudadano moderno como productor». ³⁷ El contrato de prostitución no es meramente un ejemplo de contrato de empleo, más bien, el contrato de empleo se torna un contrato de prostitución. La figura de la prostituta, por lo tanto, puede simbolizar todo aquello que está mal en el trabajo asalariado.

Ver la prostitución como epítome de la explotación bajo el capitalismo y a la prostituta como representante del trabajador no es sino una ironía. «El trabajador» es masculino, aun así su degradación se simboliza con un emblema femenino, y el capitalismo patriarcal se describe como un sistema universal de prostitución. El hecho de que la prostituta parezca un símbolo obvio de la degradación del trabajo asalariado, suscita la sospecha de que lo que ella vende no es la misma fuerza de trabajo que los demás trabajadores alienan en sus contratos. Si la prostitución es un trabajo exactamente en el mismo sentido que los otros empleos pagados, entonces la condición actual de la prostituta sólo puede ser atribuible, como insisten los contractualistas, a la prohibición legal, la hipocresía y las ideas pasadas de moda que rodean al sexo. La historia del contrato sexual proporciona otra explicación de la diferencia entre la prostitución y los otros empleos pagados en los que predominan las mujeres. El contrato de prostitución es un contrato con una mujer y, por lo tanto, no puede ser igual el contrato de empleo, un contrato entre varones. Aunque el contrato de prostitución se selle en el mercado capitalista, difiere, aun así, en algunos aspectos significativos del con-

36. K. Marx, *Economics and Philosophie Manuscripts of 1844* (ed. de D.J. Struik), Nueva York, International Publishers, 1964, pp. 133, nota al pie.

37. J.H. Reiman, «Prostitution, Addiction and the Ideology of Liberalism», *Contemporary Crises*, 3 (1979), p. 66.

trato de empleo. Por ejemplo, el trabajador siempre ingresa junto con el capitalista al contrato de empleo. Si la prostituta fuera simplemente otro trabajador, el contrato de prostitución debería involucrar también a un capitalista, sin embargo el varón que forma parte del contrato es él mismo un trabajador.

Supongamos, podría formularse esta objeción, que la prostituta trabaja en una «casa de masajes». Será, entonces, una empleada pagada y tomará parte en el contrato de empleo. Es verdad, pero el contrato de prostitución no es un contrato de empleo. El contrato de prostitución se firma con un cliente varón, no con un empleador. La prostituta puede ser (o no) una empleada pagada (trabajadora), algunas prostitutas se «describen con mayor exactitud como empresarias privadas a pequeña escala». ³⁸ La diferencia es, no obstante, irrelevante para la cuestión de cómo debe caracterizarse la prostitución: ¿es trabajo libre e intercambio libre, explotación o un tipo específico de subordinación? Si la prostituta es un trabajador o un pequeño empresario debe vérsela controlando su fuerza de trabajo o sus servicios y el contrato de prostitución debe ser visto como un contrato de empleo. Desde el punto de vista del contrato, el contrato de empleo es infinitamente más elástico, va desde la duración de por vida en el caso de esclavo civil al breve período del contrato de prostitución en un burdel para las tropas o los trabajadores inmigrantes. No importa si la prostituta es una trabajadora libre, explotada o una pequeña empresaria, se asume que su fuerza de trabajo o los servicios se contratan. Como afirma Ericsson, una prostituta debe necesariamente vender «no su cuerpo o vagina sino sus *servicios* sexuales. Si ella en verdad se vendiera a sí misma no sería una prostituta sino una esclava sexual». ³⁹

Más exactamente, se asemejaría a un esclavo de la misma manera en que un trabajador asalariado se asemeja a un esclavo. La fuerza de trabajo es una ficción política. El capitalismo no contrata y no puede contratar el uso de los servicios o la fuerza de trabajo del proletario. El contrato de empleo le da al empleador el derecho a ordenar sobre el uso del trabajo del obrero, esto es, sobre su propia persona y el cuerpo del traba-

38. Ericson, art. cit., p. 351.

39. *Ibid.*, p. 341.

gador durante el período que establece el contrato. De modo similar, los servicios de la prostituta no pueden brindarse a menos que ella esté presente. La propiedad de su persona, a diferencia de la propiedad material, no puede separarse de su propietaria. El «chulo», el «macarra», el varón que contrata el uso de los servicios de una prostituta, como el empleador, obtiene el mando sobre el uso de la persona y del cuerpo de ésta durante el contrato de prostitución, pero llegados a este punto la comparación entre el esclavo asalariado y la prostituta, el contrato de empleo y el de prostitución, colapsa.

El capitalista no tiene ningún interés intrínseco en el cuerpo y la persona del trabajador o, al menos, no el mismo tipo de interés que tiene un varón en un contrato de prostitución. El empleador está primariamente interesado en los bienes que produce el trabajador, es decir, en los beneficios. El peculiar carácter de la relación entre el propietario de la fuerza de trabajo y su propiedad significa que el empleador debe organizar a los trabajadores (de carne y hueso) y obligarlos o inducirlos al trabajo de modo que produzcan bienes con su maquinaria u otros medios de producción. Pero el empleador puede, y con frecuencia lo hace, reemplazar al trabajador con máquinas o, desde los años ochenta, con robots u otras máquinas computarizadas. En verdad, los empleadores prefieren las máquinas a los trabajadores porque las máquinas son como esclavos absolutamente fieles, no pueden insubordinarse ni resistirse a las órdenes de empleador, afiliarse a sindicatos o asociaciones revolucionarias. Por otro lado, si el empleador reemplaza todos los trabajadores por máquinas, se transforma en un mero propietario. El empleador tiene interés en los trabajadores mismos en la medida en que sin ellos deja de ser el amo y pierde la satisfacción de dominio sobre los subordinados.

En contraste con los empleadores, los varones que entran en el contrato de prostitución tienen un único interés: la prostituta y su cuerpo. Existe un mercado para la substitución del cuerpo de la mujer en la forma de muñecas inflables, pero a diferencia de las máquinas que reemplazan al trabajador, se las anuncia «como con vida». Las muñecas son el substituto literal de las mujeres, no un substituto funcional como la máquina que se instala en el lugar del trabajador. Incluso un substituto de plástico

de la mujer puede dar al varón la sensación de ser un amo patriarcal. En la prostitución, el cuerpo de la mujer y el acceso sexual a tal cuerpo, es el objeto del contrato. Vender cuerpos en el mercado, en tanto cuerpos, se asemeja mucho a la esclavitud. Simbolizado el trabajo asalariado mediante la figura de la prostituta más que en la de un trabajador del sexo masculino, no es, pues, completamente inapropiado. Pero la prostitución difiere de la esclavitud asalariada. Ninguna forma de fuerza de trabajo puede separarse del cuerpo, pero sólo a través del contrato de prostitución, el comprador obtiene, por cierto, derecho unilateral de uso sexual directo del cuerpo de una mujer.

Un contractualista podría responder sobre este punto que se pone demasiado énfasis en el cuerpo. Aún cuando la referencia se haga al cuerpo más que a los servicios (como podría ocurrir), la libertad moral puede retenerse cuando se pacta sobre el uso del cuerpo o parte de éste. El yo o la persona no son idénticos al cuerpo, por lo que el yo no se daña por el uso de éste. David Richards ha examinado la posición de Kant y de los marxistas y las feministas que él presupone siguen a Kant, sobre esta cuestión. Kant condena la prostitución como un *pactum turpe*, pactar respecto de un parte del cuerpo para uso sexual es convertirse uno mismo en propiedad, una *res*, debido a la «inseparable unidad de los miembros de una persona».⁴⁰ Kant afirma que un hombre no puede disponer de sí mismo como desee:

No es una propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción pues sólo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseedores. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces, una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario.^{41*}

Richards sostiene que la condena de Kant a la prostitución es inconsistente con su visión general de la autonomía. No in-

40. I. Kant, *The Philosophy of Law*, Sección Tercera § 26, p. 112; cfr. I. Kant, *Lectures on Ethics* (tr. L. Infield), Nueva York, Harper & Row, 1963, p. 166.

41. Kant, *Lectures on Ethics*, p. 165.

* *Lecciones de Historia* (trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán), Barcelona, Crítica, 1988, p. 205. (*N. de la T.*)

tentará examinar si es más inconsciente (o no) que su posición respecto del trabajo asalariado o, en particular, sobre el contrato de matrimonio, dado que Richards evita mencionar que Kant respalda el derecho patriarcal y por ello tiene que negar que las mujeres sean personas y, consecuentemente, autónomas. La inconsistencia de Kant es que desea confinar el cumplimiento de los términos del contrato sexual a las relaciones conyugales: los cuerpos de las mujeres pueden ser usados como una propiedad por los varones en tanto que maridos, pero las mujeres no deben vender este bien en el mercado y recibir pago por su uso sexual. Richards sostiene que argumentar en contra de la prostitución es limitar arbitrariamente la libertad sexual. La encarnación de la persona no supone restricción alguna a la moral autónoma del individuo. El argumento de Richards se basa en una versión de las entidades no corpóreas racionales que habitan (un aspecto de) la teoría kantiana del contrato y de la posición original de Rawls. La autonomía es meramente la capacidad de auto-crítica de las «personas» para asegurarse sus deseos presentes y sus vidas... La autonomía se da en un cierto cuerpo, dando lugar a una persona auto-crítica que toma en cuenta ese cuerpo y sus capacidades para decidir sobre la forma de su (él o ella) vida.⁴² En síntesis, la libertad es la capacidad irrestricta de un propietario (entidad racional) externamente relacionado con la propiedad de su persona (cuerpo), para juzgar cómo pactar respecto de esta propiedad.

Los seres humanos poseen, por cierto, capacidad de crítica y auto-reflexión, y tal capacidad puede entenderse como si únicamente abarcase el cálculo racional individual de cómo puede usarse la propiedad para obtener ventajas máximas. Si una capacidad tan compleja y polifacética no pudiese ser reducida a este frío logro cultural e históricamente específico, la sociedad civil patriarcal no se habría desarrollado. La «autonomía» de Richards se sintetiza aún con mayor economía en unas líneas de Richard Lovelace:

Las paredes de piedra no hacen una cárcel
ni las barras de hierro una jaula.

42. D.A.J. Richards, *op. cit.*, p. 109.

No se trata de esta noción de libertad moral —o espiritual— muy parcial y socialmente tangencial (aunque en algunas circunstancias, heroica) en el tema de la prostitución u otras formas de subordinación civil. La subordinación civil es un problema *político* no una cuestión de moralidad, aunque las cuestiones morales se vean involucradas. Intentar contestar la pregunta de qué es lo erróneo en la prostitución es involucrase en una discusión sobre el derecho político bajo la forma de derecho patriarcal, o de la ley del derecho sexual del varón. Subordinados de todas clases ejercen cada día su capacidad crítica y de auto-reflexión, por ello es que los amos son atemorizados, frustrados y, algunas veces, derrotados. Pero, a menos que los amos sean derrotados, a menos que los subordinados se comprometan con la acción política, ninguna reflexión crítica por abundante que sea acabará con su sometimiento y les dará la libertad.

