

A TRABE DE OURO

PUBLICACIÓN GALEGA DE PENSAMENTO CRÍTICO



TOMO III./ ANO I./ 1990
Xullo • Agosto • Setembro

FEMINISMO E POLÍTICA
María Xosé Agra Romero

A LECCIÓN DE SARTRE
Georges Labica

A NACIÓN A XEITO DE ECOSISTEMA
COMUNICATIVO
Enric Marín i Otto
Joan Manuel Tresserras

SOBRE OS DICCIONARIOS GALEGOS
Rosa López Fernández

PRIMEIROS XERMOLOS PARA UNHA HISTORIA
DO PENSAMENTO GALEGO
Xosé Eduardo López Pereira

SOBRE CAMPESIÑADO E CAPITALISMO
X. Leopoldo Balboa López
Lourenzo Fernández Prieto

A SEGUNDA MODERNIDADE
Emilio Araúxo

¿OBJECTO DE ESTUDIO «MULLER»
OU FEMINISMO?
Nieves Herrero

DEREITO DE AUTODETERMINACIÓN
Margarita Ledo Andión
Josep Maria Solé Sabaté

COPLAS DO ENTROIDO DE CANGAS

FEMINISMO E POLÍTICA

María Xosé Agra Romero

Charlotte Perkins Gilman en *El País de Ellas*¹ ofrécenos unha concepción da sociedade dende a perspectiva da muller; unha utopía feminista, quizais o exemplo máis relevante de utopía de amazonas. *El País de Ellas* é, obviamente, unha crítica da sociedade norteamericana de principios de século. Crítica que se percibe na obra a través da chegada de tres homes a un país onde só hai mulleres; entrando en contraste as dúas visións do mundo: a feminina e a masculina.

A crítica está construída dende a utopía dunha sociedade constituída unicamente por mulleres que, despois de dous mil anos de historia, conseguen vivir nun mundo sen guerras, adicadas á vida: a ciencia, a técnica e tódalas actividades (alimentación, hixiene, planifica-

¹ *El País de Ellas* (1915). Barcelona, La Sal, Edición de les Dones, 1987.

ción, educación,...) están encamiñadas ó logro do benestar social e ó desenvolvemento persoal das mulleres deste país, guiadas por aqueles valores que tradicionalmente se lle poñen ás mulleres, isto é, ó ámbito privado-doméstico. Este país, segundo se conta, non xorde da nada; a súa perfección é o froito de dous mil anos de historia. A súa orixe explícase pola destrucción, tras dunha erupción volcánica, dun pobo polígamo e escravista, quedando soamente trala catástrofe —que deixa incomunicado o país— un grupo de mulleres xoves que:

cada vez sentíanse máis fortes e máis sabias e tamén máis unidas. E entón aconteceu o milagre: unha das mulleres quedou encinta. Por suposto que todas sospeitaron que tiña que haber un home agachado por algures, pero nunca o atoparon. Logo decidiron que era un don dos deuses, e instalaron á orgullosa nai no templo de Maaia, a súa deusa da maternidade, baixo estricta vixilancia. E alí, co paso dos anos, a milagrosa muller foi dando a luz unha e outra vez ata un total de cinco criaturas, todas nenas (128-129).

Así naceu o País de Elas, unha soa familia, unha soa nai, enxendrando unha nova raza, asexuada, dando lugar a unha perfecta comunidade de irmás, unha sociedade igualitaria baixo o ideal da Maternidade Humana, claramente oposto á Fraternidade Humana, que nesta obra é criticada.

O País de Elas é, por suposto, unha ficción, unha utopía que resalta os valores da muller fronte ás virtudes do «eterno feminino». Agora ben, a pesar do valor que esta utopía poida ter, e dende logo teno, cómpre sinalar que os plantexamentos feministas que se desprenden desta ficción aseméllanse máis a unha rebelión contra a natureza que contra das institucións patriarcais. Isto é, as mulleres son asexuadas; a exaltación da maternidade incide na reprodución partoxenésica. O desexo sexual é eliminado, queda claro que non son lesbianas. Pero ademais, manéxase a idea dunha raza superior, aparecendo na obra claras alusións ós selvaxes ou expresións coma «pura raza», etc... Quizais se poida atribuír esta posición á recepción acrítica dos prexuízos da súa sociedade, a que Charlotte Perkins Gilman non foi capaz de comprende-lo seu carácter, como si o fixo respecto á cuestión da muller.

Así e todo, non pretendo aquí facer unha análise desta obra, senón antes ben utilizala coma pre-texto, á luz dalgunhas cuestións que nela se suscitan, a saber: en primeiro lugar, o carácter asexuado das habitantes do País de Elas viría determinado pola eliminación daquilo (o desexo sexual) que se considera coma causa e orixe da subordinación das mulleres (é dicir, matrimonio e reprodución). A actividade das mulleres canalízase cara á produtividade; só unhas poucas son reproductoras, e as súas fillas son criadas e educadas pola colectividade de «nais». A cultura creada por estas mulleres, pois, garántese a costa de negarse non só coma «o sexo» senón negando o sexo mesmo, negando o «outro». En segundo lugar, o darwinismo presente nesta utopía supón non só que a produción poida ser vista dentro da metáfora sobor da mellora da raza², senón que implica explicitamente a «mellora da raza»: a raza branca coma raza superior, e a nova raza de mulleres, de super-mulleres, coma o nivel máis avanzado da evolución, xa que acadara que a condición natural da muller —a cooperación— se impuxese fronte á loita competitiva, propia dos homes. Por último, a utopía responde ós ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, iso si, á medida das mulleres.

² O sentido que queremos darlle aquí está na liña na que M. Sahlins indica: «dende finais da Idade Media en adiante, a sociedade occidental fixo un considerable esforzo por codifica-la súa actividade económica dentro dunha metáfora omnipresente acerca da mellora da raza» *Uso e abuso da bioloxía*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 135.

El País de Ellas é unha ficción, unha utopía de marcado carácter sexista (aínda que de signo contrario ó sexismo real e usual) pero, en todo caso, é unha «ficción» utópica; o seu valor reside no seu potencial crítico da sociedade existente a través dunha inversión de valores a pesar de deixar intactos algúns dos seus prexuízos. ¿Que diríamos, sen embargo, se estas mesmas cuestións: sexualidade-matrimonio, actividade económica (loita despiadada, competitiva dentro da metáfora da mellora da raza), civilización fronte a barbarie³ e liberdade, igualdade e fraternidade, non se nos presentan como unha «ficción utópica» senón como «mito orixinal»? Pois simplemente que nos atopamos coa ficción do contrato social orixinal, con ese potente símbolo da imaxinación liberal que é o «home natural», co mito orixinal do capitalismo occidental.

Dito doutra maneira, a historia de Ch. P. Gilman é unha exaltación, un canto ó «nacer da muller», á maternidade, mentres que o contrato social orixinal representa a ficción dun «individuo», que viría ó mundo así como Atenea saíu toda armada da cabeza de Zeus⁴. A teoría política, de acordo con C. Pateman, está chea de historias de homes que dan a luz politicamente; de homes que crean novas formas de vida política, ou a vida política mesma. Mais, a historia do contrato social é, se cadra, o maior conto, a maior ficción sobre a creación dos homes dunha nova vida política⁵.

