



S

O

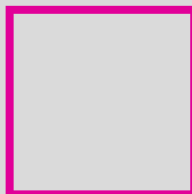
C

I

A

L

ANALÍA SILVIA GARCÍA
JOSÉ ANTONIO MEZA



S

E

Del contrato social
al contrato sexual

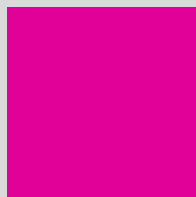
X

U

A

L

APUNTES DE CÁTEDRA ● HUMANIDADES



Del contrato social al contrato sexual

El debate de los sexos en el siglo XVIII

ANALÍA SILVIA GARCÍA
JOSÉ ANTONIO MEZA



LIBRIS

ESTE LIBRO PERTENECE A

.....

.....



García, Analía

Del contrato social al contrato sexual : el debate de los sexos en el siglo XVIII/Analía García ; José A. Meza. - 1a edición para el alumno - Corrientes : Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste EUDENE, 2022.

Libro digital, PDF/A - (Apuntes)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-656-210-6

1. Contratos. 2. Feminismo. 3. Derechos Sociales. I. Meza, José A.

II. Título.

CDD 305.4209

Coordinación editorial: Natalia Passicot

Corrección: Irina Wandelow

Diseño y diagramación: Ma. Belén Quiñonez

© EUDENE. Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina, 2022.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Reservados todos los derechos.

EUDENE

Córdoba 792 (CP 3400)

Corrientes, Argentina.

eudene@unne.edu.ar

www.eudene.unne.edu.ar

Contenido

Presentación	5
Introducción	6
Parte 1. La teoría política del contractualismo	9
Parte 2. El contrato sexual y el debate de los sexos	17
Reflexiones finales	28
Reseña profesional	31

Presentación

La reconstrucción del pasado femenino supone un cambio de paradigma que implica reformular las categorías del análisis histórico, para reescribir la historia desde una alternativa contestataria, con nuevos modelos interpretativos. Esta innovadora mirada de género, tradicionalmente abordada por la historia moderna occidental, estudia las relaciones entre sexos como relaciones sociales y resulta indispensable en la formación de las/los futuros docentes.

Esta publicación está organizada en dos partes: la primera aborda la temática del denominado «contractualismo» y los aportes de sus principales representantes, Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau, mientras que la segunda parte está dedicada al análisis del llamado debate de los sexos, conocido con el nombre de «contrato sexual», y hace referencia específicamente a la obra de Carole Pateman.



Introducción

El contrato social, asentado en la igualdad «universal» y en la libertad, definió las formas políticas de las sociedades modernas y contemporáneas. Sin embargo, la universalidad de la igualdad no incluyó a las mujeres, quienes debieron realizar un largo recorrido de luchas hasta alcanzarlo y aún no lo han logrado totalmente.

Por el contrario, siguiendo el análisis de la politóloga británica Carole Pateman, para que ese contrato social funcione, se requiere de una situación previa de sumisión y desigualdad, contraria a lo que reivindicaron sus principales representantes. Es lo que la autora denomina contrato sexual, concepto que da nombre a su obra.

En su interpretación, con el contrato se abrió el espacio de los iguales, de los varones, quienes representaron a su mujer y sus hijas/os ante el Estado y la ley. No sabemos en qué momento de la historia las mujeres les «concedieron» su representación a los varones o bien ellos se arrogaron el derecho en su nombre sin su consentimiento. La diferencia entre una y otra situación es enorme, o es un acto voluntario, o es un acto forzado.

Ese paso previo es lo que Pateman denomina contrato sexual, instancia en la que las mujeres perdieron el derecho, en tanto iguales, en el espacio público-político y esa ausencia «se traduce, en primer término, en violencia simbólica, incluida su propia invisibilización en términos de naturalización» (Femenías, 2009, p. 7).

Uno de los principales objetivos de la presente propuesta es introducir a las/los alumnas/os a una mirada menos sesgada de la historia que incorpore a las mujeres como agentes de cambio, revisando su cooperación en la memoria colectiva y superando el estereotipo que las relegaba al plano de lo anecdótico porque el pasado era asunto exclusivo de los hombres.

Su invisibilización está anclada, fundamentalmente, en dos silencios: el de las fuentes y el del relato.



Para muchas sociedades la invisibilidad y el silencio de las mujeres forman parte del orden natural de las cosas [...] Porque se las ve poco, se habla poco de ellas: el silencio de las fuentes [...] Pero el silencio más profundo es el del relato. El relato de la historia tal como lo construyen los primeros historiadores griegos o romanos concierne al espacio público [...] (Perrot, 2009, pp. 10-11)

La historia de las mujeres, en tanto perspectiva crítica de los paradigmas historiográficos hegemónicos, es deudora de la Escuela de Annales, específicamente de la historia social y de las mentalidades que, en diálogo abierto con otras disciplinas tales como la antropología, la psicología, la economía, la sociología, la lingüística, etc., ha construido nuevos objetos de reflexión —el mito, los olores, la infancia, el cuerpo, el poder—, enriquecido su vocabulario y coadyuvado a la construcción de una nueva visión en que la primacía masculina ha sido seriamente cuestionada posibilitando que la mujer emergiera como centro de interés (Lagunas, 1993).

Los libros de historia, en general, recogieron solo las acciones de mujeres singulares, notables, heroínas, añadidas a la galería de personajes masculinos, pero, a partir de la década del setenta, una nueva construcción comprenderá todo el colectivo femenino, explicará sus particularidades y experiencias como modo de lograr una historia menos sesgada, más real.

¿Por qué las mujeres han sido ignoradas por los historiadores *mainstream*? Una primera razón, identificada muy pronto en el desarrollo de la nueva historia de las mujeres, fue que las mujeres habían sido privadas de su condición de sujetos porque los historiadores tendían a ver la historia como aquello relacionado casi únicamente con el ejercicio y la transmisión del poder en los ámbitos de la política y la economía, espacio en los que los actores eran hombres. (Rose, 2012, p. 20)

El papel de las mujeres en los cambios culturales y sociales nos reclama también un acercamiento a la historia cultural porque busca descifrar las sociedades, construir sentido a partir de las tensiones entre un sistema de pensamiento y las formas grupales o individuales de apropiación de dicho pensamiento. No hay práctica ni estructura que no sea producida por representaciones, contradictorias y enfrentadas, a través de las que las/los individuos/as y los grupos den sentido al mundo que les es propio.

La denominada historia cultural es objeto de muchas interpretaciones, acordes con el contexto en el que se concibe; en Francia, por ejemplo, el término fue asociado a civilizaciones, imaginarios y mentalidades colectivas o historia social de las representaciones.