Conceder que para la libertad y la subordinación el «encarnamiento» humano es algo más que mera contingencia o que tiene un significado incidental, puede resultar insuficiente para distinguir la profesión de la prostitución de otras formas de trabajo, e insuficiente para establecer que hay algo malo con la prostitución que no lo es en el trabajo asalariado. El cuerpo de una prostituta está a la venta en el mercado, pero existen también otras profesiones en las que los cuerpos también están a la venta y en las que los empleadores tienen un interés intrínseco en los cuerpos de sus trabajadores. Por ejemplo, ahora que los deportes son parte del capitalismo patriarcal, los cuerpos de los deportistas profesionales (mujeres y varones) también se contratan. Orlando Patterson examina el caso del béisbol en los Estados Unidos donde, hasta 1975, los jugadores podían ser comprados y vendidos como una propiedad material a voluntad y beneficio de los dueños de los equipos. Patterson enfatiza que los jugadores de béisbol no eran y no son esclavos, son jurídicamente ciudadanos libres y recién ahora tienen cierta voz al respecto aunque sus cuerpos sigan comprándose y vendiéndose. Patterson comenta que los empleadores no exigen ahora que sus trabajadores:

[...] se exhiban desnudos en subasta pública y se los revise e inspeccione por los empleadores y sus médicos. Pero cuando un empleador pide al trabajador o al atleta profesional un certi-

ficado médico antes del contrato, no sólo le solicita cierto tipo de información como un esclavista que inspecciona su último lote de cuerpos, sino que traiciona el absurdo inherente en la distinción entre «meros cuerpos» y los servicios producidos por tales cuerpos.⁴³

No obstante, existe una diferencia en el uso que se da a los cuerpos cuando se los vende. Los dueños de equipos de béisbol tienen dominio sobre el uso de los cuerpos de sus jugadores, pero los cuerpos no se utilizan en forma directa sexualmente por quienes los han contratado.

Existe una relación integral entre el cuerpo y el yo. El cuerpo y el yo no son idénticos, pero los yos son inseparables de los cuerpos. La idea de la propiedad de la persona tiene el mérito de concitar la atención en la importancia del cuerpo en las relaciones sociales. La dominación civil, como la dominación del esclavista, no se ejerce sobre entidades meramente biológicas que pueden utilizarse como propiedad (animal) material, ni se ejerce sobre entidades racionales puras. Los amos no se interesan en ficciones no-corpóreas de la fuerza de trabajo o servicios. Ellos hacen contratos por el uso de yos humanos corpóreos. Precisamente porque los subordinados son yos corpóreos pueden ejecutar la labor que se les requiere, sujetarse a disciplina, dar reconocimiento y ofrecer servicios fieles que hacen de un hombre un amo. Los cuerpos humanos y los yos son también sexualmente diferenciables: el yo es de un varón o de una mujer. Un ejemplo de la conexión integral entre el cuerpo y el yo se ve ampliamente difundida en el uso vulgar de términos que se refieren a los órganos sexuales de las mujeres para referirse a las mujeres mismas, o el uso de un término del argot para designar el pene y hacer desaparecer toda referencia a los varones.

La masculinidad y la feminidad son identidades sexuales: el yo no se subsume por completo en su sexualidad, pero la identidad es inseparable de la construcción sexual del yo. En el patriarcado moderno la venta de los cuerpos de las mujeres en el mercado capitalista implica la venta de un yo de modo

43. O. Patterson, *Slavery and Social Death: A comparative Study*, Cambridge, MA y Londres, Harvard University Press, 1982, p. 25.

diferente y en un sentido más profundo que la venta del cuerpo de un jugador varón de béisbol o la venta y el dominio sobre el uso de trabajo (cuerpo) de un esclavo asalariado. La historia del contrato sexual revela que la construcción patriarcal de la diferencia entre masculinidad y feminidad es la diferencia política entre libertad y sujeción y que el dominio sexual es el medio más importante por el que los varones afirman su virilidad. Cuando un varón hace un contrato de prostitución no está interesado en servicios no corpóreos sexualmente indiferentes, sino que hace un contrato en el que compra el uso sexual de una *mujer* por un período dado. ¿Por qué, si no, están dispuestos los varones a entrar en el mercado y pagar por «masturbación»? Por supuesto los varones pueden afirmar su masculinidad también de otros modos, pero, en las relaciones entre los sexos, se obtiene una afirmación inequívoca en el «acto sexual». La condición de mujer [*womanhood*] también se afirma en la actividad sexual y cuando una prostituta contrata el uso de su cuerpo se está vendiendo a *sí misma* en un sentido muy real. Los yos de las mujeres están involucrados en la prostitución de un modo muy diferente a la incorporación del yo en otras ocupaciones. Trabajadores de todo tipo están en mayor o menor medida «ligados a sus trabajos», pero la conexión integral entre la sexualidad y el sentido del yo significa que, para su autoprotección, la prostituta debe distanciarse de su uso sexual.

Las mujeres involucradas en este oficio han desarrollado una variedad de estrategias de distanciamiento o un acercamiento «profesional» en el trato con sus clientes. Tal distanciamiento crea un problema para los varones, un problema que puede verse como una variante más de la contradicción de dominio y esclavitud. El contrato de prostitución permite a los varones constituirse en amos civiles durante cierto tiempo y como los demás amos, desean obtener reconocimiento de su situación. Eileen McLeod conversó en Birmingham tanto con los clientes como con las prostitutas y observó que sus descubrimientos son de carácter similar a los de las investigaciones en Estados Unidos y Gran Bretaña; establece que «casi la mayoría de los varones al ser entrevistados se quejaban de la frialdad emocional y el acercamiento mercenario de muchas

de las prostitutas con las que habfan tenido contacto».44 Un amo exige un servicio, pero exige también que ese servicio sea ejecutado por una persona, un yo, no meramente por un trozo (despersonalizado) de propiedad. John Stuart Mill subrayó a propósito de la subordinación de las esposas que sus «amos requieren de ellas algo más que su servicio real. Los varones no quieren solamente la obediencia de las mujeres, quieren sus sentimientos. Todos los varones, excepto los más brutales, desean tener no un esclavo forzado sino uno voluntario, no meramente una esclava, sino una favorita».45

Un empleador o un marido pueden obtener más fácilmente servicios fieles y reconocimiento de su dominio que un varón que entra en un contrato de prostitución. Un contrato de esclavitud civil o de empleo y un contrato de matrimonio dan lugar a relaciones duraderas de subordinación. El contrato de prostitución es de corta duración y el cliente no está implicado en los problemas cotidianos de la extracción de la fuerza de trabajo. El contrato de prostitución es, podría decirse, un contrato de ejecución específica, más que un contrato iniciado-acabado como el de empleo y, en algunos aspectos, el de matrimonio. Existen también otras diferencias entre el contrato de empleo y el de prostitución. Por ejemplo, la prostituta siempre está en una singular desventaja en el «intercambio». El cliente hace uso directo del cuerpo de la prostituta y no hay criterios «objetivos» por lo que pueda juzgar si el servicio ha sido llevado a cabo satisfactoriamente. Los sindicatos negocian el salario y las condiciones de los trabajadores, y el producto de su trabajo tiene un «control de calidad». A las prostitutas, en contraste, los varones pueden siempre negarles el pago alegando que sus demandas no se han visto satisfechas (¿y quién puede desmentir una afirmación tan subjetiva?).46

El carácter del contrato de empleo proporciona también los índices de reconocimiento del mando, de manera variada y sutil o abierta y de modo directo. El trabajador es masculino, y los varones se deben mutuo reconocimiento en su igualdad ci-

44. McLeod, *op. cit.*, p. 84.

45. J.S. Mill, «The Subjection of Women», p. 141.

46. Estoy agradecida a Mary Douglas por llamar mi atención sobre este punto.

vil y en la fraternidad (o el contrato social no podría ser llevado a cabo) al mismo tiempo que se crean relaciones de subordinación. La brevedad del contrato de prostitución no deja lugar a sutilezas, pero, quizá no sean tan necesarias. No hay necesidad para tales ambigüedades en la relación entre varones y mujeres menos aún cuando el varón ha comprado el cuerpo de la mujer para su uso como si fuera cualquier otro bien. En tal contexto, «el acto sexual» mismo proporciona el reconocimiento del derecho patriarcal. Cuando los cuerpos de la mujeres están a la venta como mercancías en el mercado capitalista, los términos del contrato original no pueden olvidarse, la ley del derecho sexual del varón se afirma públicamente, los varones obtienen reconocimiento público como amos sexuales de las mujeres: eso es lo que está mal en la prostitución.

Otra diferencia entre el contrato de prostitución y los otros contratos que hemos considerado es también relevante. He afirmado que los contratos relacionados con la propiedad de las personas toman la forma de un intercambio de obediencia por protección. Un esclavo civil y las esposas, en principio, reciben protección de por vida, el salario familiar incluye protección y la compleja organización de la extracción de la fuerza de trabajo para su uso en la producción capitalista ha llevado a proporcionar protección más allá del salario. Pero ¿dónde está la protección en el contrato de prostitución? El proxeneta queda fuera del contrato entre el cliente y la prostituta, del mismo modo en que el Estado queda fuera, pero regula y refuerza, el contrato de matrimonio y los de empleo. La brevedad del contrato de prostitución no puede incluir la protección disponible en las relaciones a largo plazo. En este sentido, el contrato de prostitución refleja el ideal contractualista. El individuo como propietario nunca se comprometerá voluntariamente para el futuro, hacerlo sería entregarse en prenda al egoísmo de los demás individuos. El individuo hará intercambios simultáneos, un intercambio imposible si ha de usarse la propiedad en las personas. El intercambio de dinero por el uso del cuerpo de una mujer se aproxima tanto como es factible a los contratos reales de intercambio simultáneo. Para Marx, la prostitución era una metáfora del trabajo asalariado. La analogía más apropiada es también la más curiosa. La idea contrac-

tualista de la venta universal de la propiedad (o los servicios) es una visión del uso mutuo no limitado o universal de la prostitución.

El argumento feminista de que las prostitutas son trabajadoras en exactamente el mismo sentido que otros trabajadores asalariados y la defensa contractualista de la prostitución dependen, ambos, del supuesto de que las mujeres son «individuos» con plena posesión de la propiedad en sus personas. Las mujeres aún tienen prohibido pactar respecto de su propiedad de las partes sexuales en algunas jurisdicciones legales de los tres países que estoy examinando. No obstante, mientras terminaba este capítulo, un juez de New Jersey en el caso paradigmático del bebé M. dictaminó que las mujeres pueden contratar una pieza de su propiedad, sus úteros y que deben atenerse a tal contrato. Este contrato, denominado de maternidad subrogada, es nuevo y ofrece un ejemplo dramático de las contradicciones que rodean al contrato y a las mujeres. El contrato de subrogación indica también que puede estar gestándose la transformación del patriarcado moderno. El derecho paterno está reapareciendo en una forma contractual nueva.

