
FRANKENSTEIN Y EL MONSTRUO DEL CONTRATO SOCIAL DESDE LA CRÍTICA FEMINISTA*

María Luisa Rodríguez Peñaranda¹

* DOI: <https://doi.org/10.18601/01245996.v27n52.13>. Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de agencias de financiación del sector público, comercial o sin fines de lucro. Recepción: 25-05-2024, modificación final: 22-07-2024, aceptación: 30-10-2024. Sugerencia de citación: Rodríguez Peñaranda, M. L. (2024). Frankenstein y el monstruo del contrato social desde la crítica feminista. *Revista de Economía Institucional*, 27(52), 357-379.

¹ Posdoctorado en Derecho por la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, D.C., 2018), doctora en Derecho Constitucional por la Universidad Pompeu Fabra (España, 2003) y abogada de la Universidad Externado de Colombia (1994). Es profesora asociada de tiempo completo en la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia (desde 2010) y directora del Grupo de Investigación Justicia Real, reconocido y categorizado por Colciencias en la categoría C (desde 2019).

Frankenstein y el monstruo del contrato social desde la crítica feminista

Resumen. Este artículo examina cómo la ficción del contrato social en la teoría política perpetúa estructuras de dominación que marginan a las mujeres, al legitimar su exclusión de la esfera pública y su subordinación en la privada. A través de una lectura feminista y republicana revisada, se explora también cómo Mary Shelley, en *Frankenstein*, critica la usurpación masculina de la creación de vida y expone la relación entre ciencia, poder y género. Este análisis propone un diálogo entre teoría política y literatura, para cuestionar las bases patriarcales del contrato social y sus implicaciones en la construcción de la identidad femenina y los derechos de las mujeres.

Palabras clave: contrato social, feminismo crítico, contrato sexual, republicanismo, esfera pública, esfera privada; JEL B31, Z13, P16, J16

Frankenstein and the Monster of the Social Contract from a Feminist Critique

Abstract. This article examines how the social contract fiction in political theory perpetuates structures of domination that marginalize women by legitimizing their exclusion from the public sphere and subordination in the private sphere. Through a revisited feminist and republican lens, it also explores how Mary Shelley, in *Frankenstein*, criticizes the male usurpation of life creation and exposes the relationship between science, power, and gender. This analysis proposes a dialogue between political theory and literature to challenge the patriarchal foundations of the social contract and its implications for constructing female identity and women's rights.

Keywords: social contract, critical feminism, sexual contract, republicanism, public sphere, private sphere; JEL B31, Z13, P16, J16

Frankenstein e o Monstro do Contrato Social a partir de uma Crítica Feminista

Resumo. Este artigo examina como a ficção do contrato social na teoria política perpetua estruturas de dominação que marginalizam as mulheres, legitimando sua exclusão da esfera pública e sua subordinação na esfera privada. Através de uma leitura feminista e republicana revisada, explora-se também como Mary Shelley, em *Frankenstein*, critica a usurpação masculina da criação da vida e expõe a relação entre ciência, poder e gênero. Esta análise propõe um diálogo entre teoria política e literatura para questionar as bases patriarcais do contrato social e suas implicações na construção da identidade feminina e dos direitos das mulheres.

Palavras-chave: contrato social, feminismo crítico, contrato sexual, republicanismo, esfera pública, esfera privada; JEL B31, Z13, P16, J16

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene un doble propósito: i) analizar cómo la ficción jurídico-política del contrato social reproduce una narrativa que legitima estructuras sociopolíticas que perpetúan la subordinación de las mujeres, invisibilizándolas en la esfera pública y sometiéndolas en la privada al control sobre sus cuerpos, en línea con las aportaciones feministas al contractualismo; ii) incorporar una lectura republicana revisitada, tanto histórica como contextual, que aporta nuevos elementos para ubicar el rol de la empresa bajo las reglas de dominación del “padre estricto”, donde las mujeres están sujetas a una doble autoridad: la del marido y la del patrono.

Tras esta breve introducción a las teorías contractualistas dominantes, el documento se estructura en tres apartados: i) La narrativa del contrato social, analizada desde el feminismo radical en las perspectivas de Carole Pateman y Joan Scott, con la réplica del republicanismo renovado de Antoni Domènech. ii) La representación del nacimiento desde lo femenino o lo masculino en la dicotomía de la creación de lo natural frente a lo artificial/cultural, a través de una alegoría en la obra de Mary Shelley, *Frankenstein o el Prometeo moderno*. iii) Por último, se presentan unas conclusiones breves.

La teoría del contrato social, entendida como el pacto originario que permite el tránsito del estado de naturaleza al de la civilidad, describe un momento fundador en el que los hombres, libres e iguales, acuerdan someterse a la ley y al gobernante a cambio de seguridad y paz. Esta teoría, ya sea en su versión inicial en Hobbes o en las modificaciones introducidas por Locke y Rousseau, es, en términos de Carole Pateman, “la historia política más famosa e influyente de los tiempos modernos” (1995, p. 9).

De esta majestuosa ficción conjetural, que a fuerza de repetirse parece darse por sentada, surge el metarrelato del estado moderno y la democracia. Este metarrelato justifica el gobierno civil, la ciudadanía, y el tránsito de la monarquía absoluta a la monarquía parlamentaria para, eventualmente, llegar a la república.

Es importante recordar que el contrato social se ubica en un momento fundacional sin tiempo ni espacio concreto, identificando un estado anterior al actual, aunque no siempre igual. Este estado puede ser el del caos y la guerra en Hobbes, el de una igual libertad pero con el latente riesgo de dominación de unos hombres sobre otros, lo que genera el “estado de guerra” en Locke (2003, p. 46), o, yendo más

allá, el de hombres bondadosos, felices, libres e iguales, sin familias y autosuficientes, en la versión republicana de Rousseau.

Desde la perspectiva liberal, esta situación previa, el estado de naturaleza y la naturaleza humana de quienes lo habitan, debe ser abandonada porque implica riesgos que el pacto puede evitar. Este pacto promete una vida civilizada, resguardada en el orden del derecho y en la autoridad de un gobernante legitimado por los contratantes.