El concepto de representaciones colectivas autoriza a articular tres modalidades de la relación con el mundo social:

- la representación colectiva donde están incorporadas las estructuras del mundo social;
- las prácticas que exhiben una identidad social, una manera propia de ser en el mundo ligada a las representaciones que cada individuo, grupo o comunidad tiene de sí mismo, importante al momento de construir lazos y reproducir estrategias;

- las formas institucionalizadas y objetivadas con las que los «representantes» (o instancias colectivas o individuos singulares) marcan la existencia del grupo, comunidad o clase.

El eje de análisis estará centrado en una construcción del poder pensada desde la teoría política contractualista y desde el denominado «debate de los sexos», surgido con el movimiento cultural de la Ilustración que pone, en el centro de la escena, la importancia de la educación de las mujeres y mueve algunas estructuras del poder patriarcal.



Parte 1
**La teoría política del
contractualismo**



El contractualismo es un concepto aplicado a las teorías políticas legadas por los teóricos modernos Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau. Entendemos por contractualismo o teoría contractualista al resultado de un acuerdo –contrato– entre los individuos y el Estado. De esta manera, podemos ver que existen diversos tipos de contratos según cada teórico.

Empezaremos por la teoría propuesta por Hobbes ([1651] 2005). En su obra *Leviatán* plantea que el hombre en su estado de naturaleza tiende a estar en un constante estado de guerra de todos contra todos. Es por ello que el individuo renuncia a la violencia a favor de la paz y la seguridad. Mientras que Locke posee, al igual que Rousseau, una mirada no tan pesimista sobre la naturaleza del hombre. Desde el punto de vista de Locke, en su obra *Dos tratados sobre el gobierno civil*, podemos decir que la libertad del hombre se puede entender como buen padre del liberalismo, donde prevalecen la importancia de la propiedad privada, la conservación de la vida y la libertad individual. De manera que, a cambio de la conservación de la libertad, el individuo renuncia al uso de la fuerza (Locke, [1689] 2005). Por su parte, en *El contrato social*, la naturaleza del hombre es más optimista. Para Rousseau, el hombre nace bueno y compasivo; por naturaleza todos los hombres son libres e iguales y es la misma sociedad la que los corrompe, generando injusticias y desigualdades. Por lo tanto, este pacto o contrato es fundamental para que los individuos puedan ser sometidos a las leyes, ya que estas últimas son las que expresan la voluntad general (Rousseau, [1762] 2003).

Ahora veremos cómo se aplican los postulados de estos pensadores a la forma de gobierno y cuál de todas es la más conveniente de acuerdo con la sociedad en que a cada uno de ellos les tocó vivir. En el apartado anterior, hemos visto la concepción que los teóricos modernos tenían sobre el estado de naturaleza, por lo que es importante contextualizar al autor y su obra:



El primer momento que contribuye a explicar *Leviatán* se enmarca entre 1625 y 1660. El primer hito lo da la subida de Carlos I Estuardo al trono de Inglaterra; el segundo, la restauración de su hijo, Carlos II. Entre ambos reinados se desplegó una dinámica histórica muy intensa: la ejecución pública y pretendidamente legal de un monarca británico por vez primera en la Historia; los sucesivos enfrentamientos político-religiosos entre las naciones británicas; y, la proclamación de una República inglesa de cuño radicalmente nuevo. (Anchorena Morales y García Portela, 2012, p. 281)

Desde su exilio, Hobbes buscaba un lugar intermedio entre monárquicos y parlamentarios ya que, para él, los hombres no experimentan placer alguno en la sociabilidad, al contrario, les desagrada la compañía de otros. «Viven en “desconfianza mutua” pues en cualquier momento el más fuerte puede abusar del más débil» (Hobbes, citado por Suárez Lñiguez, 1991, p. 49). Así, podemos afirmar que la forma de gobierno por la que más se inclina Hobbes es la monarquía fuerte o absolutista y funda sobre el contrato una soberanía absoluta e indivisible, más intransigente que la de Bodin (citado por Suárez Lñiguez, 1991). Coincidimos con Anchorena Morales y García Portela cuando afirman:

La correcta reconstrucción [...] de la obra de Thomas Hobbes pide desbordar la clásica introducción: recordar la centralidad del credo religioso, influyente sobre el poder político y el individualismo; observar los problemas en el marco espacio-temporal europeo; rastrear los métodos de razonamiento conectados con otros campos epistémicos. (Suárez Lñiguez, 1991 cito en Anchorena Morales y García Portela, 2012, p. 282)

La doctrina de Hobbes no fue aceptada por ningún grupo o movimiento contemporáneo suyo. Ni los realistas, ni los parlamentarios, ni los tradicionalistas, ni los republicanos radicales, ni los *whigs*, ni los *tories*, podrían apoyarla. Por una parte, los parlamentaristas no verían nunca de buena manera el poder absoluto del soberano en el modelo de Estado propuesto por Hobbes. Por otro lado, «la disputa con los realistas, defensores de la monarquía tradicional, encontraría su inflexión en dos puntos: el papel del soberano con respecto a la religión y la posibilidad de desobedecerle en caso de que no cumpliera con los cometidos establecidos con el pacto social. La conclusión es obvia: el rechazo general de las tesis políticas hobbesianas (Cfr. Anchorena Morales y García Portela, 2012, p. 288).

La teoría política de Hobbes está inspirada en el monstruo bíblico del capítulo 41 del libro de Job, quien vendría a representar al Estado:

Surge imponente ante los humanos, como una bestia terrible, en cuya ilimitada fuerza porta la condición de posibilidad del desarrollo seguro de la vida humana. Sin embargo, lograr liberarse del miedo al semejante, esta suerte de exorcismo antropológico, requiere hacer un sacrificio al Leviatán. El ser humano debe renunciar a su propia defensa depositando su poder en una criatura que se imponga sobre toda voluntad. (Anchorena Morales y García Portela, 2012, p. 289)

Es el mismo miedo o temor que engendra esta criatura cuya violencia es irresistible. Pero debemos preguntarnos qué fue lo que llevó a Hobbes a concebir semejante bestia como parte de la solución a la violencia entre los individuos. La respuesta se debe al contexto político-social convulsionado de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII. Por ello, afirman Anchorena Morales y García Portela (2012, p. 289), que «en medio de tanta violencia el individuo (o la sociedad) debe entregar el arbitrio supremo, la legitimidad y el propio bien a una violencia potencial aún mayor». Es dentro de este contexto donde el Estado debe hacerse cargo en pos del bien común, ataviarse de diversas maneras para lograr contener y sostener mediante una serie de armaduras la paz y el sosiego para cada individuo. De esta manera, el *Leviatán* agudiza su sentido, se fortalece y aumenta de tamaño mudando de piel, dotándose de un recurso superior: un ejército profesional y semipermanente, para de esta manera construir una maquinaria que desplegará la fuerza de sus músculos, el andamio de una burocracia y una diplomacia, a la que se podría llamarla administración, con el fin de someter y dominar a sus súbditos, a los hijos del *Leviatán*.