Mi argumento, como he enfatizado, no se refiere a las mujeres en tanto que madres, pero significativamente la denominación de maternidad «subrogada» tiene poco que ver con la maternidad tal como generalmente se la entiende. Las implicaciones políticas del contrato de subrogación podrán apreciarse sólo cuando la subrogación sea vista como otra disposición del contrato sexual, como una nueva forma de acceso y de uso de los cuerpos de las mujeres por parte de los varones. Una madre «subrogada» pacta ser inseminada artificialmente con el esperma de un varón (generalmente el esperma pertenece a un esposo cuya esposa no es fértil), gestar la criatura y entregala a su padre genético. A cambio por el uso de sus servicios la subrogada recibe un pago en metálico: el mercado actual estipula, al parecer, unos 10.000 dólares.

La inseminación artificial no es nueva —la primera gestación humana por ese medio se logró en 1799— pero la maternidad «subrogada» se examina, con frecuencia confusamente, junto con una serie de desarrollos, resultado de la nuevas tec-

nologías, tales como la fertilización *in vitro*.⁴⁷ (La fertilización *in vitro* se vende en la actualidad en el mercado capitalista. En los Estados Unidos, el mercado se estima en 30 o 40 millones por año aun cuando la tasa de éxito de la técnica es muy baja.) Las nuevas tecnologías hacen también posibles nuevas formas de «subrogación». Por ejemplo, el óvulo y el esperma de una pareja casada puede ser unido y desarrollado *in vitro*, luego el embrión insertado en el útero de la madre subrogada. En este caso, el bebé es genéticamente producto del esposo y de la esposa y tal contrato de sustitución es significativamente diferente del que implica una inseminación artificial. Me centraré en el exámen de este último para señalar algunos aspectos de la paternidad y del patriarcado, pero los desarrollos tecnológicos y la sustitución *in vitro* suscitan algunas cuestiones generales profundamente importantes sobre el contrato y el uso de los cuerpos de las mujeres.

A mediados de 1987 no había aún consenso legal sobre la legitimidad o condición del contrato de subrogancia. En los Estados Unidos, el juicio por el caso del bebé M. —que dio lugar a una disputa sobre el contrato cuando la madre «subrogada» se negó a ceder el bebé— inequívocamente confirmó el hiato legal respecto de tales contratos (el caso está aún bajo apelación en la Suprema Corte de New Jersey). Mucho antes de esto, sin embargo, las agencias su subrogación ya habían formalizado y dado a conocer al menos 600 contratos de este tipo, al menos una mujer había firmado y cumplido con dos contratos. Las agencias tenían su beneficio: una informó que en 1986 había obtenido 600.000 dólares de ganancia. En Australia, sólo en Victoria se ha legislado sobre la cuestión, se ha prohibido el alquiler comercial y se ha negado respaldo legal a los acuerdos informales. En Gran Bretaña, el Surrogacy Arrangements Act, de 1985, ha prohibido efectivamente los contratos comerciales de subrogancia. Que terceras partes se beneficien de un contrato de subrogación se considera una ofensa criminal y pagar a una madre «subrogada» o que ella acepte el

47. Ver V. Stolcke, «Old Values, New Technologies: Who is the Father?», ponencia presentada en el Kolloquium am Wissenschaftscolleg sobre Berlín, marzo 1987, p. 6. (Agradezco a Verena Stolcke el haberme enviado una copia de su trabajo.)

pago constituye ofensa en los términos del Acta de Adopción. Los acuerdos no comerciales de subrogación no son ilegales.⁴⁸

Llegados a este punto, los viejos argumentos sobre la prostitución y sobre la prostitución legal (matrimonio) reaparecen. ¿No es más honesto para una mujer implicada en un contrato en el que se intercambia dinero por servicios que el matrimonio a los acuerdos informales de subrogación? El informe del Waller Committee que respondía a la legislación victoriana (y que considera la maternidad «subrogada» en el contexto de la fertilización *in vitro*) recomendaba que ni la subrogación comercial ni la no-comercial formaran parte de los programas de fertilización *in vitro*.⁴⁹ Pero, la donación de servicios de la madre «subrogada» ¿es más aceptable que el intercambio de dinero por sus servicios? La legislación británica claramente sugiere que así es. Ver la subrogación como una donación es, no obstante, una petición de principios de a quién se brinda, en efecto, el servicio. La subrogación, ¿es el ejemplo de una mujer donando a otra un servicio o es el ejemplo de una mujer inseminada con espermatozoides de un varón que debe gestar la criatura de éste a cambio de dinero? Con frecuencia se defiende a la prostitución como un tipo de trabajo social o de terapia y, de manera similar, se defiende la maternidad «subrogada» como un servicio que se ofrece en el mercado por compasión ante la aflicción de las mujeres estériles. Plantear algunas cuestiones en torno a los contratos de subrogación no significa negar que las mujeres que acceden a los contratos de este tipo no puedan sentir compasión por las mujeres estériles, ni negar que las mujeres puedan hacerse despreciables por su esterilidad (aunque en los debates corrientes frecuentemente se olvida o, incluso, implícitamente descartan que las mujeres estériles y sus esposos puedan adaptarse a esa condición y llevar una vida satisfactoria). Como en tantas discusiones sobre la prostitución, el ar-

48. Información de D. Brahmans, «The Hasty British Ban on Commercial Surrogacy», *Hastings Center Report* (febrero 1987), pp. 16-19. (Amablemente Lionel Grossman me facilitó una copia del informe.)

49. Comité para la consideración de los aspectos sociales, éticos y legales que surgen de la fertilización *in vitro*, *Report on the Disposition of Embryos Produced by In Vitro Fertilization*, Victoria, agosto 1984, § 4.17. (Estoy muy agradecida a Rebecca Albury por haberme enviado una copia de la parte relevante del informe.)

gumento de la compasión presupone que cualquier problema sobre la maternidad «subrogada» es un problema sobre las mujeres y sobre la oferta de un servicio. El carácter de la participación de los hombres en el contrato de subrogación y el carácter de la demanda de tal servicio no se considera problemático.

En la controversia sobre la maternidad «subrogada», con frecuencia se establece una comparación con la prostitución. Como el eminente historiador Lawrence Stone comentó respecto del caso del bebé M. «los contratos deberían ser cumplidos. Este es un contrato peculiar, según veo. Se alquila el cuerpo. Y se espera que una prostituta cumpla con el contrato».⁵⁰ La mayoría de los argumentos utilizados para defender o condenar la prostitución han reaparecido a raíz de la controversia sobre la maternidad «subrogada». Obviamente, los contratos de subrogancia suscitan problemas sobre las condiciones de entrada en el contrato y la coerción económica. La división sexual del trabajo en el capitalismo patriarcal y la «feminización de la pobreza» aseguran que un contrato de subrogancia pueda parecer financieramente atractivo a las mujeres de la clase trabajadora, aunque el pago sea muy bajo dado el tiempo implicado y la naturaleza del servicio. Problemas de clase surgen también con claridad. En el caso del bebé M., por ejemplo, la madre «subrogada» había dejado la escuela secundaria y se había casado a la edad de 16 con un trabajador de la sanidad que ganaba 28.000 dólares por año. Los ingresos del hombre que realizó el contrato, junto con los de su esposa, ambos profesionales con grado de doctor, ascendían a 91.000 dólares por año.⁵¹ De todos modos, poner el énfasis sobre la desigualdad de clase y la coerción económica para entrar en el contrato, distrae la atención de la cuestión de qué se contrata exactamente y en qué se parece el contrato de subrogación a otros contratos o en qué diverge de ellos sobre la propiedad de la persona.

En Victoria, la maternidad «subrogada» fue rechazada sobre la base de que «los acuerdos en los que se pagan tarifas son, en verdad, acuerdos para comprar un niño, y no deben ser aprobados... La compraventa de niños ha sido condenada y proscrita

50. *The New York Times* (5 abril 1987).

51. Informe del *The New York Times* (12 enero 1987).

durante generaciones. No debe permitirse que reaparezca». ⁵² La adopción está estrictamente regulada para evitar que las mujeres pobres, o por lo menos las mujeres blancas pobres, tengan el incentivo de vender a sus bebés. El problema con esta línea argumentativa no significa que el sentido común sea, en este caso, una guía pobre, sino que las referencias a la venta de bebés impide, por completo, la defensa del contrato de subrogación basándose en la teoría del contrato. Desde el punto de vista del contrato, hablar de venta de bebés revela que la subrogación queda mal comprendida del mismo modo en que queda incomprendida la prostitución. Una prostituta no vende su cuerpo, vende sus servicios sexuales. En los contratos de subrogación no se plantea la venta de un bebé sino meramente un servicio.

El calificativo «subrogada» indica que el fin del contrato es hacer irrelevante la maternidad y negar que la «subrogada» es una madre. Una mujer que entra en un contrato de subrogación no es pagada por (tener) el niño, hacer un contrato de este tipo sería equivalente a vender el bebé. La madre «subrogada» recibe pago a cambio de firmar un contrato que permite al varón hacer uso de sus servicios. En este caso, el contrato es para el uso de la propiedad que la mujer posee: su útero.

Desde el punto de vista del contrato, el hecho de que la provisión de un servicio involucre la maternidad es meramente incidental. La matriz no tiene un carácter especial en tanto propiedad. Una mujer puede contratar el uso de diferentes partes de la propiedad de su persona. Más aún, el hecho de que por ello se disponga de un bebé no es cuestión de especial significado. Los contratos por el uso de otras formas de servicio, singularmente los que se proporcionan mediante el contrato de empleo, también resultan de la propiedad sobre la cual una sola parte tiene jurisdicción. El trabajador no tiene derecho a las mercancías producidas mediante el uso de su trabajo, pertenecen al capitalista. De modo similar, el bebé que se produce a través del uso de los servicios de una madre «subrogada» es propiedad del varón que hace el contrato para usar el servicio. El juez del caso del bebé M. dejó muy claro este punto. En su decisión sostiene que:

52. Comité para la consideración..., *Report on...*, § 4.6; 4.11.

[...] el dinero que se le paga a la subrogada no se paga para que entregue el niño al padre... El padre biológico paga a la subrogada por su buena disposición a ser fecundada y llevar a buen término a su hijo. El padre no adquiere el niño al nacer. Es suyo, biológica y genéticamente está relacionado con el niño. El padre no puede adquirir lo que ya es suyo.⁵³

Frecuentemente se apela en las discusiones acerca de la maternidad «subrogada» a dos precedentes bíblicos del Génesis. En la primera de las historias, Sara, incapaz de tener un hijo le dice a su esposo Abraham «te ruego que tengas relaciones con mi criada y pueda que yo tenga hijos de ella». Luego Sara «tomó a Agar su criada la egipcia, [...] y se la dio a su esposo Abraham como si fuera su esposa». En la segunda historia, Raquel, otra esposa estéril, le dio a Jacob «a Bilhah, su doncella como esposa: y Jacob tuvo relaciones con ella».⁵⁴ En las historias bíblicas la madre «subrogada» es una doncella, una sirvienta, una subordinada —la sirvienta de la esposa. Las historias parecen, de este modo, reforzar una objeción que se formulará a mi caracterización de la maternidad «subrogada» como un contrato en el que los servicios de la madre «subrogada» son utilizados por el varón. Por el contrario, si se fuerza la objeción, las narraciones bíblicas muestran que los contratos de subrogación han sido mal representados: el servicio es utilizado por mujeres. El contrato se hace entre un esposo y una esposa para utilizar los servicios de la «subrogada». La esposa estéril del varón, no el varón mismo, es el verdadero usuario de los servicios. Ella es la madre para quién los servicios de la «subrogada» se contratan. Una mujer entra en un contrato de subrogación con otra mujer (aunque sea necesario esperma masculino para la inseminación).