Este gobernante puede ser un poder absoluto y arbitrario, como en el caso de Hobbes, que provee seguridad a cambio de la entrega de libertades; o puede ser un poder limitado, como en la versión de Locke, donde “cuando los hombres deciden unirse en sociedad, renuncian a una gran parte de la libertad que tenían antes al poder legislativo y al ejecutivo que les eran propios en el estado de naturaleza (...) si cada uno renuncia a su poder particular, lo hace mediante un acuerdo con otros hombres, formando una comunidad, un cuerpo político en el que la mayoría tiene derecho a actuar y decidir en nombre de todos mediante leyes a las cuales se someterá” (Locke, 2003, p. 23).

Desde la perspectiva republicana, que rechaza el pesimismo antropológico liberal, el estado de naturaleza es intrínsecamente bueno. Los hombres son libres e iguales, y el tránsito al contrato social no debe sacrificar estas condiciones. Por esta razón, el contrato roussonianiano se basa en la voluntad general, que dicta la obediencia a las leyes en libertad, siempre en aras del bien común.

En el *Leviatán* de Hobbes, el monstruo marino bíblico “simboliza la construcción del orden y la paz” frente a *Behemoth*, “que representa la guerra civil confesional”, o lo que es lo mismo, el conflicto más cruento posible (Herrero, 2012, p. 7). Este conflicto inevitablemente conlleva, según las célebres palabras del autor, que “la vida del hombre sea solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1988, p. 65).

El advenimiento del contractualismo también implicó la creación de un nuevo andamiaje jurídico-político, acompañado de un léxico específico para la nueva era de la democracia. Conceptos como ciudadano, nación, voluntad general, poder constituyente, poder constituido, soberanía nacional, soberanía popular, constitución, derechos, sociedad civil e individuo vinieron a configurar un código lingüístico e institucional abstracto, inmaterial y racional. Este código, dos siglos después, sigue siendo una invariable moneda de cambio en el derecho y en las ciencias políticas contemporáneas.

El contrato social se compone de, al menos, tres conceptos clave: i) libertad contractual, concedida a hombres propietarios, libres e

iguales; ii) consentimiento; y iii) sujeción al pacto con el deber de cumplimiento.

El relato liberal consagra expresamente un pacto entre hombres libres, con la importante excepción de Hobbes, en cuya versión del estado de naturaleza habitan tanto hombres como mujeres, y existen relaciones sexuales sin contrato matrimonial ni pretensión de permanencia. En el estado de naturaleza hobbesiano las mujeres ofrecen protección y exigen obediencia a sus hijos, generando así un poder político de sujeción sobre ellos. Para Hobbes, la conquista y el contrato son idénticos; por ende, los hombres someten a las mujeres, pero no forman familias con ellas, sino un contrato de servidumbre sin responsabilidades conyugales. Sin embargo, en relación con los hijos, solo puede existir un amo: la madre. En palabras de Hobbes, “cada mujer que cría a un hijo se convierte en madre y amo” (Hobbes, citado por Pateman, 1995, p. 65). Al nacer, el infante queda bajo el poder de la madre, quien decide si lo abandona o lo cría. Si opta por criarlo, la condición es que, cuando crezca y alcance la capacidad plena, no se convierta en su enemigo; es decir, el niño debe pactar obedecerla. En la guerra de todos contra todos hobbesiana, las familias se configuran por mera dominación y son transitorias.

Sin embargo, el único contrato social en el que las mujeres, en su rol de madres, obtienen poder político es en Hobbes, cuando tras el pacto se establece el contrato matrimonial, con sus obligaciones de permanencia masculina a cambio de la sujeción femenina. Para los otros teóricos del contractualismo, el pacto surge de la exclusión explícita de mujeres, esclavos, niños, e incluso de otros hombres: los pobres. Ante esta exclusión, el constitucionalismo contemporáneo reaccionó estableciendo una equivalencia directa entre hombres y ciudadanos con derechos políticos. Aunque este cambio cubre las fisuras del discurso con un manto políticamente correcto, la estructura política subyacente permanece intacta.

El contractualismo y la ficción del Estado están intrínsecamente ligados al surgimiento de la máquina, preludio de la industrialización capitalista y su separación de la naturaleza. Para Hobbes, los hombres actúan como máquinas, puesto que, por encima de todo, son egoístas y autónomos. Esta concepción del individuo, visto como una entidad separada que se une a otros para formar la sociedad, impregna su obra con el enfoque científico característico de las primeras etapas de la ciencia moderna y del método científico. Es la era de Galileo y Descartes (Trigg, 1999, p. 77). En palabras de Monserrat Herrero: “la máquina estatal, la persona ficticia, existe no sólo en presente, sino

sobre todo simbólicamente como provisor de futuro, y en ese sentido, es completamente ficcional. La persona ficticia tiene un carácter jurídico-simbólico. Más allá de ese carácter no es más que la suma de los individuos” (Herrero 2012, p.35).

EL CONTRATO SOCIAL Y EL CONTRATO SEXUAL SEGÚN CAROLE PATEMAN

La narrativa del contrato social, vista bajo el prisma del feminismo radical en la obra paradigmática de Carole Pateman de 1988, revela un segundo pacto, escondido pero presente, que desde la esfera privada refuerza al pacto oficial del contrato social en la esfera pública. Así, el contrato social se valida mediante lo que Pateman denomina “el contrato sexual”.

De este modo, el contrato originario tiene dos caras: una social y la otra sexual. Ambas comparten como denominador común la libertad y la voluntad para contratar.

En la primera cara, se trata de un pacto entre hombres libres e iguales, quienes, al derrocar al padre (el monarca), se abrazan fraternalmente en su renuncia al autoritarismo. Luego, se reparten entre ellos, de manera igualitaria, el poder de influir mediante su voto en la elección del gobernante (Scott, 1996).

En la segunda cara, mediante el contrato matrimonial, que ahora es libre -amor romántico - (a diferencia de los matrimonios arreglados, o por conveniencia, en la Edad Media), se organiza la familia en parejas. Un hombre y una mujer se escogen mutuamente para consentir en formar una familia, donde a cada hombre se le otorga el derecho de gobernar y acceder sexualmente a una mujer. Esto permite que emerja el patriarcado del consentimiento, donde el amor se convierte en uno de los pilares de la dominación masculina (Jónasdóttir, 2002, p. 43).