Este *Leviatán*, gigante y poderoso, arremete contra toda forma de autoridad vigente en Europa, incluyendo la del mismo pontífice romano. Anchorena Morales y García Portela (2012, p. 289) agregan:

El *Leviatán*, vigoroso, se pregunta por su nacimiento. Renuncia a la sumisión a cualquier otro poder [...] El Estado Moderno arremete contra la supremacía política del Pontífice Romano. El rey de Inglaterra se declara cabeza de una nueva Iglesia, el galicanismo francés acosa al poder papal para nombrar obispos, Lutero rechaza retractarse de sus *Tesis* contra la Curia Romana rasgando el velo de la *universitas christiana*.

De acuerdo con Suárez Iñiguez (1991), podemos decir que el contrato que postula Hobbes es la mutua transferencia de derechos. Todo lo que el hombre –los hijos del *Leviatán*– pacta, aún por temor, está obligado a respetarlo. En esta ley está la fuente y el origen de la justicia. Hay justicia cuando hay pacto.

Retomando la idea de justicia, en el caso de la teoría política de Locke podemos ver que existe una mirada más optimista sobre la realidad del individuo. Para Locke ([1689] 2005), la importancia del pacto reside en que la libertad y la justicia van de la mano y seguidas de ella, el derecho a la propiedad privada. En su obra propone:

Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de cualquier otro hombre. (Locke, [1689] 2005, p. 10)

Es por ello que se lo considera el padre del Estado liberal y democrático, ya que defendía la soberanía popular, el derecho a la rebelión contra la tiranía y la tolerancia hacia las minorías religiosas. En cuanto al contexto social y político que tuvo que atravesar Locke,

fue bastante similar al de Hobbes: una Inglaterra convulsionada por los conflictos políticos que desembocaron en la Gloriosa Revolución. Debió exiliarse en Holanda y fue allí donde se dedicó a la corrección de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* y la *Carta sobre la tolerancia* (Cfr. Várnagy, 2000, p. 59).

De este modo, para Locke, el contrato se realiza para garantizar la seguridad de la propiedad de los individuos (vida, libertad y bienes), por la inseguridad existente en el estado de naturaleza. Según Várnagy (2000, p. 59), «la legitimación y la autoridad del Estado surgen, precisamente, por la superación de la inseguridad hobbesiana y la protección de los bienes lockeana».

Desde esta perspectiva, Locke considera que el poder político legítimo deriva de ese «contrato» entre los miembros de la sociedad, que no es un contrato verdadero porque los hombres no se someten al gobierno, sino que establecen con él una relación de confianza. Además, cuando los hombres consienten en formar una sociedad política, acuerdan estar atados por la voluntad de la mayoría, «de modo que todo el mundo está sujeto, por dicho consenso, a los acuerdos a que llegue la mayoría» (Várnagy, 2000, p. 96). Por otro lado, ningún contrato bajo coacción es válido y, por ejemplo, un cristiano capturado y vendido como esclavo en África tiene el derecho a escapar (Locke citado por Várnagy, 2000).

Para Locke ([1689] 2005, pp. 118-119), al unirse a una comunidad el individuo cede:

todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron a unirse. Esto es lo que acuerdan por el mero hecho de unirse a una sociedad política, y esto es todo lo que se necesita para que se establezca el pacto entre aquellos individuos que se integran para formar un Estado. Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo.

Otro de los legados más importantes e influyentes que ha dejado Locke ([1689] 2005) a la formación del Estado moderno es la división o balance de poderes. Para lograr esto, debe existir una separación entre el Poder Ejecutivo y el Legislativo, ya que resulta una fuerte tentación «el que las mismas personas que tienen el poder de hacer las leyes tengan también el de ejecutarlas» (Locke, [1689] 2005, p. 160). Es el Legislativo el que decide las políticas, pues es «el poder supremo de la república» (Locke, [1689] 2005, p. 134), encargado de determinar las condiciones del uso legal de la fuerza comunitaria en función de la defensa de la sociedad civil y de sus miembros. El Ejecutivo, encargado de las leyes formuladas por el Legislativo, ha de estar «subordinado y rendir cuentas a él» (Locke, [1689] 2005, p. 150). Las relaciones entre el Ejecutivo y el Legislativo reflejan la controversia histórica entre el rey y el parlamento inglés.

Con esto podemos vislumbrar una incipiente separación de poderes que vemos en la mayoría de los gobiernos actuales. Asimismo, para Locke, es de mayor importancia el Poder Legislativo sobre el Ejecutivo y el Federal. Con ello podemos decir que es partidario de una monarquía constitucional parlamentaria. No obstante, Várnagy (2000, p. 68) afirma:

La Gloriosa Revolución no pretendía la igualdad política, como algunos grupos radicalizados durante la Guerra Civil inglesa, sino la implantación de una monarquía limitada, con un sistema oligárquico en el gobierno. El Segundo tratado es la filosofía de un grupo privilegiado, de propietarios vinculados entre sí con específicos intereses de clase, en palabras de Engels en su carta a Conrado Schmidt (27 de octubre de 1890): «Locke era, lo mismo en religión que en política, un hijo de la transacción de clases de 1688». El gobierno parlamentario es elegido por los ricos. Los pobres no participan del poder político, convirtiendo al Estado lockeano en una sociedad de propietarios.

Algunos autores ven en Locke un impulsor y defensor de una sociedad igualitaria, pero cuando se analiza más a fondo su teoría, sobre todo en lo que respecta a la defensa de la propiedad privada, muchos estudiosos consideran que la desigualdad social puede ser justificada por la razón natural. Aunque todos los hombres nacen libres e iguales, siendo la libertad su única riqueza en el caso de los pobres, ¿pueden estos participar de la sociedad política? La respuesta de Locke es una negativa tácita.

Resulta necesario retomar el tema de la desigualdad y advertir que es la misma sociedad su causante. Así lo ve Rousseau ([1762] 2003), quien considera al hombre en su estado de naturaleza bueno, libre, compasivo e igualitario pero aislado, lo que pone en peligro su conservación. Para ello, afirma que el hombre debe:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el contrato social. (Rousseau, [1762] 2003, p. 46)

La solución reside, según Rousseau, en un contrato social basado en la enajenación de todas las voluntades, de forma que cada uno recupere finalmente todo lo que ha cedido a la comunidad. De este modo, dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y no hay ningún miembro de la sociedad que no adquiera el mismo derecho que cede. Se gana en equivalencia lo mismo que se pierde, adquiriendo mayor fuerza para conservar aquello que cada quien posee.