Polo dito ata aquí, pódese ver que nos atopamos con dúas historias moi similares: a do país «delas» e a do país «deles», pero que se diferencian nun aspecto fundamental, a saber: A do País de Eles, a historia do contrato orixinal é unha forma de explica-lo mundo lexitimada institucionalmente, a partir dunha conceptualización do humano que está sesgada, que está á medida do «arquetipo viril». A historia do contrato orixinal non é senón a historia do patriarcado moderno: A historia do país «delas» é unha ficción utópica, non un mito sobre a orixe. Pero, na medida en que non é capaz de cuestiona-lo discurso hexemónico, este incorpórase acriticamente, converténdose na outra cara da mesma moeda: en definitiva, negación do «outro», necesidade de nega-lo «sexo», pero introducindo, ó mesmo tempo, aqueles valores que coma xénero son atribuídos historicamente.

En efecto, hai moitas historias ou contos. O que quixera agora é aborda-lo exame dese gran relato que é o contrato social orixinal. O que se persegue non é a súa substitución por outro, é dicir, por unha historia de mulleres, senón xustamente poñer en cuestión o discurso hexemónico, analiza-la configuración do patriarcado moderno e, como non, mostrar, unha vez máis, a «opacidade» do discurso académico (coma diría Amparo Moreno) que impide conta-la «outra» historia, a outra política do Contrato Social, a saber: o contrato sexual. Para levar a cabo este cometido é imprescindible facer referencia á obra de Carole Pateman publicada hai pouco: *The Sexual Contract* (London, Polity Press, 1988). Esta autora, como é sabido, adicouse dende hai anos ó problema da obrigação política (no 1977 publica *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*). Pero, como ela mesma recoñece, só despois de moitos anos e especialmente a partir de que se suscitaron cuestións especificamente feministas foi capaz de comprende-los lindes da teoría do contrato social e

³ Como moi ben sinala Sahlins: «que eu saiba somos a única sociedade sobre da terra que pensa que xurdiu do Salvaxismo, identificado cunha natureza despiadada. Tódolos demais cren que descende de deuses». *Ibid.*, p. 131.

⁴ C. Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 13.

⁵ C. Pateman, *The Sexual Contract*. London, Polity Press, 1988, p. 36.

a súa imposibilidade de toma-lo feminismo en serio, sen mina-la súa construción do político e das relacións políticas. Vexámolo.

I.

Normalmente dise que as mulleres non saíron do «estado de natureza», que non son cidadás pero crían cidadán, en definitiva, que a muller non intervén no contrato social; as mulleres non teñen acceso á vida civil, pública; o seu lugar é a esfera privada e, polo tanto, politicamente irrelevante. Agora ben, a maioría destas afirmacións fanse prestándolle atención exclusivamente ó que significa e representa o ámbito político, público; é o público o que alumea o privado. A maioría das análises e discursos, incluídos os feministas, privilexian o espacio público. C. Pateman no seu estudio sobor do contractualismo clásico (e tamén do neocontractualismo), xustamente, quere inverte-la orde: examinar, analizar, comprende-la esfera privada para tirar, así, luz sobor do espacio público.

O punto de partida é que a polaridade público/privado non pode ser pensada unha sen a outra; cobran o seu significado unha da outra. O discurso académico (e non só el) privilexiou o espacio público, contando, pois, a metade da historia, a saber: que dun hipotético pacto orixinal entre homes libres e iguais, xorde unha nova orde social, civil e política. A idea do contrato orixinal é e ten sido atractiva porque permite dar conta (explicación hipotética) dos fundamentos da sociedade civil, a orixe do Estado e da obriga política, baixo o presuposto de que as relacións sociais libres teñen a forma contractual. Tampouco é de estraña-lo rexurdir do contractualismo nos nosos días (Rawls, Nozick, Buchanan). Pero tanto os teóricos clásicos do contrato, coma os neocontractualistas esquecen conta-la outra parte do conto: que o contrato orixinal vai unido á moderna forma do patriarcado. O pacto orixinal é máis ca un pacto social, é un pacto sexual-social.

Privilexia-lo espacio público e suscita-los problemas ou as críticas do contrato social dende esta posición, supón xa implicitamente o recoñecemento de que a esfera privada é politicamente irrelevante e, polo tanto, non é necesario dar conta de como se estableceu e mantivo; nin tampouco colle preguntarse por que é necesaria a súa separación do público. De aí que a tese de Pateman sexa: conta-la historia do contrato sexual é mostrar como a diferenza sexual, o que é ser «home» ou «muller», e a construción da diferenza sexual coma diferenza política, é central para a sociedade civil. A nova sociedade civil creada a través do contrato orixinal é unha orde social patriarcal. O contrato orixinal explica a xénesese do dereito político e da súa lexitimidade, pero ese dereito político é patriarcal (dereito de sexo), está en función do poder que os homes exercen sobor das mulleres. A diferenza sexual é diferenza política, traza unha barreira entre liberdade e subordinación.

Os teóricos do contrato orixinal non nos contan a historia do contrato sexual. Non obstante, Pateman recoñécelles a súa xenialidade, que consiste en presentar tanto o contrato orixinal coma os contratos reais, exemplificando e asegurando a liberdade individual, cando, xusto, a liberdade, para a teoría do contrato, é sempre unha hipótese, unha historia, unha ficción política. O contrato xera sempre relacións de dominación e subordinación

(p.7). O potencial revolucionario da forma contractual —as relacións entre individuos libres e iguais— convértese nunha defensa da suxeición civil; a subordinación civil é liberdade, en tanto que é voluntaria. Deste xeito, máis ca opoñerse á subordinación, a teoría do contrato, vén a xustifica-la moderna suxeición civil.

Esta ficción política descansa sobre do que é o núcleo fundamental do entramado teórico do contractualismo clásico, a súa concepción do «individuo», un individuo «posesivo» (por emprega-la expresión acuñada por Macpherson), propietario da súa propia persoa. O eixe de toda a argumentación de Pateman sitúase en que a categoría de «individuo» así definida, é unha categoría masculina. Só os varóns son individuos; e a partir de aquí é posible explicar por que as mulleres son excluídas do contrato orixinal. As mulleres son excluídas da categoría de individuo, non son, pois, propietarias da súa persoa, das súas capacidades e atributos. A ficción política do contrato orixinal supón que tódolos contratos que inclúen propiedade da persoa establecen relacións libres. Sen embargo, tódolos contractualistas clásicos defenden o matrimonio (por unhas razóns ou outras) e a familia coma unha institución natural. De onde se segue que, dado que as mulleres non forman parte do contrato orixinal, a institución do matrimonio e a especificidade do contrato matrimonial deben ser explicadas: ¿por que as mulleres poden entrar no contrato matrimonial?.