En resumen, como señala Joan Scott, el contrato originario establece la regla de “a cada hombre un voto y un derecho sexual masculino a acceder a la mujer.” Mientras que en el ámbito público cada hombre es uno más, con un poder similar al de los demás, en el ámbito privado se le otorga el mando de un reino, de acuerdo con la ley del patriarcado moderno.

Pateman demuestra que la teoría del contrato social actúa como un puente de tránsito entre un patriarcado feudal, caracterizado por una única autoridad que somete a todos, y un patriarcado fraternal moderno. En este último, los hermanos, tras derrocar al padre, reproducen su autoridad compartida en lo público, pero la mantienen

exclusiva en lo privado, lo que da lugar a la distinción entre la esfera pública y la privada.

En este sentido, Pateman distingue tres tipos de patriarcado: tradicional, clásico y moderno. El patriarcado tradicional toma a la familia y la incuestionada autoridad del padre como modelo y metáfora de todas las relaciones de poder y autoridad. En la Inglaterra del siglo XVII, la obediencia de los sujetos al Estado se enseñaba utilizando esta analogía, en la que la sociedad emergía a partir de la familia patriarcal o de la reunión de múltiples familias. Este discurso, conocido como el “argumento genético”, fue derrotado por Locke en sus largas discusiones con Filmer (Pateman, 1995, p. 36).

Filmer, a su vez, dio origen a la variante clásica del patriarcado, el cual subraya que el poder patriarcal y el político no eran solo análogos, como señalaba el patriarcado tradicional, sino incluso “idénticos”. En la versión de Filmer, el padre goza del poder absoluto de la *patria potestas* del derecho romano, que le otorga poder de vida y muerte sobre sus hijos. Esta situación se replica en la política mediante la justificación del poder divino y absoluto de los reyes, cuyo origen es la autoridad concedida por Dios a Adán, primer padre de la humanidad, y transmitida de generación en generación a sus herederos.

Para Locke, por el contrario, suponer una sujeción original al primer “patriarca” implica admitir que los hombres no nacieron libres y que, en virtud del carácter sucesorio del poder patriarcal, tampoco podrán serlo nunca, estableciendo así una subordinación “natural” a ese poder absoluto y arbitrario. De suerte que los hijos nacían bajo la sujeción del padre y, a su vez, bajo sujeción política.

Finalmente, tras la derrota del patriarcado clásico, surge el patriarcado moderno, descrito por Pateman como fraternal, contractual y estructurador de la sociedad civil capitalista. En este nuevo sistema, cada hombre-hermano, producto de la alianza y ahora revestido de la condición de individuo, promete obediencia y sujeción a las leyes que él mismo ha contribuido a crear en lo público, cediendo parte de sus libertades por el bien común. Sin embargo, también disfruta de la libertad de una vida en equidad.

Mientras tanto, en el espacio privado, este mismo hombre se establece como la autoridad indiscutible de estirpe monárquica frente al cuerpo de su mujer y prole. Es decir, se establece un pacto de sujeción y dominación sexual mediante el contrato matrimonial. A las mujeres se les niega la entrada al pacto, ya que no son reconocidas como individuos, lo que genera una profunda ruptura entre lo público y lo privado y plantea grandes interrogantes sobre las condiciones bajo las

cuales podrán ingresar en el futuro. Esto puede suceder ya sea adoptando la neutralidad en su proximidad a lo masculino, o enfatizando su condición de madres. De aquí surgen los discursos del feminismo de la igualdad o de la diferencia, como señala Catherine MacKinnon, quien afirma que “la neutralidad de género es simplemente el estándar masculino” (MacKinnon, 2014, p. 60).

La distinción entre lo público y lo privado traerá consigo otra consecuencia: el costo que deben pagar las mujeres que intentan ingresar al espacio vedado de lo público. En este ámbito, los hombres reclaman derechos similares a los que ya poseen en lo privado, como el de acceder sexualmente a sus colegas a través de la violencia y el acoso. Esto refuerza las dinámicas de poder que perpetúan la subordinación de las mujeres, incluso en los espacios que se presumen más equitativos.

LA EVOCACIÓN DEL NACIMIENTO DESDE LO FEMENINO O LO MASCULINO EN LA DICOTOMÍA ENTRE LA CREACIÓN NATURAL Y LA CREACIÓN ARTIFICIAL O CULTURAL

Para explicar la connotación de la fraternidad, Pateman se adentra en el núcleo de la tradición republicana, criticando uno de los aspectos más importantes de este pensamiento político. Es importante recordar que esta tradición, el republicanismo, pone el énfasis en las virtudes cívicas, promoviendo un ciudadano comprometido con lo público, los valores y el bien común. Esta perspectiva se complementa con la concepción de la libertad como no dominación, en contraste con la libertad como no interferencia, típica del pensamiento liberal.

Es necesario aclarar un error común en las aulas y los medios: la tradición política republicana no tendría ningún vínculo con las formaciones partidistas republicanas de Estados Unidos o Francia, lo que induce a confundir el republicanismo con el nacionalismo o el chauvinismo.

Como bien recordó el gran republicano Antoni Domènech, de la triada del eslogan revolucionario robesperriano –libertad, igualdad y fraternidad–, será esta última la más eclipsada en la filosofía política contemporánea. Esto se debe a que el heredero actual del republicanismo es el socialismo, que tras la industrialización entendió que su lucha ya no consistía en la creación de una vida civil fundada en la apropiación privada de las bases de existencia, sino, como dijo Marx, en un “sistema republicano de asociación de productores libres e iguales”. Es decir, en un sistema de apropiación en común, libre e igualitaria, de las bases materiales de existencia de los individuos.