Esta es la solución que plantea Rousseau para que el hombre pueda vivir en sociedad y salir de su estado de naturaleza. No obstante, en su obra establece la posibilidad de una reconciliación entre la naturaleza y la cultura: el hombre puede vivir en libertad en una sociedad verdaderamente igualitaria. Esta idea tiene que ver en parte con su educación y el contexto histórico social que le tocó vivir.

Rousseau escribió en la Francia del siglo XVIII, en la que el Antiguo Régimen se hundía en la crisis económica y el despilfarro cortesano mientras la burguesía reclamaba derechos políticos. Estuvo influenciado por filósofos contractualistas, como Hobbes y Locke, aunque su análisis y solución respecto de las formas más efectivas de gobierno y las soluciones a las que arriba son diferentes.

En este sentido, con respecto a la soberanía, Rousseau ([1762] 2003, p. 67) afirma que es:

El ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, más no la voluntad.

Con esto quiere decir que la voluntad general emana directamente del pueblo, pero no debe confundirse con la mera suma aritmética de los miembros de una comunidad. La voluntad general se identifica con el interés común, con las leyes que promuevan la igualdad entre los individuos que los hace a cada uno de ellos libres. Para Rousseau, solo la voluntad puede determinar y establecer los derechos de los individuos, por lo que no pueden existir derechos antes de que se establezca el Estado. Es decir, por ejemplo, no puede existir el derecho a la propiedad privada, como afirmaba Locke, ya que esta es el principio de la desigualdad entre los hombres.



Figura 1. Jean Jacques Rousseau.

El pueblo, partícipe de la soberanía, es también al mismo tiempo súbdito y debe someterse a las leyes del Estado que el mismo pueblo, en el ejercicio de su libertad, se ha dado. Se concilian así libertad y obediencia mediante la ley, que no es sino concreción de la voluntad general y alma del cuerpo político del Estado. La cuestión de quién dicta las leyes la resuelve Rousseau con la figura del legislador, que será «el mecánico que inventa la máquina» (Rousseau, [1762] 2003, p. 72).

Rousseau parece preferir la democracia como forma de gobierno y considera conveniente su aplicación, especialmente para los pequeños Estados. De hecho, la constitución de un Estado como el postulado por Rousseau se parece a la democracia ginebrina de su época, en la que las leyes eran propuestas al pueblo soberano por un número limitado de magistrados. Pero Rousseau sostiene también un cierto relativismo que le hace considerar que no existe una forma de gobierno apta para todos los países. En todo caso, cualquier forma de gobierno debe ser expresión de la voluntad general de la ciudadanía para ser legítima. Al respecto, Vergara Estévez (2012, pp. 49-50) afirma:

Rousseau es el primer gran crítico del liberalismo clásico inglés y de la Ilustración francesa. Realizó la primera crítica profunda del orden social, político y económico de la sociedad moderna en proceso de formación. En ella, planteó, lúcidamente, el problema de la fragmentación social y la necesidad de superarlo, potenciando la dimensión comunitaria de la sociedad. Desde allí, fundó la antropología, según dijo Levi-Strauss y la pedagogía crítica. Puso las bases de la sociología, y Marx, Durkheim y Weber asumieron el análisis sobre la transición entre la sociedad tradicional y la moderna, y la contraposición entre sociedad y comunidad.

Las teorías contenidas en *El contrato social* ejercieron una acción decisiva en la evolución del pensamiento político y moral del mundo moderno, e influyeron sobre numerosos pensadores (Kant y Fichte) y en la misma Revolución francesa de 1789, que adoptó un lema de inspiración rousseauiana («Igualdad. Libertad. Fraternidad») y que intentó, en varias ocasiones, especialmente en la Constitución de 1793, seguir las líneas esenciales de la doctrina jurídica del contrato social. La Declaración de los Derechos del Hombre hallaría también en sus ideas una de sus fuentes de inspiración.

A modo de síntesis, podemos decir que las teorías contractualistas han influido de manera decisiva en la formación del denominado primitivo Estado moderno. No obstante, podemos preguntarnos: ¿Fueron realmente un legado en la constitución de los nuevos estados-nación las obras de estos teóricos del contractualismo? ¿Es posible vislumbrar hasta el día de hoy el aporte de su legado en la conformación de los Estados actuales? Estas, como muchas otras preguntas, son las que nos invitan a pensar y repensar acerca de la importancia del contractualismo como ciudadanos con pleno derecho en nuestra sociedad actual.



Parte 2
**El contrato sexual
y el debate de los sexos**



Carole Pateman, politóloga y feminista británica, autora del *Contrato sexual*, plantea una mirada crítica acerca del contrato social al que reconoce como una historia de sujeción, de dominación, que revela un pacto tácito:

Los teóricos clásicos del contrato (con notable excepción) arguyeron que la libertad natural y la igualdad eran derecho de nacimiento de un sexo. Sólo los hombres nacen libres e iguales. Los teóricos del contrato construyeron la diferencia sexual como una diferencia política, la diferencia entre la libertad natural de los hombres y la sujeción natural de las mujeres. (Pateman, 1989, p. 12)



Sin embargo, durante el proceso histórico de la modernidad en el que se instituyen valores tales como igualdad, autonomía, libertad, la sujeción social y política de la mujer comienza a interpelar a esa sociedad patriarcal con la aparición del pensamiento feminista.

Las investigaciones que las tienen como protagonistas parten de la idea de una sociedad estructuralmente patriarcal a la que definen como permeable al cambio.

En su seno existieron procesos de negociación y variaciones que, aunque nos parezcan sutiles, llegaron a erosionar las relaciones de poder que operaban tanto entre los sexos, como en el interior de cada uno de ellos [...] Se suele decir que la historia victimista, centrada en subrayar la posición subordinada de las mujeres, es cosa del pasado. Lo cual no quiere decir que se pasen por alto las profundas desigualdades sociales, políticas y económicas, que existen entre los dos sexos. Porque nuestra obligación como historiadoras [...] no es denunciar injusticias, sino no conformarnos con el silencio, saliendo a buscar a las mujeres allí donde estuvieron en el pasado, lo cual no significa en cualquier parte, sino donde verdaderamente pesaron en términos de identidad social, actividad y competitividad cultural. (López Cordón-Cortezo, 2015, p. 153)

Tradicionalmente se ha considerado al siglo XVIII como «el siglo de las mujeres», pero puede reconocerse en la obra de Poulin de la Barre, *Sobre la igualdad de los sexos*, publicada

en 1673, un carácter pionero que formará parte de un continuo feminista. En pleno auge del movimiento de las preciosas, es considerada la primera producción centrada explícitamente en fundamentar la demanda de igualdad sexual.