Se o espacio público xorde dun pacto, a esfera privada —segundo Pateman— tamén contén e ten a súa xénese nunha relación contractual entre adultos: o contrato sexual. A antinomia «estado de natureza»/«sociedade civil», nos clásicos, presupón o contrato sexual. A continuación deterémonos, en primeiro lugar, na reflexión de Pateman sobor do patriarcado moderno. En segundo lugar, verémo-la idea de «individuo» e «contrato».

O patriarcado fraternal

Contrato e patriarcado, segundo a historia do contrato orixinal, parecen opostos. O dereito político en tanto que dereito paternal é inconsistente coa orde social xurdida do contrato. Sen embargo, Pateman vai soste que, xustamente, o contrato é o medio a través do cal se constrúe o moderno patriarcado transformando, non negando, o patriarcado clásico. Dito doutro modo, a sociedade civil moderna non está estruturada polo parentesco e o poder dos pais senón que, trala ruptura política co pai, o contrato ou pacto orixinal xera un «patriarcado fraternal»: as mulleres están subordinadas ós homes como fraternidade de varóns.

O poder paternal é unha das formas ou dimensións do poder patriarcal, pero o poder dun home como pai é posterior ó exercicio do dereito patriarcal do home (marido) sobre dunha muller (esposa). Dende esta perspectiva, cómpre enfoca-la análise do patriarcado e, ó mesmo tempo, insistir en que a «primeira escena» (primal scene), isto é, o acto previo a que un home sexa pai (o acto sexual), nunca é nomeada. A escena que se nos ofrece é a dun pacto orixinal entre individuos adultos, do que están excluídas as mulleres.

A batalla teórica entre patriarcalistas e teóricos do contrato social raramente é mentada; nin tampouco se lle presta atención nesta disputa á exclusión das mulleres do pacto orixinal, nin ó significado político da paternidade patriarcal. Pero, ademais, o dereito conxugal non é paternal, senón froito do poder masculino: aquel que os homes exercen coma homes e non coma pais. Pateman distingue tres formas de argumento patriarcal que non son mutuamente excluíntes:

- O pensamento patriarcal *tradicional*: Tódalas relacións de poder asimílanse á lei do pai (analogía).

- O patriarcalismo *clásico*: os fillos nacen baixo a suxeición dos pais e, polo tanto, baixo suxeición política. O poder patriarcal e o poder político son *idénticos*. O dereito político é natural, non convencional. A súa orixe reside no poder procreativo do pai. O autor que exemplifica o patriarcalismo clásico é R. Filmer, contra que arremete Locke no seu Primeiro Tratado.

- O patriarcado *moderno*.

Con respecto a este último hai unha fonte de confusión, a saber, o desenvolvemento de historias conxecturais sobre a familia patriarcal ou a sociedade civil que son historias sobre a orixe da sociedade humana ou civilizada. Pateman pregunta pola relevancia da cuestión das orixes para as institucións sociais e políticas dos anos oitenta. Para ela é mellor retrotraerse ata o máis recente comezo do patriarcado que coincide coa emerxencia da orde social civil moderna. Xa que contempla-lo patriarcado dende a perspectiva das orixes, do comezo da vida social ou civilizada, supón diluí-la especificidade do moderno patriarcado, facendo, deste xeito, pervivi-las formas pre-modernas. Outra fonte de confusión foi a interpretación patriarcal do patriarcado coma dereito paternal, contribuíndo a escurece-la orixe da familia e a relación marido-muller. O dereito conxugal subsúmese baixo o dereito do pai. Esquécese o feito de que os homes e as mulleres son maridos e esposas *antes* (contrato sexual orixinal) ca pais e nais.

A teoría do contrato social sae victoriosa fronte ó patriarcalismo clásico, sinalando así a fin dunha orde social estruturada polo parentesco e a lei do pai. Fronte ó vello mundo do *status* aparece o novo mundo do contrato. Agora o pai é atacado. A sociedade moderna está estruturada por vencellos convencionais e unívorsais de contrato, non polos vencellos adscritos, particulares, do parentesco. A distintividade ou especificidade do moderno patriarcado resulta do feito de que agora tódolos homes e non os pais poden crear, xerar vida política e dereito político. A capacidade creativa masculina, na súa forma moderna, non é paternal. A creatividade política pertence á «masculinidade» non á paternidade.

Así, paternidade e maternidade tomarán diferentes significados sociais. Máis concretamente, o significado e valor da maternidade, na nova orde social, virá dado coma consecuencia da construción patriarcal da diferenza sexual coma diferenza política. Se, como se afirma, as relacións paradigmáticas desta nova orde son as relacións impersoais contractuais (fronte á vella suxeición persoal) haberá que determina-la diferenza entre o «contrato personalizado» propio da esfera doméstica (mulleres, servidores) e o «contrato impersoal» do mundo público do capitalismo. A tese de Pateman require que Capitalismo e Patriarcado non sexan considerados coma dous sistemas autónomos: o capitalismo é patriarcal.

Deteñámonos na especificidade do moderno patriarcado. A hipótese de Pateman consiste en que o pacto orixinal é un pacto entre irmáns. A partir dela reconstrúe a historia do contrato social coma contrato sexual. A afirmación de que o patriarcado moderno é fraternal significa que o contrato orixinal non foi feito polos pais. O contrato é posible porque os pais foron depostos, despoixados do seu poder político. Tampouco toman parte como maridos, senón que actúan como irmáns; así, o vínculo fraternal ou os fillos dun pai contratan xuntos e constitúense nunha fraternidade civil. A irmandade dos homes é froito dunha

unión libre: os vínculos contractuais son libremente elixidos. Son vínculos civís e públicos. Consecuentemente, escravitude e liberdade considéranse opostos (aínda que como resalta Pateman, tanto Grotius coma Pufendorf, así como algúns neocontractualistas, permiten unha defensa contractual da escravitude). A subordinación civil ó soberano vese coma un contrato lexítimo. O contrato crea unha relación social, —xa que non hai unha relación natural entre uns e outros—, que implica o recoñecemento mutuo, a constatación dunha vontade común que só é posible dende o recoñecemento do outro coma posuidor da súa propia persoa. O contrato orixinal supón o acordo de usar cada un a propiedade do outro para vantaxe mutua. A liberdade e igualdade natural dos individuos marca un cambio decisivo, polo tanto, na argumentación patriarcal.

Para Hobbes e Pufendorf o poder paternal é, coma para os patriarcalistas poder político; pero cunha salvedade importante: fronte ós patriarcalistas, consideran que o poder paternal está baseado na convención, no consentimento dos fillos. Pola contra, Locke e Rousseau defenderán o poder natural dos pais, aínda que este sexa temporal. Os fillos, ó chegaren á maioría de idade, son ceibes coma os seus pais e, o mesmo ca eles, deben convir en ser gobernados. O poder paternal non é político. A cuestión teórica crucial para os contractualistas verbo do poder paternal non é, por conseguinte, a súa negación, senón a súa transformación. Será Locke quen acometa máis propiamente esta transformación.