Autores como Marx, Engels y aun Bakunin, considera Domènech, “nunca perdieron de vista la conexión de este ideal socialista con el viejo ideal republicano–democrático fraternal. El republicanismo se hizo definitivamente invisible, se eclipsó, como tradición histórica, cuando los socialistas que vinieron después fueron olvidando en sus formulaciones doctrinales y en su agitación política cotidiana dicha conexión” (Domènech, 2005). Así, la fraternidad, y por ende un eje central de la tradición republicana, se alejaron de la expresión política contemporánea.

Pateman argumentará que el ideal de la fraternidad, lejos de promover la filia o la amistad cívica entre todos, en realidad establece un vínculo de solidaridad basado en la exclusión y la opresión de los hombres hacia las mujeres a través de la dominación sexual. Además, señalará que las historias conjeturales sobre el desarrollo de la familia patriarcal o de la sociedad civil, que incluyen a los contractualistas, así como a psicólogos (Freud, Lacán), antropólogos (Lévi-strauss, Malinowski) e historiadores, se presentan como relatos acerca del origen de la sociedad humana o la civilización.

Para analizar dichas teorías conjeturales, Pateman traerá a colación la obra de Freud *Tótem y tabú*, la cual, al igual que otras, fue rechazada por el feminismo al considerar que sus ideas sobre las mujeres, basadas en: i) la envidia del pene y ii) el enorme peso y responsabilidad que Freud descarga en la madre sobre la crianza de sus hijos, y no en el padre, propiciaban, por un lado, serios prejuicios hacia las mujeres, tratándolas como seres incompletos y jerárquicamente inferiores; y, por otro lado, con el encapsulamiento en el rol de madre, la sociedad tiende a alinearlas y a anticipar su culpabilización si se alejan de dicho rol.

No obstante, la mayor resistencia feminista vendrá de la lucha contra la violencia sexual en la infancia, cuya interpretación por parte del psicoanálisis freudiano había sido negada. En efecto, según la denominada “teoría del fantasma”, Freud aseguraba que las mujeres que en su adultez sufrían de sensaciones de vacío y depresión, debido a confusos recuerdos de un contacto sexual con el padre en la infancia, obedecían a una fantasía femenina de un deseo sexual reprimido hacia sus padres, negando así el reconocimiento del trauma causado por la violencia sexual, como el incesto, perpetrado por los padres y otros familiares. Florence Rush liderará la causa para revelar que la teoría del fantasma en realidad obedecía a la “conspiración del silencio sobre el incesto y el abuso sexual”, de la cual Freud sería parte (Fassin y Rechtman, 2011, pp. 124-126).

Pese a todo ello, con la relectura de Freud por Juliet Mitchell en su obra *Psicoanálisis y feminismo* (1976), se abrirá una pequeña puerta en los debates contemporáneos del feminismo, en la que el relato de la sociedad primitiva resurgirá con algunas precisiones. Mitchell aclara que la envidia no es del pene, sino del *falo*, como símbolo de la autoridad dentro de las familias, reservado al padre, en el que tanto la madre como las hijas aceptan que su rol será otro: el de la reproducción o perpetuación de la familia.

En esta narrativa, encontramos a un padre primitivo cuyo poder residía en el monopolio del placer mediante el acceso ilimitado a todas las mujeres de la “horda primaria”, para lo cual expulsaba a sus hijos. Estos, los hombres jóvenes, heridos en su masculinidad por la prohibición de la sexualidad, matan al padre “devorándolo” para obtener lo que se les había negado. Una vez libres del autoritarismo paterno, sienten culpa y deciden no replicar el modelo derrocado, optando por iniciar una nueva sociedad, más equitativa. Para ello, pactan la prohibición del incesto, evitando que madres y hermanas queden bajo su dominio y se encuentren disponibles para otros hombres mediante el complejo de Edipo, la exogamia y obligándose a sí mismos a buscar desconocidas. De aquí surge el tabú del incesto y se introduce la organización mediante instituciones sociales y religiosas. Este es el inicio de las leyes sociales y la moralidad, pero también del mito patriarcal (Mitchell, 1976, p. 408).

Freud tiende a considerar que esta singular historia es real y que las consecuencias del pecado original pasan a través de las generaciones, haciéndose patentes en cada vida individual, cuando luchamos por sustituir nuestros deseos infantiles por una perspectiva más madura (Trigg, 1999, p. 225).

Ahora bien, para Carole Pateman, de la evidencia biológica de la maternidad y la certidumbre que dicha situación genera, se produce la inevitable consecuencia de que la maternidad es un hecho natural y social, mientras que la paternidad es un enigma indescifrable (hecho también reconocido por Hobbes). Las técnicas para dar cierta seguridad a la ya de por sí incierta paternidad a lo largo de la historia van desde el aprisionamiento de las mujeres, su vigilancia, los cinturones de castidad y la insistencia en la fidelidad. Esta incertidumbre se agrava por el largo periodo de gestación de los humanos, que produce un hiato de nueve meses y la desconexión del recién nacido con la relación sexual. Por lo tanto, la paternidad tiene que ser descubierta o inventada. Para Pateman, la paternidad es meramente un hecho social, un invento humano. En efecto, para algunas autoras como

Mary O'Brien, la vida política patriarcal es el resultado de la necesidad del hombre de sobrellevar la incertidumbre que rodea la paternidad. En otras palabras, parafraseando a Freud, los hombres sufren una neurosis producto de la duda eterna de si los hijos que está criando son, o no, en realidad suyos. Justamente la alienación de los hombres en el proceso del embarazo y el nacimiento es lo que los ha llevado a crear la teoría de la organización política.

De modo que, para que los varones como padres se apropien de sus hijos, es preciso elaborar mecanismos institucionales, incluyendo el matrimonio, la separación entre las esferas privada y pública, y el Estado, dándole significado al poder creador, no natural sino cultural, desde la convención contractual, la voluntad y la certeza. La paternidad se convierte en una fuerza política creativa. De manera que la maternidad significa dar a luz y cuidar, mientras que la paternidad significa *engendrar como rol primario, esencial y creativo*.