Genevieve Fraisse ha señalado que con esta obra estaríamos asistiendo a un verdadero cambio en el estatuto epistemológico de la controversia entre los sexos: «la comparación entre el hombre y la mujer abandona el centro del debate, y se hace posible una reflexión sobre la igualdad» (Fraisse, 1991, p. 190).

Si asumimos que el reformismo trabajó en forma explícita a favor de las mujeres, tendremos que considerar también algunas contradicciones internas, tal como lo plantea Mónica Molina Petit en su *Dialéctica feminista de la Ilustración*:

Si la Ilustración aboga por la razón para ahuyentar los fantasmas del mito, el feminismo, en sus raíces ilustradas, apela a esta misma razón para ahuyentar los fantasmas biologicistas y funcionalistas que se cernían sobre la mujer, confinándola a un destino único de esposa, madre y complemento del hombre. Pero la Ilustración no cumple sus promesas: la razón no es la Razón Universal. La mujer queda fuera como aquel sector que las Luces no quieren iluminar. La mujer, en el siglo de las Luces, sigue siendo definida por la Pasión, la Naturaleza. (Molina Petit, 2018, p. 20)

Esta idea lo marca como un proceso de muchas permanencias y algunos pocos cambios:

¿En qué se distinguen la esposa y madre amorosa de la literatura ilustrada de los modelos de virtud más tradicionales, representados en obras tan célebres como *La perfecta casada* (1583) de Fray de León (reeditada cuatro veces en el siglo XVIII), que seguían vigentes en esta época? Después de todo, a las mujeres siempre se las había exhortado a hacer vida de interior y a responsabilizarse de los asuntos domésticos. (Morant Deusa y Bolufer Peruga, 1998, pp. 7-8)

En el discurso de la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios* encontraremos que el término «mujer» aparece enfocado desde tres puntos de vista: el derecho natural, la antropología y la moral.

En el primero de los artículos, «Mujer según el derecho natural», se plantea la contraposición del derecho natural al positivo, con el objetivo de defender contratos matrimoniales especiales que permitan a algunas mujeres conservar la autoridad.

En el apartado «Mujer según la antropología» se señala:

Después de exponer las teorías de los anatomistas de la época fieles a la idea de Hipócrates y Galeno de que los órganos femeninos de la reproducción no eran sino órganos masculinos que no habían logrado desarrollarse totalmente, pasa a sugerir que esta concepción es uno más de los prejuicios acerca de la inferioridad de las mujeres. (Puleo García, 1993, p. 55)

En el tercero, «Mujer según la moral», se precisan, además de las críticas a las reivindicaciones de igualdad en la moral sexual, los parámetros de la felicidad en un siglo signado por la polémica de los sexos.

Hay otra (mujer) sólidamente feliz todavía; su felicidad es ignorar lo que el mundo llama los placeres, su gloria es vivir ignorada. Encerrada de sus deberes de mujer y de madre, consagra sus días a la práctica de las virtudes oscuras: ocupada en el gobierno de la familia, reina sobre su marido por medio de la complacencia, sobre sus hijos con la dulzura, sobre sus servidores por la bondad. Su casa es la morada de los sentimientos religiosos, de la piedad filial, del amor conyugal, de la ternura maternal, del orden, de la paz interior, del dulce sueño y de la salud. (Puleo García, 1993, p. 56)

También Diderot y Mercier de la Rivière respaldaron el modelo de mujer doméstica, compartido por Jean Jacques Rousseau, y exaltaron la maternidad y la lactancia como las cualidades intrínsecas a la cualidad femenina, sentando las bases del patriarcado moderno, tal como lo plantea Rosa Cobo, una gran estudiosa del discurso esencialista de Rousseau:

Los grandes conceptos políticos y éticos de la Ilustración –universalidad, razón, derecho natural, contrato social– y la reelaboración de los mismos por parte de Rousseau investigados desde la hermenéutica de género muestran: 1) que los derechos establecidos por la Ilustración no incluyen a las mujeres; 2) esos conceptos políticos y éticos surgen de una estructura social dividida por género-sexo. Una gran parte del pensamiento ilustrado argumenta la necesidad de la exclusión de las mujeres de la vida pública, poniendo así las bases del patriarcado moderno. (Cobo, 1995, p. 25)

Este movimiento no se compone solamente de ideas, sino de prácticas, formas de comunicación, valores y discursos con efectos de poder y control, define criterios de feminidad y masculinidad en tanto señas culturales compartidas por un sector de la sociedad que moldean conductas en los otros sectores.

Pero la construcción del discurso no fue homogénea, hubo quienes manifestaron la urgencia

de transformar los valores y comportamientos públicos y privados de acuerdo a lo que se definen como normas de racionalidad y corrección moral y, al hacerlo, se plantea como prioritario el cambio en los modelos de feminidad y masculinidad y las pautas de relación entre ambos sexos. (Bolufer Peruga, 1998, p. 12)

En ese sentido, la educación juega un rol trascendente, como señala Mónica Bolufer Peruga:

Instrumento indispensable para la reforma y progreso del país, enfoque utilitario que se acenúa todavía más en el caso de las mujeres, a quienes se pretende instruir como buenas madres y esposas, administradoras racionales de la economía doméstica [...] y educadoras de sus hijos en los valores ilustrados. (Bolufer Peruga, 2005, p. 483)

Entre los autores de inclinación más patriarcal ubicamos a Jean Jacques Rousseau, cuyo discurso es presentado desde la perspectiva privilegiada, a la vez que distorsionada, del varón.