Filmer na súa defensa do patriarcalismo recorre a Adán e a Eva para sustentalo sobre do poder procreativo dun pai que é completo en si mesmo, que incorpora o poder creativo tanto masculino coma feminino. As mulleres son simples vasillas baleiras para o exercicio do poder sexual e procreativo dos homes. O dereito político orixinal que Deus lle dá a Adán e, consecuentemente, a tódolos demais homes, é o dereito de enche-la vasilla baleira, deben chegar a ser pais. Así pois, o poder xenerativo dos homes ten un aspecto dual: eles son a xénese dunha nova vida física (non está na vasilla) e teñen, ó mesmo tempo, a capacidade de crear vida política. O pai na teoría clásica do patriarcado non é un dos dous pais, é o pai, o único capaz de xerar vida física e dereito político.

O contractualismo clásico érguese sobre a morte do corpo político do pai. Na sociedade civil as dúas dimensións do dereito político non están unidas na figura do pai, o dereito sexual está separado do dereito político. A separación entre poder paternal e poder político operada por Locke é fundamental para entende-lo patriarcalismo moderno. A importancia teórica e práctica desta separación non sempre é apreciada. A esfera «paternal» é creada simultaneamente cá sociedade civil, —e aínda que o poder paternal, en canto que se define coma non político, vese coma o paradigma de suxeición natural—, disto non se segue que tódalas formas de suxeición natural sexan non-políticas. O pai é tamén esposo e, segundo Locke, a súa esposa é o seu subordinado natural.

En contra dos patriarcalistas clásicos nega Locke que a autoridade do pai na familia derive do seu poder procreativo e nega que a súa autoridade sexa política. Pero ofrece unha curiosa unión de consentimento e patriarcalismo: o pai devén monarca a través do consentimento dos fillos, non pola súa paternidade. Tamén nos di que a sociedade orixinal non estaba formada por pai e fillo senón por marido e muller. A sociedade ten unha xénese consensual, o dereito político orixinal é conxugal non paternal, pero Locke está de acordo con Filmer en que a suxeición das mulleres é natural, calando o primeiro acordo. Na xénese da sociedade civil este dato agáchase de tal forma que se esquece con facilidade que a esfera privada con-

tén e ten a súa xénese nunha relación contractual entre adultos. Os fillós coa morte simbólica do pai, crean a sociedade civil e política. O feito de que a muller non acade a maioría de idade e se mantéña baixo a protección dos homes non é causa de sorpresa ou curiosidade.

A pregunta que xorde, polo tanto, é ¿que lles falta exactamente ás mulleres?. Pateman examina varios argumentos. En primeiro lugar, o argumento da forza. Este argumento —di— é implausible (Hobbes por exemplo parte da igualdade natural do home e a muller), aínda que é certo que na práctica a forza, entendida como violencia, aínda segue hoxe. En segundo lugar, examina a argumentación das feministas sobre da falta de educación das mulleres coma obstáculo para entrar na sociedade civil. Pateman conclúe que leva-la loita a este terreo presupón que non hai significación política no feito de que as mulleres teñen unha capacidade que lle falta ós homes; é dicir, non lle dan importancia ó feito de que as mulleres dean a luz, nin ó acceso ó corpo das mulleres.

Filmer e Locke móstrannos que o dereito político é un dereito do home a ter acceso sexual ó corpo da muller para que poida chegar a ser pai. O nacemento físico, pois, simboliza todo o que fai á muller incapaz de entrar no contrato orixinal e lle impide transformarse en cidadán. Ás mulleres, indica Pateman, non lles falta nin forza nin capacidade nun sentido xeral, senón que son naturalmente deficientes na capacidade especificamente política: a capacidade de crearen e manteren o dereito político; e ó careceren desta capacidade, deben estar naturalmente suxeitas ós homes posto que son subversivas para a orde política. Do cal é doado deducir que os corpos das mulleres e os corpos dos homes non teñen o mesmo significado (de exceptuarmos a Hobbes) para os contractualistas clásicos os homes por natureza deben toma-la iniciativa e o control da actividade sexual.

No «estado de natureza» o marido é o *señor*. Se o «estado de natureza» e a «sociedade civil» non se poden pensar por separado, temos que o dereito masculino constrúese sobre da negación ás mulleres da moralidade política requirida polos participantes na sociedade civil, non son «individuos» non poden «contratar». Os homes, pola contra, dan a luz a un corpo «artificial» a un «corpo político», creado mediante un acto da razón. O contrato orixinal é un pacto fraternal: os individuos, en pé de igualdade e liberdade, transfórmanse nunha fraternidade civil; pero ademais, os seus vínculos fraternais veñen establecidos polo seu interese común coma *homes* en asegurar que o contrato sexual, que a lei de dereito sexual sexa operativa. O pacto fraternal, pois, é dobre. O «feminino» e o «masculino» son teoricamente construídos no «estado de natureza» para reflexa-la deficiencia das mulleres e conseguir así o resultado desexado na sociedade civil.

Individuo e contrato

Igualdade e liberdade, pero tamén como vimos, fraternidade (normalmente asociada ou asimilada a solidariedade e a comunidade), son propias do individuo como *categoría patriarcal*. Para establecer esta afirmación Pateman leva a cabo un recorrido por Hobbes, Pufendorf, Locke, Rousseau e Kant. Deste recorrido prestarémoslle atención, brevemente, a Hobbes, por ser considerado o primeiro contractualista moderno e porque ademais sostén, fronte ós contractualistas posteriores que tódalas relacións son contractuais, incluídas as sexuais, e políticas. E en Kant, xa que para el o contrato orixinal é unha «idea da razón», unha idea necesaria para comprende-las institucións políticas reais.

Hobbes móstranos un «estado de natureza» no que reina a igualdade, no que non hai diferenza entre home e muller. Ambos posúen unha igualdade natural de capacidades, e todos están illados e temerosos uns dos outros. Dende esta igualdade, as relacións sexuais son posibles ou ben por mutuo acordo ou ben porque un home toma a muller mediante algunha estratagem, pola forza, aínda que ela ten capacidade coma para se enfrentar a el e mesmo matalo. Se tódalas relacións son convencionais e políticas, a relación entre pais e fillos, como xa se apuntou, tamén o é. Para Hobbes o dominio paternal non deriva do seu papel na xeración dos fillos senón do consentimento destes. No «estado de natureza», aínda que hai sempre dous pais, como ninguén pode obedecer a dous señores, e como sen o testemuño da nai non se coñece quen é o pai, o dereito político é da nai (dereito a súa vez convencional, consensual). Isto é así, segundo Hobbes, porque non existen leis matrimoniais. Nas repúblicas, pola contra, o conflito resólvese, a maioría das veces, concedéndolle o dominio paternal ó pai, porque as maiorías das repúblicas foron erixidas polos pais, (Hobbes cita as amazonas coma exemplo dun contrato de signo contrario).