En el patriarcado tradicional y clásico, las mujeres ya habían sido relegadas de la vida política en virtud del alumbramiento político del padre. No obstante, el patriarcado moderno derrocará al padre, y su poder creativo y procreativo será compartido por igual entre los varones, de modo que todos los varones, y no solo los padres, pueden generar vida y derecho político, transformando el significado de la creatividad política, que ya no pertenece a la paternidad, sino a la masculinidad. Así, el patriarcado clásico es reemplazado por las relaciones contractuales civiles, centradas en el individuo que da soporte al capitalismo, mediante dos contratos: el personalizado en la esfera doméstica, en el que prima la dominación, y el impersonal en el mundo capitalista público, donde prima la camaradería.

Así las cosas, la concepción contractual del matrimonio presupone la idea del individuo como propietario, en la que se pacta que el hombre acceda legítimamente al cuerpo y la sexualidad de la mujer; es decir, un contrato de uso sexual a cambio de seguridad económica y protección física para ella y su prole.

Por su parte, en lo público, los hermanos consolidan el vínculo fraternal mediante un contrato que lo ordena y equilibra, otorgándole una expresión social legítima. Según Pateman, los individuos civiles forman una fraternidad porque, como varones, comparten el interés común de respaldar el contrato original que legitima su derecho masculino. Este contrato les permite obtener beneficios psicológicos, sexuales y materiales derivados de la sujeción de las mujeres. La distribución asimétrica del amor, en la que los hombres lo reciben de manera más explícita y en mayor medida por parte de las mujeres en

la vida privada, refuerza su reconocimiento y autoridad en lo público (Alborch 2002, p. 43). Así, el amor romántico genera un plus de beneficio en la psiquis masculina, al propiciar una mayor autoestima para su desempeño público.

Domènech, desde una perspectiva histórica y republicana, refuta esta lectura de la fraternidad, recordando la lucha de clases, el surgimiento del proletariado y la dominación del patrono. Para ello, distingue dos instituciones romanas recuperadas por los códigos napoleónicos: la *loi de famille* y la *loi politique*. Mediante la primera, el *oikos* o *domus*, el padre de familia actúa como *potestas* en el interior de la familia. Por la segunda, mediante el sufragio, contribuye a la construcción de las leyes del Estado. Durante el *Ancien Régime*, tanto hombres como mujeres del tercer estado estaban atados a la vida privada, al servicio del amo mediante el feudalismo. No obstante, la *loi civile*, en su concepción republicana tradicional, no sostiene la esclavitud, ya que excluye a una parte de la humanidad de dicha sociedad civil.

Durante la Revolución Francesa hubo una ventana de oportunidad para modificar estas leyes y permitir que las mujeres ingresaran a la *loi politique*, en consonancia con su decisiva intervención en los designios de la revolución. Sin embargo, esto no ocurrió, especialmente tras el fracaso de la república jacobina y el advenimiento del imperio napoleónico. Fueron los varones quienes, sin poseer nada, pasaron mediante otra ficción jurídica a ser «propietarios libres», con la capacidad jurídica para entregar su mano de obra -en igual libertad- a las manos del patrono. Esta libertad para contratar, de realizar actos y negocios jurídicos y de emplear su fuerza laboral al servicio de un patrón, tiene como contrapartida la libertad de empresa, económica e industrial del empleador, quien actúa como amo, señor y dueño, es decir, como monarca sobre los trabajadores. Estos, al no contar con condiciones de existencia independiente, son sometidos al abuso del trabajo asalariado, considerado por la tradición republicana como una forma de esclavitud (Domènech 2019, p. 119).

De este modo, lejos de acceder a la sociedad civil mediante el trabajo, los obreros, jornaleros, campesinos, aprendices, pequeños artesanos y mercaderes dependientes, entre muchos otros, pasaron al dominio privado del patrono. El tránsito de la servidumbre al proletariado (etimológicamente proveniente del *proletarii* de la antigua Roma, es decir, aquellos que no tenían otra cosa que ofrecer sino su fuerza de trabajo y la de su prole), no se realiza desde la camaradería, sino desde la competencia con otros compañeros de desgracia

a la hora de aceptar un precio por su fuerza de trabajo, obligados a aceptar jornadas inclementes en condiciones de insalubridad, bajo las órdenes de superiores jerárquicos, dueños de las fábricas, que con una reveladora metáfora militar —capitanes de industria— perpetúan la sujeción al patrón (Domènech 2019, p. 119).

Así, mediante el tránsito del sirviente al trabajador, la clase obrera desposeída es arrojada directamente a las fauces de la Revolución Industrial. Algo que Domènech enfatiza es que este aparente paso a la vida pública se realiza a través de un contrato laboral con una empresa o propiedad privada, que evoca la *loi de famille*, en la que el trabajador debe sumisión, obediencia y respeto al empleador, tal como su mujer se los debe en el ámbito privado.

Así, mientras que los obreros son sometidos al patrón, las mujeres lo son tanto al patrón como al marido. Tal como lo exponen las elocuentes palabras de Hubertine Auclert en 1879:

O las mujeres son las iguales de los obreros y de los burgueses, o los burgueses son, como ellos mismos afirman, los superiores de los obreros y las mujeres. Sabed ciudadanos, que no podéis sino basaros en la igualdad de todos los seres para exigir fundadamente vuestro acceso a la libertad. Si no asentáis vuestras reivindicaciones sobre la justicia y el derecho natural, si vosotros, proletarios, queréis conservar también privilegios, los privilegios de sexo, yo os pregunto: ¿qué autoridad teneis para protestar contra los privilegios de clase?... La mujer es, como el hombre, un ser libre y autónomo... Estos atentados a la libertad de la mujer hacen de ella, al tiempo que la sierva, la eterna menor, la mendiga que vive a expensas del hombre. Nuestra dignidad nos hace protestar contra esta situación humillante (Citada por Domènech 2019, p. 128).

Recordemos que los hombres empobrecidos fueron excluidos del contrato social, al igual que los esclavos, y aunque el metarrelato histórico los agrupa bajo el mismo manto, lo cierto es que la división del trabajo hace que dicha fraternidad masculina sea, en el ámbito laboral, una simple metáfora de la clara dominación de unos pocos sobre las mayorías desposeídas, según esquemas patriarcales heredados de la vida social preindustrial.