Las ironías nunca cesan tratándose de mujeres y del contrato. Después del largo relato de la exclusión de las mujeres del contrato, el contrato de subrogación se presenta como el contrato de una mujer; las mujeres son ahora vistas como partes contratantes. La cuestión de la demanda de los varones por

53. Citado en extractos de la decisión del Juez Harvey R. Sorkow, publicado en *The New York Times* (1 abril 1987).

54. Génesis 16: 2,3; 30,4.

este servicio queda, de este modo, oscurecida, junto con el acto de «intercambio» que tiene lugar. La cuestión de quién es exactamente el que usa los servicios de una madre «subrogada» se confunde a partir de la fuerte presión social en Gran Bretaña, Australia y los Estados Unidos para restringir los contratos de subrogación (y el acceso a las nuevas tecnologías reproductivas) para las parejas casadas. Pero no hay necesidad alguna de que la esposa se vea involucrada. La comparación con la prostitución es relevante en este punto (aunque no tanto conforme al modo en que se la interpreta siempre). Desde el punto de vista del contrato la demanda del uso de las prostitutas es sexualmente indiferente, y también lo es la demanda de la maternidad «subrogada» los varones pueden contratar el uso de una «subrogada» sin la mediación de otra mujer. Todo lo que sucede es que un individuo está contratando el uso de la propiedad de otro. La esposa es superflua en el contrato (aunque, socialmente, su presencia legitima la transacción). Una esposa puede constituir una parte formal en un contrato de subrogación pero en el fondo su posición es bastante diferente de la del marido. La esposa no contribuye con propiedad alguna al contrato, simplemente espera su resultado.

El intercambio en el contrato de subrogación se da entre la parte de la que es propietario el varón, es decir el espermatozoide o simiente y la parte de la que es propietaria la «subrogada», su útero. Un contrato de subrogación difiere de un contrato de prostitución en que el varón no hace uso sexual directo del cuerpo de la mujer; más bien hace uso indirecto por vía de la inseminación artificial. La simiente del varón, para utilizar el lenguaje de Locke, se mezcla en el útero de la mujer y si ella cumple su servicio satisfactoriamente, él puede reclamar, por consiguiente, el producto como suyo propio. El lenguaje de Locke permite ver cuál es el nuevo camino por el que transita el contrato. El contrato transformó el patriarcado clásico en el moderno pero con la invención del contrato de subrogación un aspecto del patriarcado clásico ha regresado. Si el útero de una mujer no es nada más que una parte de su propiedad con la que se halla extremadamente relacionada, ella es, pues, un análogo de la vasija vacía de Sir Robert Filmer. Pero ahora se pueden hacer contratos respecto de la vasija vacía a fin de que

el varón la llene con su simiente, otro ejemplo de la creatividad masculina, crea, en consecuencia, una nueva porción de propiedad. Quizá el varón que hace un contrato de subrogación puede ser comparado con un empleador que, según la doctrina del contrato, es el principio creativo que transforma la fuerza de trabajo en mercancías. Sólo que ahora puede hacer mucho más; en un giro espectacular de la tuerca patriarcal, el contrato de subrogación permite al varón presentarle a su esposa un último regalo: un niño.

La fuerza de trabajo es una ficción política, pero el servicio que presta la madre «subrogada» en una ficción aún mayor. El trabajador contrata el derecho de mando sobre el uso de su cuerpo y la prostituta contrata el derecho de uso sexual directo de su cuerpo. Los yos del trabajador y de la prostituta son, en sus diferentes modos, ambos puestos en alquiler. El yo de la madre «subrogada» está en alquiler de un modo más profundo aún. La madre «subrogada» contrata el derecho sobre su singular capacidad fisiológica, emocional y creativa de su cuerpo, es decir, de sí misma como mujer. Durante nueve meses tendrá la relación más íntima posible con otro ser en desarrollo, una parte de sí misma. El bebé, una vez que haya nacido, es un ser separado pero la relación de la madre y su niño es cualitativamente diferente de la de los trabajadores con los productos que resultan de los contratos de la propiedad de sus personas. El ejemplo de un contrato de subrogación llevado a cabo tranquilamente por una madre «subrogada» despreocupada, como los ejemplos de los esposos que renuncian a su derecho patriarcal o las prostitutas que explotan a sus clientes, revela poco respecto de la *institución* del matrimonio, de la prostitución o de la maternidad «subrogada». El contrato de subrogación es otro medio a través del cual se asegura la subordinación patriarcal. En un aspecto, un contrato de subrogación es más bien como un contrato de empleo. El empleador obtiene el derecho de mandar sobre el uso de los cuerpos de los trabajadores para, unilateralmente, tener poder sobre el proceso a través del cual se producen las mercancías. No hay razón de por qué un contrato de subrogación debiera darle al varón la seguridad de que el servicio para el que ha hecho el contrato no sea cumplido restringiendo el uso que la sub-

rogada pueda hacer de su cuerpo hasta qué el sector esté cumplido.

No resulta sorprendente que las mujeres voluntariamente sean parte de contratos que constituyen a otras mujeres en subordinados del patriarcado. Las mujeres son consideradas menos que mujeres si no tienen hijos. La doctrina del contrato no establece límite alguno a los usos que legítimamente puedan hacerse de la propiedad en las personas, siempre que el acceso al uso sea establecido a través de un contrato. ¿Por qué, entonces, en un período en que el contrato es válido, las mujeres sin hijos no debieran tomar ventaja de este nuevo tipo de contrato? La utilización de los servicios de una madre «subrogada» que proporcione un niño a una pareja casada estéril se compara, con frecuencia, con la adopción, con anterioridad su único recurso legítimo si no estaban dispuestos a aceptar su condición, pero hay una diferencia crucial entre las dos prácticas. Una pareja adoptante no está, salvo excepciones, genéticamente relacionada con el niño. Pero el niño de la subrogada es también el niño del esposo. La esposa adquiere verdaderamente el carácter de subrogada, precisamente como en la adopción, la pareja, padre y madre, es denominada subrogada. La esposa, como los padres adoptivos, criará al niño «como si fuera suyo», pero independientemente de la felicidad del matrimonio y de en qué condiciones el niño se desarrolle y sea de ellos, en última instancia, el niño *es del padre*.

La historia del contrato original relata la derrota política del padre y cómo sus hijos, los hermanos, establecieron una forma patriarcal no paternal específicamente moderna. El surgimiento de la maternidad subrogada sugiere que el contrato ayuda a llevar a cabo una nueva transformación. Los varones están nuevamente comenzando a ejercer el derecho patriarcal como derecho paterno, pero bajo una nueva forma. La lógica del contrato tal como se expone en la maternidad «subrogada» muestra rotundamente cómo la expresión de la condición de «individuo» a las mujeres puede reforzar y transformar el patriarcado tanto como constituir un desafío para las instituciones patriarcales. Extender a las mujeres la concepción de individuo como propietario y la concepción de la libertad como capacidad de hacer lo que se desee consigo misma, significa ba-

rer toda relación intrínseca entre la mujer como propietaria, su cuerpo y sus capacidades reproductivas. Ella se relaciona con su propiedad exactamente en la misma relación externa que un varón se relaciona con su fuerza de trabajo o su espermatozoide, no hay nada distintivo a la condición de mujer.

Desde el punto de vista del contrato, no sólo la diferencia sexual es irrelevante para las relaciones sexuales, sino que la diferencia sexual se torna irrelevante para la reproducción física. El antiguo estatus de «madre» y de «padre» resulta así inoperante para el contrato y debe ser reemplazado por el (ostensiblemente neutro sexual), «padres». Al menos en el caso de los contratos de subrogación, el término «padre» está lejos de ser sexualmente indiferente. La sombra de Sir Robert Filmer pende sobre la maternidad «subrogada». En el patriarcalismo clásico, el padre es *el* padre.* Cuando la propiedad de la madre “subrogada”, su vasija vacía, se llena con la simiente del varón que pacta con ella, él también se convierte en padre, la fuerza creativa que trae una nueva vida (propiedad) al mundo. Los varones han negado valor a la capacidad corporal única de la mujer, se la han apropiado y la han transmutado en una génesis política masculina. La historia del contrato social es la más grande historia de los varones que dan nacimiento político, pero con el contrato de subrogación el patriarcado moderno adquiere un nuevo sesgo. Gracias al poder del contrato como medio político creativo, los varones se pueden apropiarse también de la génesis física. La fuerza creativa de la simiente del varón convierte la propiedad vacía pactada por un «individuo» en una nueva vida humana. El patriarcado en su significado literal ha reaparecido bajo un nuevo aspecto.

Hasta el presente, la condición de la mujer [*womanhood*] ha sido vista como inseparable y aún subsumida, en la maternidad. Durante los últimos tres siglos, las feministas han invertido enormes esfuerzos tratando de mostrar que las mujeres, como los varones, tienen un espectro de capacidades que pueden ejercer adicionalmente a su singular capacidad de crear vida física. Ahora la maternidad ha sido separada de la condi-

* Nuevamente, Pateman juega con los términos *parent* (padre), un genérico sin especificación de sexo, y *father* (padre), progenitor varón únicamente. (*N. de la T.*)

ción de mujer y esta separación expande el derecho patriarcal. Esta es otra variante de la contradicción de la esclavitud. Una mujer puede ser madre «subrogada» sólo porque su condición de mujer se ha tornado irrelevante y se la declara un «individuo» que presta su servicio. Al mismo tiempo, puede ser una madre «subrogada» sólo porque es *mujer*. De modo similar, la propiedad relevante de un varón para el contrato de subrogación sólo puede ser la de un *varón*, es esa propiedad la que puede hacerle padre. El esperma es, por cierto, el único ejemplo de propiedad en la persona que no es una ficción política. A diferencia de la fuerza de trabajo, las partes sexuales, el útero o cualquier otra propiedad que pueda ser utilizada por otros mediante un contrato, el esperma *puede* ser separado del cuerpo. Por cierto, el esperma puede ser utilizado en inseminación artificial y el de los varones considerados genéticamente superiores puede almacenarse hasta que se lo inserte en la mujer adecuada, sólo porque puede ser separado de la persona.

Hasta la invención de los contratos de subrogación esta peculiaridad de la simiente de los varones remitía a una paternidad problemática en sí misma: la paternidad siempre había dependido del testimonio de la mujer. La maternidad, no obstante, fue siempre cierta y de acuerdo con Hobbes, en la condición natural la madre era el señor, con derecho político sobre el niño, un varón tenía que pactar con una madre para obtener derecho como padre. Gracias al poder del contrato, la paternidad genética puede ahora asegurarse y considerarse a la par con la creatividad política masculina. A través del contrato, los varones pueden por fin estar seguros de su paternidad. Esto ha dado lugar a un enorme cambio en (un aspecto de) el significado de «paternidad» y del poder de la paternidad o del patriarcado en su sentido tradicional.