Se tal é a visión do estado de natureza en Hobbes, ¿como se explica que as mulleres establezan un pacto que as subordina ós homes na sociedade civil?. A única razón posible é que cando o contrato orixinal se efectúa tódalas mulleres, na condición natural, foron conquistadas ou sometidas polos homes e son agora as súas serventes. Todos aqueles, non só as mulleres, que foron sometidos a servidume tamén serán excluídos do contrato social. Así pois, as mulleres na condición natural, sen ningunha explicación por parte de Hobbes, coa salvidade das referencias ós costumes das repúblicas, chegan a ser «serventes», non son libres. Aínda que para el a liberdade sexa suxeición: o servo diferénciase do cidadán en que este está sometido ó soberán, mentres que o servo estao a un cidadán. Hobbes, ademais, é o único en insistir en que a suxeición patriarcal é política.

Agora ben, nas diferentes posibilidades que manexa Pateman e seguindo os textos de Hobbes nos que define a familia, entrevese que as mulleres son sometidas ós homes por conquista (forza) pero como tódalas relacións son políticas, é necesario o seu consentimento. De aí que sexan os cabezas de familia, os individuos que se constitúen en pobo. Pateman non establece, sen embargo, que Hobbes o mesmo ca Spinoza segue a Grotius neste. No cap. 5 do Libro II do *De jure Belli ac Pacis*, ó explicar como se constitúe un pobo dinos que o fai mediante un contrato de asociación, unha asemblea de xefes de familia que convén entre eles formar unha sociedade política para asegura-la paz civil. Hobbes e Spinoza, segundo A. Matherón⁶ seguirían a Grotius na súa explicación da constitución do pobo coma soberano a través de tal pacto de asociación e coincidirían tamén con aquel no carácter necesariamente absoluto da soberanía democrática; aínda que tiren conclusións diferentes. Co que nos atopamos que a pesar do poder soberano do pobo, deste están excluídas as mulleres⁷.

Quixera, non obstante, facer unha precisión máis ó texto de Pateman. Do gran acopio

⁶ A. Matherón: «La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes». *Studia Spinozana*, Vol. 1 (1985), p. 260.

⁷ A Botwinick en «Fatherless Individuals in Hobbes's Covenant Commonwealth»: *Hobbes and Modernity*, New York, University Press of America, 1983, pp. 49-56; fai referencia á idea do convenio que conduce á liberación dos fillos, vencellándoo á concepción da linguaxe e ó nominalismo de Hobbes: deponse ós pais da súa condición de autoridade para que todos partan das súas propias invencións. Fóra do proceso metafisicamente arbitrario de nomear non hai bases seguras nin para o pensamento nin para a acción. Se cadra cumpriría analiza-la cuestión examinando detidamente o concepto de «autorización» que Hobbes desenvolve no cap. 17 do *Leviatán*, pero isto sae dos obxectivos que aquí nos marcamos.

de autores e textos que ela utiliza e examina no seu libro, sen embargo, hai unha ausencia notable. A ausencia de toda referencia, nin sequera ocasional, a Spinoza. Non se trata dun botar en falta sen máis. Spinoza nos seus *Tratados* sostén unha posición, en relación co problema que suscita Pateman, moito máis explícita; ademais, é coñecedor de Hobbes e ten transformado algunhas das súas argumentacións.

No cap. XI «Da democracia» do *Tratado Político*, Spinoza insiste en que no Estado democrático teñen dereito pleno aqueles que, ademais de estaren sometidos ás leis do Estado, —con exclusión dos peregrinos—, son tamén *autónomos*, sendo excluídas explicitamente as mulleres e os servos, que están baixo a potestade dos varóns e dos señores, así coma os nenos, mentres estean baixo a tutela dos pais e titores. De seguido Spinoza responde á pregunta de se as mulleres están baixo a potestade dos homes por natureza ou por lei, xa que, para el, se este feito se fundara na lei non habería porque excluír ás mulleres do goberno. Pero non é así; apelando á experiencia, conclúe que se deriva da súa debilidade. Non se coñece ningún lugar onde reinaran á vez homes e mulleres, nin tampouco se atopan nacións nas que os varóns fosen gobernados polas mulleres e os homes foran educados de forma que o seu poder intelectual fose menor, co que, deduce Spinoza, as mulleres son inferiores ós homes: inferioridade natural de fortaleza de ánimo e de talento ou poder intelectual (índice este do poder e, conseguintemente, do dereito humano). E referíndose ás amazonas, onde Hobbes vía un contrato e o dereito político maternal, Spinoza dinos que «non soportaban que os varóns moraran no chan patrio, senón que unicamente alimentaban as femias, mentres que lle daban morte ós machos que pariran».

Polo tanto, as mulleres son por natureza inferiores e como dicta a experiencia, para que reine a concordia os homes deben gobernar e as mulleres ser gobernadas. Noutro lugar (*TP*, VI, 37) indica que por ningunha razón se admitirá que as fillas cheguen a herda-lo Estado. (Hobbes, pola súa banda, non vía nisto ningún problema). As mulleres *non son autónomas*, e para máis abundamento, se temos en conta, di Spinoza, os afectos humanos, a saber, «que os homes case sempre aman as mulleres só polo afecto sexual e que aprecian o seu talento e a súa sabedoría na mesma medida na que elas son fermosas; e que ademais os homes soportan a duras penas que as mulleres que eles aman, favorezan dalgún xeito a outros, e feitos polo estilo, veremos sen dificultade que non pode acontecer, sen gran prexuízo para a paz, que os homes e as mulleres gobernen por igual». (A argumentación é clara).

A. Matherón examina a problemática da muller e a sexualidade en Spinoza en «Femmes et serviteurs dans la démocratie Spinoziste» e «Spinoza et la sexualité»⁸. Sen entrar en detalles aquí, Matherón suliña o carácter dual que presenta o pensamento de Spinoza: o ámbito da política coma un momento do seu proxecto filosófico e o modelo ideal de Estado o máis democrático posible, no que as relacións interhumanas están formadas por unha comunidade de sabios libres de todo constringimento, conducidos pola razón sen necesidade de sumisión a ningunha autoridade exterior; libres de toda dependencia. Sen dúbida, di Matherón, unha comunidade tal implica o acceso individual de cada un dos seus membros ó reino da Razón; proceso lento e complexo que esixe un desenvolvemento considerable de coñecemento. Visto así, parecería que os servos e as mulleres quedarían fóra do modelo ideal; sen embargo, di, nada permite pensar que isto sexa así. No caso dos serventes a súa

⁸ A Matherón: *Anthropologie et Politique au XVII e Siècle. Etudes sur Spinoza*; Paris, Vrin, 1986, pp. 189-457.

inferioridade non é natural; no caso das mulleres a súa inferioridade natural é relativa: está en desvantaxe na loita polo poder, que non prexulga a súa exclusión, tendo en conta que Spinoza mesmo contempla a posibilidade dun amor sexual fundado principalmente, tanto no home coma na muller, na «liberdade de espírito». As mulleres estarían incluídas nos «homes libres» da *Ética*. Así pois, seguindo a Matherón, Spinoza estaría sinalando a necesidade dunha mediación política para elimina-los antagonismos de tipo feudal, coma condición *necesaria* para poder acceder ó reino da Razón. Pero como moi ben suxire, esta mediación é condición *necesaria non suficiente*, non queda máis ca esperanza e xa sabémolo que isto significa en Spinoza.