Con la incorporación de las mujeres al trabajo industrial y asalariado, los primeros varones proletarios sintieron que perdían el monopolio de la dominación doméstica que les otorgaba el derecho de familia napoleónico. Las esposas e hijos, que antes eran exclusivamente sus subordinados, empezaron a ser también controlados por los patronos en las fábricas, talleres y minas. La necesidad de complementar los bajos ingresos familiares con el trabajo de mujeres e hijos fue vista por estos hombres como una dolorosa violación de

su autonomía e independencia, percibiendo esta situación como la entrega de «aquello propio» que más amaban al control de los patronos, algo que se interpretaba como un renovado derecho de pernada. Como consecuencia, el primer sindicalismo se opuso vehementemente a la incorporación de la mujer al mercado laboral, siendo ciego o miope ante los problemas de doble dominación que sufrían las mujeres proletarizadas. Este deseo de preservar a las mujeres e hijos bajo su *potestas*, hizo que el primer sindicalismo fuera un “enemigo acérrimo de la incorporación de la mujer al mercado de trabajo (y a la sociedad civil, y a la vida política), y ciego o miope para los infortunios de la doble dominación a que andaban sujetas las mujeres proletarizadas” (Domènech 2019, p. 127).

Las precisiones que nos entrega el republicanismo renovado sobre el contrato social nos ubican en un momento histórico crucial, que podría haber permitido una nueva repartición de roles por género en el surgimiento del capitalismo, pero que lejos de lograr la equidad, perpetuó la opresión de las mujeres y los niños. Tras el primer pacto social, el segundo es económico. En este último, las masas empobrecidas de hombres entregan su fuerza, tiempo, energías, su vida al empleador, pero se resisten a entregar lo que *más aman*: su poder de dominación sexual en el ámbito familiar sobre las mujeres e hijos. El denominador común de este binomio contractual es el sometimiento sexual de las mujeres.

En resumen, las diferencias entre Pateman y Domènech son que el pacto patriarcal que devela la primera es visto como un monolito de unidad masculina, mientras que el segundo plantea una fragmentación masculina entre dueños de capital y trabajadores. Esto conlleva a una extensión de la vida privada y sus reglas al mundo laboral, al que acceden los hombres desposeídos, impidiendo que las mujeres e hijos salgan de su yugo patriarcal. Además, mientras que para Pateman la distinción entre público y privado opera de forma rotunda, para Domènech en realidad el trabajador empobrecido no entra a la esfera de lo público, sino a una extensión de lo privado en el ámbito de la empresa. Esto ralentiza sus posibilidades de acceder al sufragio universal, con la fuerte reintroducción del voto censitario reservado para los pudientes y alfabetas, con las contrarreformas post napoleónicas y la restauración borbónica.

Así, la fraternidad masculina posee muchas más aristas que una simple lealtad masculina. Los trabajadores son de cierta manera feminizados en la empresa, al encontrarse, mediante el contrato laboral, sujetos a las leyes de otro patriarca-patrón, que imita la vida privada

de jerarquía y dominio del padre estricto, quien exige obediencia, subordinación y agradecimiento. Por su parte, las mujeres continúan bajo el yugo del marido en todos los frentes: económico, político, social y sexual. Además, en caso de acceder al mercado laboral, ya sea por pobreza, viudez o soltería, quedan bajo el dominio del patrón, sin derechos políticos para modificar el pacto que se les impone.

Este deseo de mantener a las mujeres e hijos bajo su *potestas* hizo que el primer sindicalismo fuera un “enemigo acérrimo de la incorporación de la mujer al mercado de trabajo (y a la sociedad civil y a la vida política), además de ser ciego o miope ante los infortunios de la doble dominación a la que estaban sujetas las mujeres proletarizadas” (Domènech, 2019, p. 127).

Las precisiones del republicanismo renovado sobre el contrato social nos sitúan en un momento histórico crucial que podría haber permitido una nueva distribución de roles de género con el surgimiento del capitalismo. Sin embargo, lejos de lograr la equidad, perpetuó la opresión sobre mujeres y niños. Tras el primer pacto social, el segundo es de naturaleza económica. En este último, las masas empobrecidas de hombres entregan su fuerza, tiempo, energías y vida al empleador, pero se resisten a ceder lo que *más aman*: su poder de dominación sexual en el ámbito familiar sobre mujeres e hijos. El denominador común de este binomio contractual es el sometimiento sexual de las mujeres.

En resumen, las diferencias entre Pateman y Domènech radican en que el pacto patriarcal que Pateman describe se percibe como un monolito de unidad masculina. En contraste, Domènech plantea una fragmentación dentro de la masculinidad, dividiendo a los dueños del capital y a los trabajadores. Esto lleva a una extensión de la vida privada y sus reglas hacia el mundo laboral, al cual acceden los hombres desposeídos, impidiendo que mujeres e hijos escapen de su yugo patriarcal. Además, mientras que para Pateman la distinción entre lo público y lo privado es clara y definida, para Domènech, el trabajador empobrecido no ingresa a la esfera pública sino a una extensión de lo privado en el entorno de la empresa. Esto, además, ralentiza sus posibilidades de acceder al sufragio universal debido a la reintroducción del voto censitario, reservado para los pudientes y alfabetizados, tras las contrarreformas postnapoleónicas y la restauración borbónica.

Por tanto, la fraternidad masculina tiene muchas más aristas que una simple lealtad entre hombres. Los trabajadores, de alguna manera, son feminizados dentro de la empresa, ya que, mediante el contrato laboral, están sujetos a las leyes de un patriarca-patrón que imita la estructura de jerarquía y dominio del padre estricto, quien

exige obediencia, subordinación y agradecimiento. Mientras tanto, las mujeres permanecen bajo el yugo del marido en todos los ámbitos: económico, político, social y sexual. Y en caso de acceder al mercado laboral por razones de pobreza, viudez o soltería al del patrón², a lo que se suma la ausencia de derechos políticos para modificar el pacto político que se les impone.