Es uno de los filósofos más conspicuos del siglo XVIII, partidario de la utopía de la igualdad social, planteada en que todos los hombres nacen libres e iguales, axioma que solo es aplicable a los hombres, porque concibe a las mujeres como un sexo dependiente y al servicio de aquellos. Señala en *Emilio, o de la Educación* (1762):

En la unión de los dos sexos concurren cada uno por igual al fin común pero no de la misma forma; de esta diversidad nace la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte. El otro pasivo y débil. Es indispensable que el uno quiera y pueda y es suficiente con que el otro apenas oponga resistencia. Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre. Si recíprocamente el hombre debe agradarle a ella, es una necesidad menos directa; el mérito del varón consiste en su poder, y sólo por ser fuerte agrada [...] Si el destino de la mujer es agradar y ser subyugada se debe hacer agradable al hombre en vez de incitarle; en sus atractivos se funda su violencia y por ello es preciso que encuentre y haga uso de su fuerza [...] De ahí el acometimiento y la defensa, la osadía de un sexo y el encogimiento del otro, la modestia y la vergüenza con que la naturaleza armó al débil para que esclavizase al fuerte. (Rousseau, 2003)

Para Rousseau, la educación femenina debe asegurar el bienestar de los hombres y, para ello, desgrana una serie de consejos para hacer de ella su compañera ideal. Una educación que debía estar orientada a hacer de las mujeres perfectas esposas y madres, para que supieran cómo organizar adecuadamente la vida doméstica, su espacio natural, y de ese modo contribuir a la felicidad de su marido y de sus hijos (Franco Rubio, 2018).

En el libro V de la obra explica el modelo de normatividad femenina a partir de un personaje de ficción, Sofía, futura esposa de Emilio.

La educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida con las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar. (Rousseau, 2003, p. 509)

Ese ideal de mujer, presentado como una ontología femenina, justifica la naturaleza inferior de Sofía respecto de Emilio, afirmando, tal como lo dice Amelia Valcárcel, que la dominación de las mujeres es

designio de la naturaleza, orden inalterable, condición pre-política, para cumplir la cual también era útil que se le impidiera el acceso a la educación y se les prohibiera el ejercicio de toda profesión. Así se comportaron los primeros democratismos, así lo entendieron los fundadores de la política moderna. (Valcárcel, 2009: 21)

Sofía es la gran metáfora que utiliza el misógino para representar el gran sueño de la burguesía dieciochesca al tiempo que se constituye en símbolo de las afiliaciones horizontales de los varones de todas las adscripciones ideológicas de la modernidad. (Amorós y Cobos, 2005: 137)

Este pensamiento enciclopedista encuentra en Condorcet un cuestionador de la legitimidad de la exclusión de las mujeres a través de su artículo «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía» (1790), donde señala:

Para que esta exclusión no fuera un acto de tiranía, habría que probar que los derechos naturales de las mujeres no son en absoluto los mismos que los de los hombres o mostrar que no son capaces de ejercerlos. (Fraisie, 1991, p. 192)

Sin embargo, ni su proyecto de ciudadanía para las mujeres, ni sus planes de educación igualitaria para ambos sexos, prosperaron en un ambiente político cada vez más hostil a las reivindicaciones feministas.

La Revolución francesa generó un impacto en la sociedad y, particularmente, en las mujeres que interpelarán el pensamiento rousseauiano en clara demanda de universalidad, paradigma invocado por los varones para justificar el cambio revolucionario. Sin embargo, inicialmente, quedaron fuera del proyecto igualitario.

En la Revolución Francesa veremos aparecer no sólo el fuerte protagonismo de las mujeres en los sucesos revolucionarios, sino la aparición de las más contundentes demandas de igualdad sexual. La convocatoria de los Estados Generales por parte de Luis XVI se constituyó en el prólogo de la revolución. Los tres estados –nobleza, clero y pueblo– se reunieron a redactar sus quejas para presentarlas al rey. Las mujeres quedaron excluidas, y comenzaron a redactar sus propios «cahiers de doléance». Con ellos, las mujeres, que se autodenominaron «el tercer Estado del tercer Estado», mostraron su clara conciencia de colectivo oprimido y del carácter «interestamental» de su opresión. (De Miguel, 2011, p. 10)

Uno de los mejores alegatos feministas de la época fue el de Olympe de Gouges, quien, en su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* (1791), refleja la paulatina toma de conciencia de las mujeres, pero, a la vez, compromete al Estado.

No se trata de mostrar que la naturaleza de la mujer es igual a la del hombre, sino que es una cuestión de igualdad de derechos en la vida política y social. En un contexto del imperio de la razón, las mujeres deben tener los mismos derechos y obligaciones que los hombres delante de la ley.

Su autora, cuyo verdadero nombre era Marie Gouze, mujer de pueblo y de tendencias políticas moderadas, escribió sobre los derechos de la mujer, en singular, en el contexto del conflicto sobre los sexos:

Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa al creador en su sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de este dominio tiránico [...] busca, indaga y distingue, si puedes, los sexos en la administración de la naturaleza. Por todas partes los encontrarás unidos, por todas partes cooperan en conjunto armonioso para esta obra maestra inmortal.

Sólo el hombre se fabricó la chapuza de un principio de esta excepción. Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas. (Puleo García, 1993, pp. 154-155)



Figura 2. Olympe de Gouges.

La pensadora británica Mary Wollstonecraft argumenta, en su obra *Vindicación de los derechos de la Mujer* (1792), acerca de la educación de las mujeres. Es un discurso basado en los principios del racionalismo ilustrado –razón, universalidad, igualdad– y forja la primera agenda del feminismo.

Manifiesta claramente que, a través de la falta de estímulos, se intenta continuamente mantener la capacidad intelectual de las mujeres en un nivel exiguo, por ello considera que se deben dejar espacios de libertad a las mujeres para su formación, y las mujeres tienen que oponerse a todas las medidas que las priven de formarse.

Levanta su discurso sobre la base de los principios teóricos del racionalismo ilustrado:

Al luchar por los derechos de la mujer, mi argumento principal se basa en este principio fundamental: si no se la prepara con la educación para que se vuelva la compañera del hombre, detendrá el progreso del conocimiento y la virtud; porque la virtud debe ser común a todos o resultará ineficaz para influir en la práctica general.

Luego, si las mujeres no son enjambres de frívolas efímeras, ¿por qué hay que mantenerlas en la ignorancia bajo el nombre engañoso de inocencia? Los hombres se quejan, y con razón, de la insensatez y los caprichos de nuestro sexo, cuando no satirizan con agudeza nuestras impetuosas pasiones y nuestros vicios serviles. Debería responder: ¡he ahí el efecto natural de la ignorancia! La mente que solo se apoya en prejuicios siempre será inestable y la corriente avanzará con furia destructiva cuando no haya barreras que rompan su fuerza. Desde su infancia se les dice a las mujeres, y lo aprenden del ejemplo de sus madres, que un pequeño conocimiento de la debilidad humana, denominado justamente astucia, un genio suave, obediencia externa y una atención escrupulosa a una especie de decoro pueril les obtendrá la protección del hombre; y si son hermosas, no se necesita nada más, al menos durante veinte años de sus vidas. (Wollstonecraft, 1971, pp. 89 y 103)



Figura 3. Mary Wollstonecraft.