No seu escrito da sexualidade en Spinoza, este autor enfróntase máis especificamente á cuestión do desexo sexual. Salienta aquí o feito de que, no ámbito da mediación política, non do modelo ideal, encontrámonos con claras alusións ó acto sexual e ó problema das relacións sexuais que son vistas como conflictivas, pero un conflito que esencialmente se xoga entre homes, froito dunha sexualidade pasional ou obsesiva, que pon en perigo a paz civil. De aí que sexa necesaria unha regulamentación, reduci-las causas da discordia, e entre elas: a fin de atenua-la envidia, os homes, en canto que son os que fundan a lei, *repartiranse* as mulleres «democraticamente» sobre a base da igualdade e, dado o carácter máis individualizado da líbido, é necesaria a propiedade privada (non colectiva) dos bens sexuais: cada un terá unha esposa. A monogamia é o que mellor se adapta ós países civilizados e isto, resume a política sexual de Spinoza, di Matherón. Na *Ética*, pola contra, no modelo ideal, os homes e as mulleres conduciranse pola razón e a súa fin fundamental será o coñecemento e o espallamento da verdade¹⁰.

No proxecto político de Spinoza recoñecemos, pois, que as mulleres non son autónomas, non poden pactar. O mesmo cós serventes, elas non son ceibes. Pero atopamos unha explicación, provocan conflitos e perturban a paz civil a causa do seu carácter seductor que conduce os homes a unha paixón obsesiva e conflictiva que os enfrenta: de aí a necesidade dun pacto de cabaleiros, un pacto previo, que supón a regulamentación do acceso ó corpo das mulleres; o contrato sexual devén condición necesaria para a paz civil. Outra cousa será o reino da Razón.

Vexamos cal é a posición de Kant, para quen, como xa se indicou, o contrato social é unha «idea da razón». Ós contractualistas preocupáballe-lo cumprimento do pacto. Isto é, se os individuos son autointeresados, como se garante que o pacto se cumprirá (aquí aparecen os «free-rider», ou os problemas do segundo en executa-lo contrato). Uns resolveranos pola vía da forza, outros da moralidade, pero a seguridade completa non é posible; en última instancia, xógase coa idea da simultaneidade: o intercambio é simultáneo. Kant, pola súa banda, sinalará a necesidade dunha «vontade común» coma parte necesariamente integrante do contrato e condición de posibilidade para que as partes contratantes trascendan o punto de vista dos individuos autointeresados e contraten de boa fe recoñecendo que os contratos deben ser cumpridos. Para isto Kant sostén que empiricamente requírense dúas declaracións separadas no tempo (aínda que sexa moi pequeno), á maneira dun *pactum reinitium* procedendo dende unha vontade común.

¹⁰ *Ibid.*, p. 453.

Se temos en conta o dito, que o contrato é unha «idea da razón» e que, como é sabido, Kant rexeita a idea de individuo como posuidor, resultará paradóxico comprobar como a súa concepción contractual do matrimonio presupón a idea dun individuo coma posuidor. Así o viu Pateman. Pero tamén é moi pertinente sobre esta cuestión, a análise de René Scherer en «Sexualidad y Pasión. Sobre la Filosofía Moderna de la sexualidad»¹¹, que toma a Kant coma punto de referencia dun discurso que busca a lóxica do sexual en acordo co razoable, a persoa razoable no home; considerándoo o inaugurador da época da sexualidade consentida, contractual, que ve o matrimonio como a única resposta á pregunta polas condicións nas que é posible o acto sexual entre dúas persoas.

En efecto, a concepción contractual do matrimonio en Kant, establece o acceso lexítimo á propiedade sexual da persoa, sendo o máis próximo a presentalo coma un contrato de uso sexual. O matrimonio para Kant é «a unión de dúas persoas de sexo diferente para a posesión mutua, durante toda a súa vida, das súas facultades sexuais». Ó referirse ó Dereito Conxugal, o obxectivo de Kant será fundalo sobre dun «sistema xeral da razón pura» e, polo tanto, tratará de mostrar que o matrimonio é a condición de posibilidade a *priori* de toda relación sexual. A cuestión que se suscita, en termos xerais, é: se para Kant os individuos son persoas e non cousas, e polo tanto débense tratar coma fins e non coma medios, ¿como é posible que unha persoa se deixe posuír ou posúa a outra?, ¿como pode converterse en cousa?.

A resposta kantiana vén dada dende o espacio da razón crítica. O problema resólvese sostendo que marido e muller se usan mutuamente coma persoas, pois o acceso a unha parte da persoa non pode implica-la a súa separación. Tanto Pateman coma Scherer refírense á noción de «dereito persoal-real», noción que permite concluír que a única condición para ser libres de facer uso do desexo sexual, depende do dereito de dispoñer da persoa coma un todo. A razón de confina-las relacións sexuais ó matrimonio non se encontra unicamente, cómpre sinalar, na procreación senón que afecta tamén ó goce sexual, pois o perigo que se corre, segundo Kant, con calquera outra forma de relación sexual (ademais de implicar unha mercantilización), é o da redución do home a un simple animal; no sexo non hai nada humano, o que humaniza o sexo, o que o converte nunha relación humana é a institución do matrimonio.

O contrato matrimonial, articulado mediante o principio ou lei universal do «dereito-persoal-real» require estar baseado na igualdade e na reciprocidade de ámbolos contratantes, como persoas. Pero, unha vez máis, como as mulleres poden entrar no contrato matrimonial coma persoas se para Kant a muller non acada a categoría de «personalidade civil» e é unha criatura da sensibilidade e o sentimento, non a da razón, incapaz de acadar e comprender los principios universais da razón e as leis morais. As mulleres son inferiores por natureza, fronte a aqueles outros (os servos, os homes) que quedando excluídos de personalidade civil, a súa condición non é natural, senón froito dos azares da fortuna (Spinoza tamén establecía esta distinción). Vemos pois que Kant nos ofrece un claro exemplo de

¹¹ En F. Savater (ed.): *Filosofía y sexualidad*. Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 149-173. Tamén sobre a cuestión do contrato e do matrimonio, H. Williams: «Marriage and the Role of Women» en *Kant's Political Philosophy*. New York, St. Martin's Press, 1983. E, Susan Mendus: «Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?» en E. Kennedy & S. Mendus (eds.): *Women in Western Political Philosophy*; Sussex, The Harvester Press, 1987.

afirmación e negación simultánea das mulleres como individuos: igualdade e reciprocidade no reino da razón, suxeición e subordinación no mundo fenoménico. As mulleres só poden ser propiedade; están excluídas da categoría de persoas e individuos. O dereito persoal-real existe só na esfera privada, na esfera pública os individuos interactúan como cidadáns.