La verdad es que la opresión a las mujeres se busca evitar que estas se sometan también a la voluntad del empleador, ya que esto haría que los hombres perdieran su soberanía sobre ellas y el control exclusivo de sus cuerpos. Además, hay un componente psicológico y emocional: la presencia de mujeres en los lugares de trabajo revelaría la vergüenza de los obreros por su propia sumisión al empleador, o el hecho de vivir bajo el dominio de otro. Es decir, la incapacidad de vivir *sin pedir permiso*, lo cual socava su legitimidad y autoridad en el ámbito familiar.

Domènech reconoce que las leyes napoleónicas mejoraron las condiciones de las mujeres al permitir el divorcio, pero no lograron promover la igualdad de género, ni adentro de la familia ni fuera de ella.

La plena ciudadanía que prometió la democracia fraternal revolucionaria significaba la universalización de la libertad civil, la liquidación lo mismo de la *loi politique* que de la *loi de famille*, y por lo tanto, y potencialmente, el fin de todas las relaciones sociales de dependencia, también las de los patriarcas con sus *famuli*. Y lo que Hubertine Auclert está diciendo ante los congresistas –proletarios y ciudadanos– es que es normativamente inconsistente quejarse del patronazgo de los burgueses –y de las relaciones de dependencia y de ilibertad que van con ese patronazgo–, y al propio tiempo, empeñarse en ser el “patrón” de la mujer, en sujetarla y mantenerla dependiente. Eso sería a lo sumo “compadreo universal”, no universal fraternidad (Domènech 2019, 128).

En conclusión de esta primera parte del texto, aunque el feminismo dominante ha enfocado gran parte de su atención en distinguir lo público de lo privado, falla al crear un metarrelato alejado de la historia y de lo institucional. Esto lleva a perder de vista que *una empresa privada es tan “privada” como una familia* y, de igual manera, se rige por reglas patriarcales, en las que las mujeres resultan perjudicadas en

² Esto explica en gran medida por qué en el ámbito laboral las mujeres buscan el amparo de un patriarca que las proteja, les facilite el camino y las libere del acoso de otros hombres. Esto refuerza la subordinación de las mujeres a los hombres en el ámbito laboral y fomenta la persecución de aquellas que intentan ser independientes. He abordado este tema en Rodríguez (2019).

doble medida. Finalmente, como bien afirman María Julia Bertomeu y el propio Antoni Domènech:

(...) lo que importa no es esa arbitraria distinción entre “público” y “privado”, sino, por lo pronto, que un trabajo sea remunerado, y el otro, no. Importa, enseguida, que el trabajo doméstico recaiga mayoritariamente sobre las espaldas de las mujeres. E importa mucho, luego, que las mujeres trabajadoras que cargan también con un trabajo remunerado fuera del ámbito doméstico, trabajan no de cualquier forma, sino, por general, de forma asalariada en instituciones igualmente “privadas”, y bajo el poder “privado” de empresarios que no por casualidad siguen recibiendo el nombre de “patronos”: un recuerdo léxico, éste último, del hecho histórico-evolutivo crucial de que la empresa capitalista moderna nació de la disociación de los ámbitos productivo y reproductivo que, antes de la revolución industrial, estaban unidos en la institución familiar (“familia” viene de famuli: “esclavos”, “siervos”). (Bertomeu y Domènech 2007).

A continuación, abordaré otro metarrelato del pacto, esta vez realizado por una mujer y fuera de los textos fundadores políticos, a través de una de las grandes obras de la literatura: *Frankenstein*.

ALEGORÍA DE LA OBRA DE MARY SHELLEY CON *FRANKENSTEIN O EL PROMETEO MODERNO*

Frankenstein o el Prometeo moderno, la pieza de literatura romántica que el cine convirtió en horror, fue publicada en 1831 por la joven Mary Shelley, de tan solo 18 años. Es un minucioso relato de un científico que se entrega con fervor sobrehumano a investigar el origen de la vida, en el que su curiosidad lo lleva a acercarse a la muerte, y su determinación le cuesta el alma. Gracias a su conocimiento y a un trabajo “increíblemente fatigoso”, Frankenstein descubre el modo de regenerar la materia inerte, de crear vida. En la introducción a la obra, la autora señala que los editores de *Standard Novels*, al seleccionar *Frankenstein* para una de sus series, expresaron su deseo de que les proveyera “el relato del origen de la historia”.

Mary Godwin Shelley fue hija de Mary Wollstonecraft, una de las mujeres más extraordinarias de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, autora de *Vindications of the Rights of Woman*, un documento fundamental en la lucha por la igualdad en la educación en Inglaterra, donde la preparación universitaria fue privilegio de los hombres hasta el siglo XIX. Su padre fue William Godwin, filósofo y escritor inglés, autor de *Inquiry Concerning Political Justice*. Ambos padres fueron anarquistas y racionalistas: sostuvieron ideas políticas y sociales avanzadas y atacaron la institución del matrimonio, casándose solo poco después de nacer Mary para evitar que esta fuese ilegítima. Fue una

relación feliz pero breve que finalizó en tragedia. Mary Wollstonecraft murió al dar a luz a Mary Godwin, quien, al casarse con el reconocido poeta Percy Shelley, se convertiría en Mary Shelley (Russell, 1991).

De hecho, su madre, Mary Wollstonecraft, y antes de ella Poulain de Barré, fueron pioneras en la creación de una política feminista cuyo principal bastión fue la lucha por la igualdad, y su texto vindicativo es una respuesta a Rousseau, quien deseaba naturalizar a las mujeres, esencializándolas para excluirlas de la vida civil. Para el gran contractualista ginebrino, la igualdad entre géneros no es posible debido a una convención civil, sino por las leyes de la naturaleza, que han puesto a las mujeres en desventaja física frente a los hombres, y por ello mismo condenadas a la subordinación. En sus elocuentes palabras en *El Emilio*, Rousseau explica:

El mérito del varón consiste en su poder, y solo por ser fuerte agrada. Convengo en que ésta no es la ley del amor, pero es ley de la naturaleza, más antigua que el amor mismo. [...] el destino de la mujer es agradar y ser subyugada (Rousseau, citado por Miyares, 2018: 110).

El proyecto de igualdad propuesto por Rousseau sugiere una “humanidad” basada en el rechazo de la propiedad como criterio histórico que excluye la anhelada unidad entre los hombres. Este concepto se refuerza con una perspectiva biologicista que limita la idea de humanidad a los varones y construye una democracia sin mujeres.