En España, las cuestiones que preocupan a los ideólogos del siglo de las luces –igualdad, libertad, autonomía de la razón, felicidad, individualidad, los fines de la educación, etc.– aparecen en alguna parte de la obra de Josefa Amar y Borbón, aunque no en la versión más reformadora. Sin embargo, pertenece por contexto, por mentalidad, por formación y por relaciones sociales al movimiento ilustrado.

Fue miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País de Zaragoza primero y de Madrid después. En 1786 presentó, ante la Sociedad Matritense, el discurso en defensa del talento de las mujeres y su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres.

Reformista, pero moderada [...], antes que pretender «quimeras» igualitaristas, Josefa Amar se sitúa allí donde los principios ilustrados menos daño podían hacer a los valores tradicionales. Se coloca, de alguna manera, en el punto menos conflictivo posible de la corriente ilustrada: entre el empuje de la vanguardia, que otorgaba a la mujer (burguesa) nuevas funciones, nuevos poderes y nuevo estatuto sobre la base de una teórica igualdad de capacidades, y la pusilánime observancia de la «regla y dirección de las costumbres [...] para obrar con cordura y discreción, para desempeñar las obligaciones comunes a todos, las particulares de cada uno y finalmente para ser feliz [cada cual] en su estado y circunstancias». Una regla y una dirección que condenaría a las mujeres a unas tareas educativas al servicio de los intereses del estado. (Vicente-Pedraz y Brozas-Polo, 2014, p. 809)

Tiempo después publicó su producción más significativa en materia educativa, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790), primera obra escrita en lengua castellana en la que aparece la expresión «educación física».

En ella, la autora justifica porqué trata el tema de la educación femenina:

Son muchos los autores que han escrito de educación, son pocos los que coinciden con la idea del presente tratado [...] Los más sólo hablan de la enseñanza de los muchachos, y los que comprehenden también a las muchachas, lo hacen tan de paso, que parece asunto muy indiferente.

La educación de las mujeres se considera regularmente materia de poca entidad. El estado, los padres, y lo que es más, hasta las mismas mujeres miran con indiferencia el aprender esto o aquello, o no aprender nada. ¿Quién podrá señalar la causa de este descuido tan universal? Porque decir que lo fomentan los hombres para mantenerlas en la ignorancia, y dominar así más libremente, es un pensamiento muy vulgar, y que está fácilmente desvanecido, si se repara que en todos tiempos ha habido varios sabios, que han escrito en elogio del ingenio de las mujeres. (Amar y Borbón, 1790, p. VI)

Como el título lo indica, es un tratado que distingue la educación física –con contenidos de carácter higiénico-médico– y la moral, dirigido a lectoras de la burguesía cuyo objetivo fundamental es la educación de las niñas con sesgos igualitarios, limitados por

la estamentalidad propia de la sociedad española de la época. Los esfuerzos igualitarios encuentran su principal escollo en el reconocimiento de un cuerpo biológico claramente diferenciado entre varones y mujeres:

En la cuestión de la educación de las mujeres, aunque por lo general mantiene una postura progresista, a menudo parece más atenta a las ideas viejas que a las nuevas. De cualquier manera, Josefa Amar no escapa a la condición ambivalente de la mayoría de sus correligionarios en quienes las luces de la razón no dejaban de proyectar algunas oscuras sombras ideológicas y prácticas sobre cuantos aspectos de la vida social trataban; particularmente, la sombra del control disciplinario –tan bien expresado en el lema del despotismo ilustrado: todo para el pueblo pero sin el pueblo– que haría de la educación un proceso de producción de individuos (de creación tanto como de crianza) en el que liberación y represión discurrían de forma paralela [...]

A este respecto, el *Discurso* de Josefa Amar no es una excepción en la combinatoria de formas blandas y duras. A lo largo de la obra, la persistente llamada al cumplimiento obediente de las funciones que a cada cual le corresponden, constituye el polo opuesto pero necesario de una utilidad que aparece definida en términos, a veces, de prosperidad económica, a veces, de orden social –la quietud pública– y, más frecuentemente, bajo el consabido tópico de la felicidad pública y privada. De acuerdo con una concepción corporativa de la sociedad, Amar participa del sentimiento ilustrado según el que correspondería al propio Estado la organización (más o menos despótica) de los diferentes dispositivos a su alcance para lograr –según el análisis foucaultiano sobre el nacimiento de las disciplinas– el consorcio entre utilidad y docilidad, la adecuada correlación de fuerzas entre eficacia y sujeción de cada uno de los ciudadanos y particularmente, en el caso que le ocupa, de las mujeres a sus maridos. En todo caso, la modalidad de control que predomina en la obra de Josefa Amar se muestra más próxima a las formas blandas que a las duras; está más cerca del aleccionamiento generoso que de la admonición y reprensión, recurre antes al consejo y la advertencia que a la amenaza y la coacción. (Vicente-Pedraz y Brozas-Polo, 2014, pp. 805-812)

Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres



Josefa Amar y Borbón

Figura 4. Josefa Amar y Borbón.

Alicia Puleo García, en *La Ilustración olvidada*, señala que las mujeres se constituyeron en sujetos de nuevos discursos vindicativos cuya retórica, nivel de radicalización, énfasis y capacidad de interpelación varían según el momento, la procedencia de clase social, así como las distintas modalidades de su inserción en el espectro político de la revolución burguesa. Su producción responde a una conciencia nueva de las mujeres sobre la base del nuevo paradigma de igualdad implantado por los varones.

Por ello, en el análisis de estos discursos se pueden examinar las premisas ilustradas a la luz de la instancia-otra que ellas mismas generan desde sus propios presupuestos. El feminismo se constituye así en una forma peculiar de ilustración de la Ilustración, en el Pepito Grillo de las propuestas emancipatorias de esa Ilustración [...] que asignó a las mujeres el lugar de la Cenicienta. (Puleo García, 1993, p. 8)

REFLEXIONES FINALES

A modo de conclusión, podemos no solo rescatar el protagonismo de las mujeres, sino cuestionar la dinámica histórica en su conjunto que tiene como unidad de medida al hombre, en términos abstractos y universales. Esa mirada crítica que se construye evita la reproducción de un pensamiento pasivo.

¿Existe un «silencio conceptual» en las aulas universitarias sobre la historia de las mujeres y los estudios de género? ¿Podríamos revisar procesos sociales, políticos y culturales para analizar juegos de poder entre lo masculino y femenino? ¿Este abordaje contribuiría a plantear una alternativa a la historia androcéntrica?

La ausencia de las mujeres en el desarrollo de los planes de estudio y, por tanto, en la bibliografía seleccionada, tiene un significativo poder simbólico que buscamos revertir en el proceso de enseñanza-aprendizaje.