Polo que respecta á reciprocidade no contrato matrimonial xorden, así mesmo, problemas. A reciprocidade ou o intercambio parece ser, en xeral, o núcleo do contrato: pero ¿que se intercambia?, os contractualistas dirán que se intercambia a propiedade da persoa, obediencia por protección. A xuízo de Pateman, sen embargo, é equívoco falar de intercambio pois a teoría do contrato social é primeiramente unha forma de crear relacións sociais constituídas por subordinación non por intercambio; considerando moi significativo que para os contractualistas o contrato de traballo sexa o contrato paradigmático. Examina, igualmente, a tese de Levi Strauss sobre do matrimonio como arquetipo de intercambio: intercambio de mulleres, lei da exogamia (coa salvidade de que Levi Strauss está preocupado pola cuestión das orixes da civilización e da cultura, e que se ocupa de sociedades tradicionais), para concluír que a cuestión segue sendo como as mulleres son signos e logo, unha vez que rexe a lei da exogamia, son participantes no contrato matrimonial.

Pateman sinala, en primeiro lugar, que o contrato matrimonial non é un intercambio de propiedade material, senón unha relación sexual a longo prazo entre os dous sexos, na que un marido protexe a unha esposa a cambio de obediencia. A razón de que as mulleres entren no contrato matrimonial, na doutrina clásica do contrato, é que: se o principio que rexe a sociedade civil é o da liberdade universal, tódolos individuos, incluídas as mulleres, deben establecer contratos. Na sociedade civil, a liberdade individual exprésase a través do contrato. Ben é certo que as mulleres acceden ó matrimonio «voluntariamente»; sempre poden quedar solteiras, pero voluntario non significa libre; depende das condicións e posibilidades de elección.

Pateman leva a cabo un exame do carácter contractual do matrimonio, contrastándoo con outros tipos de contrato. Adica un capítulo enteiro á problemática da apropiación-alienación (aínda que ela non emprega esta terminoloxía), onde arremete contra dos críticos do contrato que soamente inciden no feito de que a desigualdade dos participantes no mesmo o desvirtúa e o converte en ilexítimo. Ela vai máis alá ó defender que é a idea mesma de contrato a que cómpre cuestionar: individuo e contrato son categorías patriarcais. O contrato matrimonial é froito do contrato sexual entre «individuos» de sexo masculino. Así, o individuo: como propietario da súa persoa; e o contrato coma paradigma de relacións libres son categorías patriarcais que crean unhas relacións sociais de subordinación.

O individuo e a súa sexualidade son froito da «construción patriarcal da sexualidade, o que significa ser un ser sexual, é posuír e ter acceso á propiedade sexual. Como se gañou o acceso e como se utiliza a propiedade aclárase na historia da demanda dos irmáns dun acceso igual ós corpos das mulleres. No patriarcado moderno, a masculinidade significa señoría sexual. O «individuo» é un home que fai uso do corpo (propiedade sexual) dunha muller; o inverso é moito máis difícil de imaxinar» (p. 185). O contrato sexual require que as mulleres se incorporen á sociedade civil sobre dunha base diferente á dos homes, son incorporadas coma *mulleres*, non coma individuos. E para que non sexa fraudulenta a liberdade universal contada na historia dos contractualistas, as mulleres deben tomar parte nun contrato na nova orde civil; pero, outra vez, un contrato peculiar, específico, distinto dos demais: o único contrato que explicitamente inclúe o compromiso de obedecer.

O contrato orixinal non é simplemente un contrato social senón que é fundamentalmente un contrato sexual que constitúe o dereito patriarcal sobre das mulleres. A victoria do contrato sobre do *status* non é a fin do patriarcado, mais ben é a consolidación da forma moderna. Por iso a conclusión máis importante de toda a obra de Pateman é que o contrato non pode ser considerado coma paradigma de relacións libres. Antes de examinalas implicacións desta tese para o feminismo, quixeramos facer unha breve anotación.

Non debemos esquecer que a teoría do contrato social xoga un papel moi importante no proceso de secularización da política e, en xeral, no proceso de secularización moderno. Por iso chámalo-la atención o feito de que Pateman non aluda a esta problemática para completar ou complementa-la especificidade do patriarcado moderno. Non se refire tampouco ó proceso aberto coa Reforma. Lutero contribúe decisivamente á masculinización da Teoloxía; o seu momento institucional dáse no asalto á Nai Igrexa, desacralizando os elementos simbólicos femininos¹². A reforma pon en cuestión o celibato. Rexeita a división dos cristiáns en clérigos e leigos, apelando á liberdade de conciencia e exaltando o matrimonio. A figura do pai de familia laico, modelo de toda autoridade, sexa política, eclesiástica ou profesional, imponse. Coa Reforma, dinos E. Fuchs, a relación entre sexualidade e poder é fundamentalmente a relación entre home e muller, fronte á relación clérigos/leigos (sexualidade coma mancha, pecado)¹³.

II. FEMINISMO E POLÍTICA

A perspectiva feminista aplicada á ficción política do contrato orixinal non ten un obxectivo exclusivamente teórico: ve-las inconsistencias, as filigranas que se xeran no seo das teorías cando se aborda a cuestión da muller. O seu obxectivo é máis ben, poñer en cuestión significacións imaxinarias centrais tanto na teoría coma na práctica.

A deconstrución da ficción política do contrato orixinal revela que a categoría de individuo é patriarcal; o «individuo» é «masculino», definido pola súa capacidade apropiativa, sofico do contrato¹⁴. Agora ben, puidera pensarse, que a promesa emancipatoria do contrato cumprírase se as mulleres son recoñecidas e se recoñecen coma «individuos», sexualmente neutros, posuidores da propiedade da súa persoa; pois iso sería antipatriarcal. Algunhas feministas así o defenderon e, tras criticaren o matrimonio, propoñen a necesidade dunha relación puramente contractual (contratos privados). Evidentemente, as conclusións de Pateman enfróntannos con estas pretensións. Non existe tal neutralidade, a categoría de

¹² Véxase: Jean Bethke Elshtain, «Luther's Two Kingdoms and the Eclipse of the Female (Meter Ecclesiae)», en *Meditations on Modern Political Thought*. London, Praeger, 1986.

¹³ E. Fuchs, «Sexualidad y poder en la Iglesia», en *Concilium*, nº 27, (1988), pp. 349-354.

¹⁴ R. Scherer referíndose á lexitimación dunha apropiación sostén que a fórmula da *possesio noumenos* de Kant «esta disposición por contrato, que fai Meu aquilo do que non son propietario, debuxa unha especie de plano racional desta problemática, á parte dos discursos filosóficos explícitos, ó que se podía chamar alma ou espírito da modernidade», art. cit., p. 161. Véxase tamén, J. Grimshaw: *Feminist Philosophers*, Sussex, The Harvester Press, 1986, cap. 6. E. C. McMillan: *Women, Reason and Nature*, Oxford, Blackwell, 1982.

individuo é patriarcal e polo tanto entrar nunhas relacións puramente contractuais non é posible: en primeiro lugar, porque poucas mulleres estarían en disposición de poder acceder a un contrato así (as da clase media) pero, máis importante aínda, a lóxica do contrato conduce á mercantilización de tódalas relacións, á *prostitución universal*.