Es demasiado pronto aún para ver con exactitud la importancia del contrato de maternidad «subrogada» en el desarrollo futuro del dominio patriarcal. En 1979, cuando (con Teresa Brennan) publiqué mi primer examen de la teoría del contrato social desde una perspectiva feminista, el término era aún desconocido para nosotras. Pero hay aún otras señales en el aire que apuntan en la misma dirección que la maternidad «subrogada», por ejemplo, los varones han tomado, en tanto padres,

acciones legales en Gran Bretaña, Australia y los Estados Unidos para intentar evitar que las mujeres obtengan un aborto y para mantener los cuerpos de las mujeres artificialmente con vida para que el feto se desarrolle. Los padres también están luchando por la custodia de sus hijos. En los últimos años, en una inversión de la práctica del siglo XIX, por lo general se concedía a la madre la custodia de los hijos si el matrimonio se rompía. Por cierto, la práctica de conceder la custodia de los hijos a las madres permite a Christine Delphy sostener que el divorcio es meramente una extensión del matrimonio en el que los varones, una vez más, quedan eximidos de la responsabilidad de los hijos. Ahora que las feministas han obtenido muchas y necesarias reformas legales, y ahora que en muchas cuestiones las mujeres y los varones están en pie de igualdad civil, las madres no pueden asumir por más tiempo que obtendrán la custodia. Tampoco las madres solteras pueden estar seguras de que al padre no se le conceda tener acceso y derechos sobre el niño. Sin embargo, algunos vientos soplan en sentido contrario. Por ejemplo, la inseminación artificial permite a las mujeres ser madres sin relaciones sexuales con los varones.

La sujeción contractual de las mujeres está llena de contradicciones, paradojas e ironías. Quizá la mayor de las ironías esté aún por venir. Se cree, convencionalmente, que el contrato ha derrotado al viejo orden patriarcal pero, al eliminar los últimos vestigios del viejo orden del estatus, el contrato puede aun así dar lugar a una nueva forma de derecho paternal.

¿EL FINAL DE LA HISTORIA?

Un viejo lema anarquista dice que «ningún hombre es lo suficientemente bueno para ser el amo de otro hombre». El sentimiento es admirable pero el lema silencia un punto crucial. En la sociedad civil moderna todos los varones son considerados suficientemente buenos para ser los amos de las mujeres: la libertad civil depende del derecho patriarcal. El fracaso en ver el derecho patriarcal como central al problema político de la libertad, el dominio y la subordinación está tan arraigado que incluso los anarquistas, tan suspicaces respecto de la sujeción entre los hombres, han ofrecido pocas batallas junto a sus compañeros socialistas a propósito de la dominación sexual. Desde el comienzo de la era moderna, cuando Mary Astell se preguntaba por qué si todos los hombres nacían libres, todas las mujeres nacían esclavas, las feministas han desafiado persistentemente el derecho masculino pero, a pesar de todos los cambios sociales, reformas legales y políticas de los últimos trescientos años, la cuestión de la subordinación de la mujer aún no es vista como una cuestión de mayor importancia, sea en los estudios académicos sobre política o en la práctica política misma. La controversia sobre la libertad gira entorno de las leyes del Estado y de las leyes de la producción capitalista pero se mantiene el silencio sobre el derecho sexual masculino.

El contrato original es simplemente un relato, una ficción política, pero su invención fue una invención memorable en el mundo político; el encanto ejercido por las narraciones de los orígenes políticos debe ser roto a fin de que la ficción pierda efectividad. La fascinación continua por los orígenes queda bien ilustrada en las narraciones conjeturales acerca de los orígenes del patriarcado, producido en el seno del movimiento feminista contemporáneo. Muchas feministas han creído que contando un cuento sobre la historia del matriarcado de «los orígenes» se ofrece un precedente que muestra que la «derrota histórica mundial del sexo femenino» no ha sido absoluta, completa y para siempre; pero la preocupación sobre el derecho de la madre y el derecho del padre meramente perpetúan las estructuras patriarcales de pensamiento. No cabe duda que el hecho de que *el* comienzo de *la* humanidad —si es que lo hubo— sea un misterio, ayuda a explicar la fascinación por las historias sobre la génesis política, pero existe además otra razón para su popularidad. Las historias expresan el poder creativo específicamente masculino, la capacidad de generar, de dar a luz nuevas formas de vida política.

Para poder comenzar a entender el patriarcado moderno es preciso reconstruir la historia íntegra original, pero para cambiar el patriarcado moderno y comenzar a crear una sociedad libre en la que las mujeres sean ciudadanos autónomos, la historia debe ser dejada de lado. Por cierto que la plena comprensión del patriarcado moderno requiere llevar a cabo una tarea muy distinta de la que yo he emprendido aquí. La ficción política del contrato original es parte de la historia del patriarcado moderno, pero el patriarcado moderno no comenzó con un dramático acto de contrato, no hay origen en tal sentido, a partir del cual comenzar una investigación histórica. Se podría, de modo plausible, sostener que el patriarcado moderno comenzó en el siglo XVII cuando las instituciones contractuales, hoy tan familiares, comenzaron a desarrollarse, pero el «comienzo» no está claramente delimitado. Los historiadores, con frecuencia, señalan un evento particular, sea una batalla, las Actas del Parlamento, un levantamiento popular o un desastre natural, como el pivote, como el comienzo, pero muchas cosas se habían gestado antes y otros eventos pueden ci-

tarse también, y tales orígenes están siempre abiertos a continua reinterpretación.

Hablar de los fundamentos ha estado de moda en años recientes entre los teóricos políticos, especialmente en Estados Unidos, pero ¿cómo deberían ser interpretados los «fundamentos» históricos reales de los dos países que me interesan? Cuando la primera Flota llegó a Australia en 1788, los varones desembarcaron los barcos para construir refugios y luego, cinco días después, se les permitió desembarcar a las mujeres convictas y arrojarse a las manos de los varones. Hacia 1809, la colonia era descrita como «poco mejor que un burdel». Como más convictas fueron transportadas «los habitantes de la colonia podían seleccionarlas a su gusto, no sólo como sirvientas sino como reconocidos objetos de trato sexual».¹ ¿Exactamente qué historia conjetural de los orígenes podría relatar apropiadamente estos acontecimientos? El bicentenario de la fundación se celebra en 1988 pero el pueblo indígena de Australia, al igual que su contrapartida estadounidense en 1976, no ve nada que festejar. Ejemplos de actos que se asemejan a orígenes contractuales pueden encontrarse también entre los primeros asentamientos de blancos en Norteamérica, pero la «fundación» de la Norteamérica blanca como la de Australia, conllevan campañas de conquista y apropiación por la fuerza de vastas áreas de tierras pertenecientes a los habitantes indígenas.

Para presentar de la forma más precisa posible algo de lo que está en la base de las lecturas alternativas del contrato original, he exagerado y descrito el contrato sexual como la mitad de la historia. Es necesario relatar nuevamente desde otra perspectiva la historia de la génesis política. Los varones que (se dice que) hacen el contrato original son *blancos*, y su pacto fraternal tiene tres aspectos: el contrato social, el contrato sexual y el contrato de esclavitud que legitima el gobierno del blanco sobre el negro. Me he referido al contrato de esclavitud sólo donde había gérmenes que retrotrayeran a la historia del contrato sexual.

1. En una carta de un colono al Coronel MacQuarie en Londres; citado en A. Summers, *Damned Whores and God's Police: The Colonization of Women in Australia*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, p. 269.

La ficción política del contrato original informa no sólo de un comienzo, un acto de generación política, sino también de un final, la derrota (la forma clásica) del patriarcado. Más aún, la historia no se refiere meramente a los finales y a los comienzos, sino que es utilizada por los teóricos políticos y, en versiones más populares, por los políticos en general para describir las instituciones políticas y sociales a los ciudadanos contemporáneos y para representar a los ciudadanos mismos. A través del espejo del contrato original, los ciudadanos pueden verse a sí mismos como miembros de una sociedad constituida por relaciones libres. La ficción política nos refleja nuestra identidad política, pero ¿quiénes son «nosotros»? Sólo los varones —que pueden crear la vida política— pueden tomar parte del pacto original, y aun así la ficción política habla también a las mujeres mediante el lenguaje del «individuo». Se envía a las mujeres un curioso mensaje ya que representan todo lo que el individuo no es, pero el mensaje debe ser continuamente reconvertido porque el significado del individuo y del contrato social dependen de las mujeres y del contrato sexual. Las mujeres deben reconocer la ficción política y hablar su lenguaje aun cuando los términos del contrato original las excluya de la conversación fraternal.

Las lecturas corrientes de los textos clásicos (lecturas que presuponen argumentos contractuales que no hacen referencia explícita a los clásicos) no logran mostrar en qué clase de empresa se enrolaron los teóricos clásicos. En vez de interrogar a los textos para ver cómo tuvo lugar una cierta concepción de las relaciones políticas libres y cómo se establecieron, las interpretaciones corrientes toman como punto de partida el supuesto de que la diferencia sexual, las relaciones entre los sexos y la esfera privada son paradigmáticamente no-políticas. ¡Los clásicos son leídos, pues, a la luz de las construcciones de la sociedad civil en los textos mismos! El modo en que los teóricos clásicos establecen sus tareas y la multitud de problemas, contradicciones y paradojas sobre las mujeres y el contrato que ellos proponen nunca llegan a la superficie. No queda ningún resquicio por el que, aunque los varones y las mujeres se asocien unos con otros de muchos modos diferentes, los teóricos clásicos hayan dejado un legado en el que el complejo

y variado trato y las relaciones entre los sexos se excluyan de la investigación crítica. Capítulos y pasajes en los textos que tratan del matrimonio y de las relaciones entre varones y mujeres son típicamente pasados por alto o simplemente presentados como material periférico a la teoría política, sólo de interés porque los grandes hombres pensaron que valía la pena discutir tales cuestiones.

La lectura familiar de los textos no reconoce ni puede responder a la cuestión referida a cómo los teóricos clásicos del contrato tomaron como punto de partida premisas que consideraban ilegítima cualquier demanda de derecho político que apelara a la naturaleza y luego continuaron construyendo la diferencia entre varones y mujeres como la diferencia entre la libertad natural y la sujeción natural. El argumento de que la sujeción de las mujeres a los varones tiene su fundamento en la naturaleza y el rechazo de Hobbes a cualquier derecho masculino de ese tipo, ambos son tácitamente aceptados sin examen. Recuperar la historia del contrato sexual no es, por lo tanto, un mero añadido a los relatos usuales, no es agregar un capítulo a la historia del contrato social. El contrato sexual es parte del contrato original y contar la historia completa es transformar la lectura de los textos que no pueden ya ser interpretados desde dentro de los confines patriarcales establecidos por los mismos teóricos clásicos del contrato. Y si los textos se reinterpretan, también deben reexaminarse las relaciones contractuales de la sociedad civil.