Referencias bibliográficas

- AMAR Y BORBÓN, J. (1790). *Discurso sobre la educación física y moral de las Mujeres* (VI). D. Benito Cano. Fecha de consulta: 29/07/2020. <https://bit.ly/3dM1gGC>
- AMORÓS, C. y Cobos, R. (2005). Feminismo e Ilustración. En C. Amorós y A. De Miguel (eds.) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo*. Minerva.
- ANCHORENA MORALES, Ó. y García Portela, L. (2012). Comprender globalmente Leviatán. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, (7), 281-291. Fecha de consulta: 29/08/20. <https://bit.ly/3KcbHiV>
- BOLUFER PERUGA, M. (1998). *Mujeres e Ilustración: la construcción de la feminidad en la Ilustración española*. Institutió Alfons el Magnànim.
- _____ (2005). Transformaciones culturales: luces y sombras. En I. Morant (ed.) *Historia de las Mujeres en España y América Latina* (Vol. 2). Càtedra.
- COBO, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Ediciones Càtedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.
- DE MIGUEL, A. (2011). *Los feminismos a través de la historia. Creatividad feminista-Demófilo*. Fecha de visita: 27/04/2020. www.creatividadfeminista.org
- FEMENÍAS, M. L. (2009). Violencia contra las mujeres: urdiembres que marcan la trama. En E. Aponte Sánchez y M. L. Femenías (comps.) *Articulaciones sobre la violencia contra las Mujeres*. Editorial de la Universidad de La Plata.
- FRAISSE, G. (1991). *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Ediciones Càtedra.
- FRANCO RUBIO, G. (2018). *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen*. De puertas adentro. Síntesis.



- HOBBS, T. ([1651] 2005). *El Leviatán*. Fondo de la Cultura Económica.
- LAGUNAS, C. (1993). A propósito de la nueva historia de las mujeres. *Ciclos*, 3(4).
- LOCKE, J. ([1689] 2005). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Pro-meteo.
- LÓPEZ CORDÓN-CORTEZO, M. V. (2015). Los estudios históricos sobre las Mujeres en la Edad Moderna: estado de la cuestión. *Revista Historiografía*, (22). Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja, Universidad Carlos III.
- MOLINA PETIT, M. (2018). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Editorial Tirant Humanidades.
- MORANT DEUSA, I. y Bolufer Peruga, M. (1998). *Amor, matrimonio y familia*. La construcción histórica de la familia moderna. Síntesis.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- PERROT, M. (2009). *Mi historia de las mujeres* (Trad. Mariana Saúl, 1ª ed.) Fondo de Cultura Económica.
- PULEO GARCÍA, A. (1993). *La Ilustración olvidada*. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Anthropos.
- ROSE, S. O. (2012). *¿Qué es Historia de Género?* (Trad. Noelia Adánez). Alianza.
- ROUSSEAU, J. J. ([1762] 2003). *El contrato social*. Losada.
- SUÁREZ IÑIGUEZ, E. (1991). El pensamiento político absolutista: Bodin y Hobbes. *Estudios políticos*, Época 3, (7), 36-61. Universidad Nacional Autónoma de México. Fecha de consulta: 08/09/20. <https://bit.ly/3wraFoS>
- VALCÁRCEL, A. (2009). *Feminismos en el mundo global* (3ª ed.) Ediciones Cátedra.
- VÁRNAGY, T. (2000). El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. En *La filosofía política moderna*. De Hobbes a Marx (41-76). Clacso. Fecha de consulta: 27/06/20.
- VERGARA ESTÉVEZ, J. (2012). Democracia y participación en Jean Jacques Rousseau. *Revista de Filosofía*, 68, 29-52. Fecha de consulta: 26/09/2020. <https://bit.ly/3R53xel>
- VICENTE-PEDRAZ, M. y Brozas-Polo, M. P. (2014). El “discurso sobre la Educación Física y moral de las mujeres” (1790) de Josefa Amar y Borbón: feminidad y el arte de gobernar el cuerpo en la ilustración española. *Movimiento*, 20(2). Escola de Educação Física.
- WOLLSTONECRAFT, M. (1971). *Vindicación de los derechos de la mujer* (Ed. por Isabel Burdiel). Clásicos del Feminismos, Cátedra.



Reseña profesional

Analia Silvia García. Profesora titular regular en Historia Moderna, profesora adjunta en Historia de España de la Facultad de Humanidades de la Unne, con Categoría III; consejera por el claustro de Titulares 2018-2022 e integrante del Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Humanidades de la Unne. Directora del proyecto Sociedad, Derecho y Religión: puentes de reconocimiento entre España y su Imperio en la transmisión de valores hegemónicos. Corrientes en la Modernidad Tardía (siglos XVIII-XIX), de la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la Unne; miembro titular de la Asociación Argentina de Investigadoras/es en Historia de las Mujeres y Género y representante titular de la Unne en la Red Interuniversitaria de Género del Consejo Interuniversitario Nacional.



José Antonio Meza. Auxiliar docente de primera categoría en la cátedra Historia Moderna de la Facultad de Humanidades de la Unne e integrante del proyecto Sociedad, Derecho y Religión: puentes de reconocimiento entre España y su Imperio en la transmisión de valores hegemónicos. Corrientes en la Modernidad Tardía (siglos XVIII-XIX), de la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la Unne.



Rector

Gerardo Omar Larroza

Vicerrector

José Leandro Basterra

**Secretaria General
de Ciencia y Técnica**

Laura Leiva

**Decana Facultad de
Humanidades**

Graciela Beatriz Guarino

Vicedecana

Analía Silvia García

Secretaria Académica

Marta Susana Schlak



Gerente

Carlos Quiñonez

WWW.UNNE.EDU.AR

WWW.EUDENE.UNNE.EDU.AR

**Del contrato social al
contrato sexual**

El debate de los sexos
en el siglo XVIII

se compuso y diagramó en EUDENE
UNNE, Córdoba 792, Corrientes,
Argentina, en el mes de
diciembre de 2022.



El Contrato Social, asentado en la igualdad “universal” y en la libertad, definió las formas políticas de las sociedades modernas y contemporáneas. Sin embargo, la universalidad de la igualdad no incluyó a las mujeres, que debieron realizar un largo recorrido de luchas hasta alcanzarlo y aún no lo han logrado totalmente. Por el contrario –siguiendo el análisis de la politóloga británica Carole Pateman– ese Contrato Social implica sumisión y desigualdad, contrarias a lo que reivindicaron sus principales representantes. Es lo que la autora denomina Contrato Sexual, que da nombre a su obra.