Fronte á diferenza sexual como diferenza política non se pode propoñer a neutralidade dende a base do contrato e o individuo como posuidor. Cómpre abogar por unhas relacións construídas dende outra configuración do «eu». Hai unha relación integral entre o corpo e o eu: «a masculinidade e a feminidade son identidades sexuais; o eu non está completamente subsumido na sexualidade, pero a identidade é inseparable da construción sexual do eu... a historia do contrato revela que a construción da diferenza entre masculinidade e feminidade é a diferenza política entre liberdade e suxeición, é o señorío sexual, o principal medio a través do cal os homes afirman a súa humanidade» (p. 207).

Por todo isto, a alianza entre feminismo e contrato é incongruente; non é antipatriarcal senón que contribúe á consolidación do patriarcado na súa forma moderna. O que cómpre poñer en cuestión son as categorías que permiten que a súa construción se perpetúe. Non en van os neocontractualistas seguen sostendo a «neutralidade» do contrato e afirmando que todo é susceptible de ser contratado. A análise da prostitución e das «nais alugadas», como mostra Pateman, confirman o dito.

A crítica á prostitución non debe plantexarse en termos económicos, senón de subordinación. A prostituta non é unha traballadora: o contrato de prostitución é un contrato cunha muller, é obvio que non pode ser igual ca un contrato entre homes, é un exercicio do dereito patriarcal. A necesidade da chamada «a máis vella profesión» pode xustificarse como expresión dun apetito natural, coma necesidade de comer, pero entón ¿por que os homes demandan que a satisfacción dun apetito natural debe toma-la forma de acceso público ós corpos das mulleres no mercado capitalista, intercambiándoo por diñeiro?. Como moi ben sinala Pateman, a forma da relación entre sexos coma forma de produción e consumo de alimentos non se segue, sen mediación cultural e social, do feito natural de que teñamos fame ou sintámo-los impulsos sexuais. Unha vez máis, compróbase a xenialidade do contrato ó tentar de facer pasa-la prostitución por liberdade sexual.

A lóxica do contrato como lóxica patriarcal toma hoxe novas formas; o exercicio do dereito patriarcal como dereito paternal está hoxe comezando a se desprezar dun novo xeito. A aparición das «nais alugadas» introduce a separación entre a maternidade e o «ser muller». Os homes negáranlle significado á capacidade corporal propia da muller, transformándoa en xénese política masculina. Hoxe gracias ó poder do contrato os homes pódense apropiarse da xénese física. Dende o contrato a diferenza sexual, ademais de irrelevante para as relacións sexuais, devén agora irrelevante para a reprodución física. A sombra de Filmer déixase ver, a nai alugada é a vasilla baleira e o pai é o pai. A nai alugada é un individuo que contrata, pero unicamente pode ser nai alugada na medida en que é «muller». O intercambio neste contrato, no que, a diferenza da prostitución, non hai relación sexual, sitúase entre o esperma do home (unha parte da súa propiedade) e o útero da muller. O contrato faino o marido dunha muller estéril; preséntase coma un contrato entre mulleres aínda que sexa necesaria a intervención do home; a ironía aparece de novo, a presenza da esposa é superflua para o contrato, non contribúe coa súa propiedade ó contrato, espera o seu resultado.

Así pois, apelar ó contrato contra a dominación sexual non resolve nada, ó contrario, o que fai é reforzala. Hai que abandona-lo sistema de oposicións establecidas: igualdade xurídica/desigualdade social; público/privado; civil/natural, home/muller forman unha estrutura social coherente. Máis aínda, o pacto fraternal é un pacto a tres niveis: o contrato social, o contrato sexual e o contrato de escravitude ou racial. Mediante este triple pacto os homes (brancos occidentais) decláranse coma iguais.

Para rematar, pois, se entendemos por política unha actividade colectiva que ten como obxecto a institución da sociedade coma tal, teremos que aceptar que as polaridades construídas dende o mito orixinal son políticas. Non poderemos declara-la esfera privada e as relacións sexuais politicamente irrelevantes. O feminismo terá que apostar por unha transformación radical das relacións sexuais, sociais e raciais, deberá buscar formas de incidir e participar na actividade colectiva que institúe a sociedade. O feminismo non é unha rebelión contra da natureza senón contra das institucións patriarcais e o discurso hexemónico.

Esta aposta, por suposto, non é doada e os problemas prácticos e as dúbidas ante cuestións concretas son difíciles de resolver, pero isto non implica que sexa unha loita exclusiva de mulleres. Se o feminismo como movemento alternativo ten futuro é, precisamente, en tanto e canto acade xerar outro tipo de relacións entre homes e mulleres, outro tipo de relacións sociais fóra dos parámetros mercantilistas do contrato. Nin contractualismo universal nin historias de mulleres: ó País de Eles non se contrapón o País de Elas. Nin neutralidade nin negación do outro, senón valora-la sexualidade como lugar de recoñecemento da alteridade.

O reto do feminismo está en contribuir á transformación cultural e social. Aí reside o seu potencial crítico e utópico, político e ético.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BOTWINICK, A.: «Fatherless Individuals in Hobbes's Covenant Commonwealth», en *Hobbes and Modernity*. New York, University Press of America, 1983.
- CASTORIADIS, C.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1988.
- ELSHTAIN, J.B.: «Luther's Two Kingdoms and the Eclipse of the Female» en *Meditations on Modern Political Thought*. London, Praeger, 1986.
- FUCHS, E.: «Sexualidad y poder en la Iglesia», en *Concilium*, 27 (1988), 349-354.
- GRIMSHAW, J.: *Feminist Philosophers*. Sussex, The Harvester Press, 1986.
- MATHERÓN, A.: «La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes» en *Studia Spinozana*, Vol. 1, (1985).
- «Femmes et serviteurs dans la démocratie Spinoziste» e «Spinoza et la sexualité» en *Anthropologie et politique au XVII e siècle. Études sur Spinoza*. Paris. Vrin, 1986.
- McMILLAN, C.: *Women, Reason and Nature*. Oxford. Blackwell, 1982.
- MENDUS, S.: «Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?» en E. Kennedy & S. Mendus (Eds.): *Women in Western Political Philosophy*. Sussex, The Harvester Press, 1987.
- PATEMAN, C.: *The Sexual Contract*. London, Polity Press, 1988.
- PERKINS, GILMAN, Ch.: *El País de Ellas*, Barcelona, La Sal, 1987.
- SAHLINS, M.: *Uso y abuso de la biología*. Madrid, Siglo XXI, 1982.
- SCHERER, R.: «Sexualidad y Pasión. Sobre la Filosofía Moderna de la sexualidad» en F. Savater (ed.): *Filosofía y sexualidad*. Barcelona, Anagrama, 1988.
- WILLIAMS, H.: «Marriage and the Role of Women» en *Kant's Political Philosophy*. New York, St. Martin's Press., 1983.