No siempre las feministas han apreciado en su plena extensión la paradoja y la contradicción que implica la incorporación de las mujeres a la sociedad civil. Si las mujeres hubieran sido meramente excluidas de la vida civil, como los esclavos, o como las esposas cuando regía la cobertura, el carácter del problema hubiera sido auto-evidente. Pero las mujeres han sido incorporadas a un orden civil en el que estaba aparentemente garantizada su libertad; una garantía renovada con cada relato de la historia del contrato social en el lenguaje del individuo. La libertad la gozan todos los «individuos», una categoría que, potencialmente pertenece a todos, varones y mujeres, blancos y negros por igual. En la plenitud del tiempo, cualquier excepción histórica o accidental al principio de liber-

tad, será eliminada. Eventualmente la capacidad de las mujeres para acceder a su legítimo lugar se demuestra por el hecho de que son parte en el contrato de matrimonio. Las mujeres participan también en el acto —contrato— que constituye la libertad. Las feministas quedan atrapadas en la aparente no ambigüedad que garantiza la emancipación ofrecida por el contrato: así, en 1791, Olympia de Gouges incluyó una forma de Contrato Social entre varones y mujeres que establecía las condiciones de la unión marital en su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*. La garantía parece más firme ahora que el movimiento feminista ha tenido éxito en remover la mayoría de las barreras jurídico-formales para el logro de la igualdad civil de la mujer.

El atractivo del contrato como enemigo del patriarcado, dando el golpe de gracia a la dominación sexual, es reforzado por los contractualistas y por la idea de que el individuo es propietario, un individuo que es tan igual a los demás que es intercambiable. Los críticos han subrayado que este individuo carece de cuerpo y, de ese modo, sostienen, no tiene identidad; un yo con identidad es, necesariamente, un yo «encarnado». La crítica es válida, pero los críticos yerran en el mismo punto que las feministas atraídas por el contrato. El individuo como propietario está separado de su cuerpo que es o de un sexo o del otro. Un cuerpo humano, excepto casos de nacimientos desafortunados, no es varón o mujer al mismo tiempo, no importa cómo esté vestido ese cuerpo o cuál sea su disposición en la estructura social aunque ahora puede despojarse de las características de varón o de mujer; si los varones no están satisfechos con su «orientación genérica» pueden convertirse en «transexuales», en simulacros de mujeres. El «individuo» se construye a partir del cuerpo de un varón de modo que su identidad es siempre masculina. El individuo es también una figura unitaria, un ser de otro sexo sólo puede ser una modificación del individuo, no un ser distinto, a menos que su unidad e identidad masculina quede comprometida. En efecto, como muestra la versión de Rawls del estado de naturaleza, existe un solo individuo, duplicado infinitamente. Cómo tiene lugar tal duplicación es un misterio.

Los críticos del individuo como propietario no consideran su

génesis (la narración de la escena primordial y la creación de la esfera privada están ausentes de los relatos de padres, hijos y pactos originarios); su atención se dirige al producto acabado de los teóricos clásicos del contrato, el individuo en su mundo civil. Rousseau se cuestionaba sobre cómo el hombre nuevo necesario para un orden social libre podía ser creado antes que la nueva sociedad y, desde entonces, los varones han deliberado sobre esta cuestión central de la política. Pero el hombre nuevo siempre se parece notablemente al hombre viejo, su libertad civil no perturba el derecho patriarcal. Una sociedad libre se mantiene quedando separada de las relaciones sexuales y no tiene conexión con la identidad sexual de la masculinidad y de la feminidad. Los movimientos a favor de la libertad de trabajo, a favor de la democracia industrial, el control de los obreros o el auto-gobierno, por ejemplo, han dado por sentada la masculinidad del «trabajador» y la existencia de una esposa que lo libera del trabajo doméstico. La larga historia de los intentos de los socialistas por restaurar o recrear la comunidad, la solidaridad o la fraternidad que se pierde cuando el individuo es despojado de sus relaciones sociales, ha dejado al descubierto con claridad suficiente su masculinidad, aún así, el sexo del individuo no queda al descubierto porque la «fraternidad» es interpretada como una comunidad (universal). Y la crítica socialista está ahora enmudecida: el individuo como propietario ha hecho una entrada espectacular en el argumento socialista con los desarrollos de la elección racional o del marxismo analítico.

El examen de los contratos acerca de la propiedad en la persona en los que la mujer debe ser parte —el contrato de matrimonio, el de prostitución, el de subrogación— muestra que el cuerpo de la *mujer* es precisamente lo que está en juego en el contrato. Más aún, cuando las mujeres sean parte de un contrato con los varones, un contrato de empleo, por ejemplo, sus cuerpos nunca son olvidados. Las mujeres pueden obtener la condición formal de individuos civiles pero un ser en un cuerpo femenino nunca puede ser «individuo» en el mismo sentido que los varones. Tomar en consideración seriamente la identidad «encarnada» exige abandonar al individuo unitario masculino y abrir la posibilidad de dos figuras: una masculina y otra femenina.

El cuerpo, el sexo y la diferencia sexual son inseparables de la subordinación civil, pero el cuerpo y el sexo deben estar separados del individuo si se ha de crear la subordinación civil con el nombre de libertad. El supuesto general es que el sexo y la subordinación son polos opuestos. ¿El sexo es consensual: después de todo la violación —o sumisión forzada— no es una ofensa criminal (al menos fuera del matrimonio)? Algunas feministas han sostenido que la violación no es sexo sino violencia, pero esta consideración sirve para fortalecer la separación del sexo de la subordinación: donde no hay consentimiento sólo hay violencia, no sexo. El sexo puede ser conjurado pero el problema subsiste: ¿por qué existe tal dificultad en distinguir el consentimiento de la mujer de la sumisión forzada? y ¿por qué los varones exigen comprar la sumisión sexual de la mujer en el mercado capitalista? Es improbable que pueda adelantarse una única respuesta dado que el sexo está dividido en áreas difusas de discusión porque nunca se lo discute en tanto sexo. La violación se discute en tanto que violencia; la prostitución se discute en tanto que libre acceso a un empleo; la pornografía se discute en tanto que libertad de expresión y el sado-masochismo en tanto que consentimiento e igualdad. Las narraciones respecto del contrato sexual y la escena original permiten la formulación de preguntas relacionadas con el significado del sexo para el patriarcado de las postrimerías del siglo XX y permite reunir los fragmentos de la estructura de subordinación sexual. La respuesta a la pregunta de si el sexo significa el dominio del varón está ampliamente difundida por todas partes, en los libros, en las revistas, en las películas, en los vídeos, en los *pee-sohws* y en otros bienes de la industria del sexo. Una de las más notables características de las relaciones políticas contemporáneas es que rara vez la respuesta está puesta en relación con la pregunta.

El sexo es central en el contrato original. Los hermanos alcanzan un acuerdo para asegurarse su libertad natural, parte de la cual reside en el derecho patriarcal de los varones, el derecho de uno de los sexos. Sólo uno de los sexos tiene pues, la capacidad de disfrutar de la libertad civil. La libertad civil incluye el derecho de acceso sexual a la mujer, y más ampliamente, de disfrutar del dominio como sexo, no como género.

El término «género» está aceptado pero, con frecuencia, se lo utiliza como sinónimo, no muy apto aunque frecuente, de «mujer». Se introdujo «género» como un arma crucial en la batalla contra el patriarcado. El patriarcado sostiene que la mujer está naturalmente sujeta al varón, sujeta a causa de su biología y de su sexo. Referirse al género y no al sexo indica que la posición de la mujer no está dictada por la naturaleza, por la biología o por el sexo sino que es una cuestión que depende de un artificio político y social. La verdad es que cómo sean los varones y las mujeres y cómo se estructuran sus relaciones mutuas depende en gran medida de su fisiología y su biología natural. También es verdad que el significado de las naturalezas de los varones y de las mujeres, aún a pesar de los esqueletos femeninos y masculinos y de su diferente fisiología, ha dependido del significado político otorgado a la condición de la mujer y del hombre. Utilizar el lenguaje del género es reforzar un lenguaje civil, público y del individuo, lenguaje que depende de la represión del contrato sexual.

El significado de «individuo» permanecerá intacto en la medida en que las dicotomías (internas de la sociedad civil) entre natural/civil, privado/público, mujer/individuo —y sexo/género— permanezcan también intactas. La inclusión de las mujeres en la sociedad civil como miembros de un género, como individuos, es también su inclusión como miembros de un sexo, como mujeres. El nuevo contrato de subrogación ilustra la mutua dependencia del sexo y del individuo/género de un modo dramático. Dos individuos sexualmente indiferentes (propietarios, representantes de dos géneros) deben ser partes contractuales o el contrato sería ilegítimo, nada más que un caso de venta de bebés. Por su parte el contrato de subrogación sólo es posible porque una de las partes es mujer, sólo una mujer tiene la capacidad (propiedad) requerida para proporcionar el servicio exigido, una capacidad integral (natural) de su sexo.

Para las feministas luchar por la eliminación de la naturaleza, la biología y el sexo en favor del «individuo» es jugar el juego del patriarcado moderno y unirse a un más amplio enfrentamiento a la naturaleza dentro y fuera de las fronteras de las sociedades civiles. La naturaleza está representada no sólo por la mujer sino también, por ejemplo, por la tierra, los pue-

blos indígenas, los descendientes de esclavos que el reverendo Seabury imaginó pactando con sus amos, y los animales (y estos últimos pueden convertirse en propiedad según una nueva moda; la Oficina de Marcas y Patentes en los Estados Unidos aceptará ahora patentes de los animales alterados genéticamente, a los que se les dará el mismo carácter que cualquier invención del hombre). Suponer que la aproximación patriarcal a la naturaleza y a la diferencia sexual natural implican que las teorías y las instituciones patriarcales se siguen directamente de lo que es dado por naturaleza (de la fisiología, la biología y el sexo), es permanecer encerrado en los confines del patriarcado. Los teóricos clásicos del contrato son instructivos en este punto: no toman simplemente sus descripciones del estado de naturaleza ni de los habitantes naturales en la condición original de la naturaleza. Nada en las relaciones políticas pueden leerse directamente de los cuerpos naturales humanos que deban habitar un cuerpo político. El estado de naturaleza es dibujado por cada teórico de manera tal que le permite alcanzar «la solución deseada» —la solución política que ya ha formulado. La diferencia sexual en las teorías clásicas del contrato es, y sólo puede ser, una construcción política.

Preguntar si la diferencia sexual es políticamente significativa es formular la pregunta equivocada: la pregunta es siempre sobre cómo debe expresarse la diferencia. Una de las razones de por qué esta pregunta errónea se formula tantas veces es que una buena parte de los argumentos feministas contemporáneos presupone que se ha hecho una elección entre la feminidad como subordinación y el «individuo» ostensiblemente neutro sexual. En el patriarcado moderno, como la (re)lectura de los textos clásicos de la teoría del contrato deja en claro, *no* son éstas las *alternativas*; elegir una es elegir la otra. Los teóricos clásicos, a diferencia de algunos patriarcalistas extremos en el siglo XIX, no tenían dudas acerca del carácter humano de la mujer. No sugieren, por ejemplo, que la mujer está en un estadio más bajo de evolución que el varón. Sostenían que la diferencia sexual era una diferencia entre subordinación y libertad; pero al mismo tiempo, los teóricos clásicos, dan por sentado que la mujer posee las capacidades naturales para ser un ser libre, tiene las capacidades de los individuos.

Si la afirmación de que la sociedad civil como un orden de libertad universal habría de ser plausible, las mujeres tendrán que ser incorporadas a través del contrato, el acto que a un tiempo significa la libertad y constituye el derecho patriarcal. La percepción de las mujeres (subordinación, sexo) y del individuo (libertad, género) como alternativas, más que como dos esferas inseparables de la sociedad civil, subyace a un recurso históricamente significativo en el argumento feminista. La igualdad jurídica y la reforma legal, tan importantes para la doctrina del contrato (y que, contrariamente a la impresión que ambos lados sostienen, aún no ha sido alcanzada), hoy son vistas invariablemente como cuestiones referentes a que las mujeres actúan como varones. Se ve al sufragio y a las reformas más recientes, tales como la participación de la mujer en los jurados, el salario igual y la legislación contra la discriminación, la reforma de las leyes de matrimonio y de violación y la despenalización de la prostitución, como formas permitidas de que las mujeres acepten a la ciudadanía al igual que los varones y como propietarias en sus personas tal como ellos. Históricamente, esta forma argumentativa es inusual y sólo recientemente la mayoría de las feministas demandaron la igualdad civil en la esperanza que le darían a su igualdad de condición una expresión distintiva en tanto mujeres.

Las feministas contemporáneas, con frecuencia, tratan tales presupuestos como no más que ejemplos de la incapacidad de sus predecesores para ver más allá de su propia inmersión en la esfera privada y como un signo de que las feministas en el pasado meramente aceptaron el tratamiento patriarcal de la diferencia sexual natural. Por cierto, para las feministas exigir la revalorización de las tareas (privadas) que las mujeres llevan a cabo en el patriarcado moderno cuando lo que cuenta es la «ciudadanía» y el «trabajo» que tiene lugar en el mundo civil masculino, es pedir algo que no puede darse por seguro. De todos modos, cuando las feministas del pasado exigieron la igualdad jurídica y su reconocimiento *en tanto que mujeres* y proclamaron que lo que hacían en la esfera privada era parte de su ciudadanía abordaron el problema político de expresar la diferencia sexual, sin intentar negar el significado político de ser mujer [*womanhood*]. Es posible que hayan tenido una

posición diferente de las feministas de hoy respecto de la relación entre privado y público, pero la percepción de la división entre público (civil) y privado como un problema *político* es un desarrollo reciente y posible, quizá, sólo después de que se ha generado un considerable aumento de la igualdad civil.

Después de un siglo o más de reformas legales, las mujeres están cerca de la igualdad jurídica con los varones, unos pocos remanentes de la cobertura ya han sido eliminados; pero los varones disfrutaban aún de un poder extensivo en tanto sexo y han obtenido nuevas ventajas, por ejemplo, en tanto padres. La serie de reformas «genéricamente neutrales» de la década pasada ha iluminado el problema. Las reformas permiten a las mujeres disfrutar de igualdad de oportunidades, incorporarse a todas las áreas de empleo pagado, enrolarse en la libertad de contrato, pactar cualquier parte de la propiedad de su persona y emprender «la batalla de Venus» junto al varón. Pero, al mismo tiempo, en el lugar de trabajo se ha descubierto el «acoso sexual» y la división patriarcal del trabajo no ha sido trastocada en forma notable, excepto donde los varones utilizan legislación antidiscriminatoria para entrar en los pocos trabajos del alto nivel que alguna vez habían sido reservados para mujeres, las circunstancias económicas son desventajosas aun para las mujeres cuando se da por terminado el contrato de matrimonio; la sexualidad y la libertad sexual han sido subsumidas bajo «el acto sexual» e incorporadas en el capitalismo de la industria del sexo que proporciona a los varones nuevas formas de acceso a los cuerpos de las mujeres.

Una vez más, son los varones los que son vistos como los «agentes principales» en la generación humana. Irónicamente, uno de los puntos centrales del patriarcado clásico ha sido evocado en la progresiva marcha del individuo hacia la libertad de contrato. Nadie podía, hasta hace pocos años, dudar de que para que la especie humana se reprodujera la mujer tenía que quedar embarazada y dar a luz. Ahora los desarrollos tecnológicos han acabado con esta necesidad considerada natural para la existencia humana. Si existe, por cierto, la posibilidad de que la reproducción pueda tener lugar fuera del cuerpo humano (o dentro del cuerpo de los varones), la capacidad natural de las mujeres podría no ser necesaria y, consecuentemen-

te, las mujeres tampoco. Esta última posibilidad puede no ser más que una ficción de la imaginación sensacionalista pero la presento porque la naturaleza, la biología y el sexo le ponen límites al contrato. La teoría del contrato tanto rechaza como requiere de esos mismos límites. En un orden social construido nada más que por contratos a todos los niveles la libertad es ilimitada. No puede haber límites en la jurisdicción del individuo, sobre la propiedad en su persona, ni restricciones a la libertad de contrato. Todos los viejos límites de la naturaleza, el estatus, la adscripción o el paternalismo deben ser abandonados. Es decir, en el movimiento desde el viejo mundo del estatus al mundo nuevo del contrato, la libertad del individuo consiste en la *emancipación* de la *patria potestas*, del Estado o de la diferencia sexual.

Desde la perspectiva de la oposición entre el viejo mundo del estatus y el nuevo mundo civil o de la oposición entre estado de naturaleza y sociedad civil —en la perspectiva de la teoría del contrato (salvo para los argumentos de Rousseau)— el problema de la libertad es el resultado o lo será cuando el movimiento del contrato esté completo. El individuo se emancipa de las viejas restricciones o de la inseguridad endémica de la condición natural. La libertad se exhibe y se expresa a través del contrato, un acto «original» que siempre puede renovarse y que está limitado sólo por las restricciones legítimas de la jurisdicción del individuo. La libertad es un acto... un acto que establece nuevos lazos en la medida en que las viejas limitaciones son abolidas. La libertad es ilimitada pero el acto que significa el fin de las viejas restricciones también crea nuevos límites civiles de dominio y obediencia. En el mundo nuevo, el acto emancipatorio crea subordinación civil y derecho patriarcal.

La premisa de libertad e igualdad individual natural es necesaria para crear un mundo civil y como principio universal abstracto, la libertad individual puede ser ejercida por todos y cada uno. Los abolicionistas y los defensores del contrato de esclavitud podían hablar al mismo tiempo de la libertad natural: la premisa dio origen al Leviatán de Hobbes, al orden participativo de Rousseau y al temprano ataque feminista contra el despotismo marital. La idea de la libertad del individuo puede usarse de modo tan promiscuo debido a la ambigüedad

inherente al significado de sociedad «civil». La ambigüedad oscurece el hecho de que los críticos de la teoría del contrato adoptan una perspectiva diferente de la de los teóricos que critican y entienden la libertad de un modo diferente. Los críticos discuten desde una posición ventajosa en la sociedad civil. No miran hacia atrás al viejo mundo sino desde la bifurcación de la sociedad civil entre la esfera pública y la privada, aunque típicamente se concentren en la división de clases entre las esferas. Los críticos se refieren a la libertad como *autonomía*, con una estructura de relaciones sociales libres entre iguales políticos, pero su crítica, como el ataque de Rousseau a sus pares teóricos del contrato, está comprometida fatalmente. Sus argumentos quedan apresados dentro de las dicotomías que están atacando, saltando hacia atrás y hacia adelante dentro de los límites establecidos por la historia del contrato original. La crítica socialista al contrato, seguida por muchas feministas, se focaliza en la inadecuación de la igualdad jurídica en el contexto de la desigualdad social. No existen dudas respecto de la inadecuación o de la evidencia de sus críticas pero la combinación de igualdad pública y desigualdad privada, como muestra la narración del contrato sexual, no es una contradicción del patriarcado moderno. La igualdad jurídica y la desigualdad social —público/privado, civil/natural, varón/mujer— forman una estructura social coherente. Si la complicidad de las feministas y los socialistas con el contrato llega a su término entonces deberá prestarse atención a la subordinación y a las contradicciones de la esclavitud.

La teoría del contrato está atrapada por la contradicción de la esclavitud de forma variada, y los críticos del contrato no han logrado exorcisar el espectro. La contradicción de la esclavitud yace en el corazón de la construcción de la sociedad civil para los teóricos clásicos del contrato que simultáneamente afirman y niegan la libertad de la mujer, y reaparece continuamente porque la libertad como autonomía está acoplada aún al dominio sexual. La aceptación del contrato sexual por los críticos del contrato está en buena medida presente en el legado de Rousseau y Hegel al socialismo. Rousseau rechazó la esclavitud asalariada y defendió un orden político participatorio, no estatista, pero su alternativa aparentemente cabal al

«individuo» y al contrato social (formulado en lenguaje contractual) dependen del fundamento natural de la sujeción de las mujeres. De modo similar, la famosa dialéctica de Hegel del amo y el esclavo supera la esclavitud sólo para reemplazar los esclavos y los amos por amos sexuales (libres) que obtienen el reconocimiento de su libertad de la hermandad [*brotherhood*] y el reconocimiento de su derecho patriarcal por sus esposas. El contractualismo afirma haber superado la contradicción de la esclavitud. La libertad ilimitada del individuo como propietario para pactar acerca de la propiedad de su persona (su fuerza de trabajo o sus servicios) da lugar a que pueda, con pleno derecho, ofrecerse en un contrato de esclavitud civil, un ejemplo de libertad. La contradicción desaparece —un esclavo civil es jurídicamente libre— pero de inmediato reaparece. La propiedad en la persona es una ficción política. Un esclavo civil proporciona meramente un servicio pero, ¿qué sentido tiene para un amo un servicio ofrecido por un cuerpo? Las delicias del dominio, incluyendo el civil, sólo pueden alcanzarse teniendo jurisdicción sobre un varón o una mujer vivos.

Los contratos de matrimonio y de prostitución, contratos en los que las mujeres son necesariamente una parte, siempre han tenido el hedor de la esclavitud y ofrecen un embarazoso recordatorio de los «brutales orígenes». El recordatorio es dejado de lado como políticamente irrelevante y la analogía con la esclavitud no es tomada en serio. La crítica feminista a los dos contratos generalmente sigue las líneas de la crítica socialista al contrato de empleo, pero sin la asistencia de la idea de esclavitud asalariada. Así, las feministas están en la curiosa posición de presuponer que el trabajador está en la misma posición que la prostituta o la esposa, pero no alcanzan a preguntar cómo surge la subordinación del trabajador. Se concede así una base a la doctrina del contrato respecto de un punto vital: la ficción política de la fuerza de trabajo y de la propiedad en la persona se aceptan tácitamente y las paradojas de las mujeres y del contrato y la contradicción de la esclavitud continúan sin resolverse.

La subordinación civil depende de la capacidad de los seres humanos para actuar *como si* pudieran contratar su fuerza de

trabajo o sus servicios más que, como debieran, pactar acerca de sí mismo y de su trabajo para ser utilizado por otros. Si el contrato no ha de constituirse en una empresa vana, debe haber medios que permitan asegurar que el servicio contratado se cumpla fielmente. La parte que demanda el servicio (el empleador, el esposo, el cliente), debe tener el derecho a ordenar que un cuerpo sea puesto a su servicio o tener acceso al cuerpo de la manera requerida. Los contratos sobre la propiedad en la persona deben crear siempre obediencia y constituir al varón en amo civil. Qué modo de subordinación es exactamente el que toma forma o qué uso se hará del cuerpo o qué tipo de acceso se garantiza, depende de si un varón o una mujer se constituyen como subordinados. El comprador nunca es indiferente al sexo del poseedor de la propiedad en la persona. Contrata su jurisdicción sobre un cuerpo masculino o femenino y las formas de la sujeción difieren de acuerdo al sexo del cuerpo.

Un ejemplo brillante de inventiva política le ha dado el nombre de libertad a la subordinación civil y reprimió la interdependencia de la libertad civil y del derecho patriarcal. Si el espectro de la esclavitud alguna vez ha de ser dejado atrás, la teoría y la práctica política deben salirse de las estructuras de las oposiciones establecidas a través de la historia del contrato original. Tal paso no disminuirá la importancia de la libertad jurídica como los defensores de la doctrina del contrato, con frecuencia, afirman. Por el contrario, el logro de la libertad jurídica y de la igualdad es un escalón necesario para la autonomía de las mujeres y para salvaguardar su (nuestra) integridad física. El logro constituirá una advertencia importante en la tarea de creación de las condiciones sociales necesarias para el desarrollo de una feminidad autónoma: la advertencia es que la posición de igualdad de las mujeres debe ser aceptada como expresión de la libertad de las mujeres en tanto que *mujeres*, y no considerarla como una indicación de que las mujeres deben ser precisamente como los varones. Mucha energía de las feministas de los últimos tres siglos ha sido derrochada en intentar mostrar que las mujeres tienen las mismas capacidades que los varones y, consecuentemente, están en condiciones de tener la misma libertad. En un sentido, por supuesto, tales esfuerzos

fueron necesarios, las mujeres tenían que luchar, y deben continuar haciéndolo, en contra de la cobertura y una gran cantidad de soportes legales y sociales del derecho masculino y continuar luchando a favor del acceso a los recursos sociales necesarios para ganarse la subsistencia y ejercer su ciudadanía. En otro sentido, la necesidad de pelear esta batalla ayuda a reprimir el hecho de que no es necesario intentar mostrar que las mujeres son (tienen las capacidades para ser) seres libres. El patriarcado contractual moderno tanto niega como *presupone la libertad de las mujeres* y no puede operar sin este supuesto. Recobrar la historia del contrato sexual permite acceder a este profundo e importante conocimiento.

El argumento político debe dejar atrás narraciones acerca de orígenes y de contratos originales y desplazarse desde el terreno del contrato y del individuo como propietario. Abordar un acto «original» de contrato es sistemáticamente ensombrecer la distinción entre libertad y sujeción. Un orden social libre no puede ser un orden contractual. Existen otras formas de libre acuerdo a través de las cuales las mujeres y los varones pueden constituir relaciones políticas aunque, en un período en el que los socialistas están ocupados en introducirse en los ropajes del contrato, poca creatividad política se dirige al desarrollo de formas nuevas y necesarias. Si las relaciones políticas han de perder toda semejanza con la esclavitud, las mujeres y los varones libres deben acordar voluntariamente defender las condiciones sociales de su autonomía. Es decir, deben convenir en defender los límites. La libertad requiere orden y el orden requiere límites. En la sociedad civil moderna la libertad individual es irrestricta y el orden se mantiene a través del dominio y la obediencia. Si el dominio de los varones se reemplaza por la autonomía mutua de las mujeres y de los varones, la libertad individual debe estar limitada por la estructura de las relaciones sociales en las que la libertad es inherente.

Mucho se ha dicho y oído sobre la libertad desde el Gobierno de la Derecha en Gran Bretaña y Estados Unidos en los ochenta. La retórica de la empresa privada y de la libertad de las constricciones paternalistas del Estado, dominan el debate político oficial y la misma monserga se oye decir al Gobierno Laborista de Australia. Al mismo tiempo, el viejo sueño de los

anarquistas y de Marx de que el Estado debe «desaparecer» ya no está de moda. Aun así, el contrato sexual y el contrato social, el «individuo» y el Estado, permanecen (y se caerán) juntos. Quizá el sueño se haya desvanecido por buenas razones. A pesar de la prevaleciente retórica de achicar el Estado y hacer disminuir su poder, la capacidad militar y de supervivencia del Estado han aumentado muy rápidamente en los últimos años. La figura del individuo es ahora, con demasiada frecuencia, presentada en ropas de combate y blandiendo armas. La conjunción de la retórica de la libertad del individuo y el vasto aumento del poder del Estado no resultan inesperados en una época en que la influencia de la doctrina del contrato se extiende hasta los últimos y más íntimos nudos y recovecos de la vida social. Para sintetizar una conclusión: el contrato socava las condiciones de su propia existencia. Hobbes mostró hace mucho que el contrato —en todos los niveles— requería del absolutismo y de la espada para dejar a la guerra fuera de escena. Si la ficción del contrato original no ha de llegar a un fin que no permita un nuevo comienzo, o si la fuerza, en vez de la voluntad, no ha de ser el principio de la era posmoderna, se necesita urgentemente, una nueva historia acerca de la libertad.

Rescatar la historia del contrato sexual no proporciona por sí misma un programa político ni ofrece atajos para la ardua tarea de decidir cuáles son los mejores recursos de acción y en qué circunstancias deben seguirse las políticas que proponen las feministas o cuándo y cómo éstas deben formar alianzas con otros movimientos políticos. Una vez narrada la historia, de todos modos, una nueva perspectiva resulta accesible y a partir de ella surgen nuevas posibilidades políticas para juzgar si este o aquel sendero contribuirá u obstruirá (o ambos) la creación de una sociedad libre y de la diferencia sexual como expresión de diversidad y libertad. Cuando la historia repremida de la génesis política se trae a la superficie, el paisaje político no puede ser ya el mismo. La naturaleza, el sexo, la masculinidad y la femineidad, lo privado, el matrimonio y la prostitución se tornarán problemas políticos, así como la comprensión patriarcal familiar del trabajo y de la ciudadanía. Nuevos caminos anti-patriarcales podrán dibujarse en un mapa que conduzca a la democracia, al socialismo y a la libertad.

En todo caso, el paisaje político ha cambiado sustancialmente en las dos últimas décadas. La historia del contrato original debe ser narrada en un contexto político menos hospitalario. Las estructuras patriarcales y las divisiones no son ya tan sólidas como eran, digamos, entre 1867 con el Acta de Reforma y los tumultos de 1968. La vieja industria manufacturera y otros campos en los que el trabajador, sus sindicatos y su solidaridad de clase y su fraternidad florecieron desaparecieron y la idea de la «sociedad de empleo» se ve ahora como utópica: «la familia», el que se gana la vida, la esposa dependiente y sus hijos, forman en los Estados Unidos, Gran Bretaña y Australia, en nuestro tiempo, una pequeña minoría de amas de casa: la separación/integración de lo privado y de lo público ha surgido como problema político, las alianzas políticas hasta ahora duraderas se han desgajado y nuevos movimientos sociales han suscitado preguntas similares a las del feminismo pero desde puntos de mira diferentes. Los varones tienen un interés oculto en mantener el silencio sobre la ley del derecho sexual masculino pero existe la oportunidad de que los argumentos políticos y la acción superen las dicotomías de la sociedad civil patriarcal y se dé lugar a la creación de relaciones libres en las que la masculinidad se refleje en la feminidad autónoma.

Baudelaire escribió una vez que «existe un mundo de diferencias entre un objeto “completo” y uno “acabado” y, en general, lo que está “completo” no está “acabado”». ² He concluido lo que tenía que decir sobre el contrato sexual, pero la historia no está acabada. La ficción política aún está mostrando signos vitales y la teoría política es aún insuficiente para socavar los soportes de su vida.

2. Citado por R. Hayman, *Nietzsche: A Critical Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, p. 360.

ÍNDICE

Introducción, <i>por Maria-Xosé Agra Romero</i>	VII
Prefacio	5
1. Hacer un contrato	9
2. Confusiones patriarcales	31
3. Contrato, individuo y esclavitud	58
4. Génesis, padres y la libertad política de los hijos	109
5. Esposas, esclavos y esclavos asalariados	162
6. Feminismo y contrato matrimonial	214
7. ¿Qué hay de malo con la prostitución?	260
8. ¿El final de la historia?	300

¿Cuál es el atractivo de la teoría contractual? ¿Es irrelevante políticamente en la esfera privada? ¿Quiénes tienen capacidad para contratar? Carole Pateman desarrolla un análisis de la Teoría del Contrato Social partiendo de que la polaridad público-privado no puede ser pensada separadamente. El discurso académico privilegia el espacio público, cuenta la mitad de la historia: que de un hipotético pacto original entre hombres libres e iguales surge un nuevo orden social, civil y político. La autora pone el acento en la necesidad de explicar cómo se establece y mantiene la esfera privada, de ahí su empeño por contar la otra mitad de la historia: la historia del contrato sexual, la construcción de la diferencia sexual como diferencia política. Contrato y Patriarcado no se oponen. El moderno patriarcado es un contrato fraternal. Este texto es una muestra rigurosa y sugerente de los logros de la perspectiva feminista aplicada, en este caso, a la ficción política del contrato. Su interés no estriba sólo en el minucioso análisis teórico; es igualmente esclarecedor en lo que respecta a los contratos reales: matrimonial, de trabajo, de prostitución, de madres subrogadas. Feminismo y contractualismo son incompatibles.

La autora –conocida estudiosa y crítica de la teoría liberal contractual– aporta argumentos importantes desde una posición de crítica radical de los fundamentos de la teoría liberal, que le lleva a defender que las relaciones sociales libres no se generan mediante el contrato.

Carole Pateman es profesora en la Universidad de Sidney y «Fellow» de la Academia de las Ciencias Sociales de Australia. Es una de las estudiosas de la teoría o filosofía política actual más sobresaliente. Especialista en la teoría contractual clásica y el problema de la obligación política. Autora de numerosos estudios sobre democracia y crítica feminista. En 1979, junto con Teresa Brennan publica su primer examen de la teoría del contrato social desde una perspectiva feminista: «Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism», *Political Studies* XXVII, 2 (1979). En 1985 presentó las Jefferson Memorial Lectures en la Universidad de California, Berkeley, sobre *Mujeres y ciudadanía democrática*.