Rousseau resuelve la contradicción afirmando que los varones son iguales porque han sabido salir de las prescripciones naturales por el bien común, mientras que las mujeres no pueden ser iguales porque siguen las indicaciones de la naturaleza; no poseen más noción de bien que el dictado por el afecto. La sexualidad de las mujeres establece su función en la sociedad: la función reproductora (De Miguel, 2019: 299).

Así, concluye Miyares, Rousseau establece la base de la argumentación naturalista para justificar la desigualdad entre los sexos. Este enfoque sirve como fundamento para legitimar, en la construcción política, la igualdad entre los hombres mientras se perpetúa la desigualdad entre los sexos. Las teorías igualitarias tanto anteriores como posteriores a Marx seguirán la línea marcada por el filósofo ginebrino: promover la igualdad en la distribución de la riqueza, pero mantener la desigualdad sexual (Miyares 2018: 111).

Por su parte Mary Wollstonecraft cuestiona el sexismo roussonianiano al preguntarse ¿Cómo es que el señor Rousseau se puede permitir decir que la mitad de la especie humana está en estado natural y que además ha de ser conservada en él? Y, en consecuencia: ¿En qué

sentido puede mantenerse un tracto naturalista dentro de la humanidad sin que la propia humanidad quede afectada como conjunto? (Wollstonecraft citada por Valcárcel 2019: 59).

A diferencia de los relatos de los contractualistas, la historia de Shelley nos introduce en un mundo donde la creación se realiza a través de la ciencia y la arrogancia de un científico que intenta reemplazar a la naturaleza. En este caso, el estudiante de ciencias naturales Víctor Frankenstein logra dar vida, pero lo hace de manera solitaria, sin consultar a nadie, asumiendo el rol del sujeto moderno. Aunque su creación posee un alma humana, con razón y sentimientos nobles, resulta imperfecta debido a la desproporción de su cuerpo y voz, lo que la convierte en un monstruo. Esta criatura, formada por partes desconectadas y restos de otros seres que alguna vez vivieron, no solo desafía las fronteras entre la vida y la muerte, sino también las de la maternidad.

Frankenstein es el padre del monstruo, pero el vínculo que lo une a su creación no es biológico ni tangible, sino ético. Después de darle vida, lo abandona y huye. A pesar de esto, el monstruo sobrevive y aprende el lenguaje escuchando desde el exterior de una casa. Busca compañía, pero cada vez que un ser humano lo ve, reacciona horrorizado y huye, dejando en claro el rechazo que enfrenta. Solo en el mundo, el monstruo exige a su creador que le dé una compañera. Sin embargo, su “padre” no solo le niega esto, sino que incluso le priva de un nombre, de una verdadera existencia. El temor a que surja una sociedad alternativa, paralela a la humana y capaz de dominarla, se esconde en lo más profundo de la supremacía humana sobre la naturaleza. Víctor Frankenstein no está dispuesto a contribuir a su propia extinción, por lo que decide proteger el pacto de solidaridad masculina, manteniendo la humanidad como la especie suprema y sin rival.

Con su fantasía gótica, Mary sugiere que el hombre, aunque es capaz de dar vida mediante artificios, no puede, en cambio, dar amor. El verdadero atrevimiento de los hombres no radica en desafiar la ciencia, sino en usurpar el poder de dar vida, un poder originalmente atribuido a las mujeres, y asumir la natalidad desde una perspectiva masculina, es decir, sin afecto, desprovisto de atención y cuidados. De esta usurpación solo puede surgir un monstruo sin identidad. Mary parece reconocerse en esta criatura, especialmente tras la muerte de dos de sus bebés, o quizás en la relación entre su nacimiento y la muerte de su madre, que hoy podríamos entender como una lamentable falla médica. Esta situación desata una trágica relación entre la vida y la muerte: la hija que, al ser engendrada, provoca la muerte de

su madre. La culpa que Mary siente por su nacimiento se asemeja a la culpa del hombre por poseer a la mujer y la libertad que le ofrece el contrato social.

Como bien lo explica Alicia Puleo, “con la revolución científica, el investigador que practica con rigor el control y el autocontrol será un nuevo modelo de excelencia viril, agregado al repertorio de los existentes” (Puleo 2011, 166).

El método científico pasa por crear una distancia emocional con el objeto de estudio, lo que se traduce en una especie de represión de sentimientos nobles como la compasión, la vergüenza o la ternura, comunmente asociados con la debilidad de carácter o el “sexo débil”. En este contexto, *la objetividad* – o la indiferencia imperturbable ante el dolor – se presenta como un rasgo de superioridad masculina. Recordemos que en el *Discurso del método* (1637) “Descartes despojaba a los animales de las almas vegetativa y sensitiva que les concedía la Filosofía Escolástica. Quedaban, así, reducidos a mera extensión carente no sólo de capacidad racional, sino también de sensibilidad y, por lo tanto, de sufrimiento” (Puleo 2011, 117).

Pero Mary también encierra otro enigma: el de la libertad en las mujeres. A pesar de haber recibido una educación privilegiada y haber sido parte de un contexto académico dominado por círculos masculinos, de los que las mujeres han sido y siguen siendo excluidas, su mente fue moldeada como la de los hombres, pero su cuerpo es femenino. El monstruo que ella crea tiene un alma humana y sentimientos nobles —viene al mundo como un ser bueno, similar al relato republicano en el que es la sociedad la que lo corrompe—, pero no se le da una oportunidad debido a que su cuerpo es evaluado según parámetros humanos y, por ello, es condenado a la máxima expresión de fealdad: la monstruosidad.

Mary también se vé monstruosa porque, aunque su mente privilegiada ha sido masculinizada, habita en un cuerpo de mujer que busca ser madre, fracasando repetidamente. Además, su creación artificial, su obra, no logra penetrar en los grandes relatos del contrato social, que están reservados para los grandes hombres. En este sentido, Mary fracasa como mujer en la creación a partir de la naturaleza, pero tampoco es aceptada en el ámbito de la creación e invención masculinas, ya que no es un hombre.

Con su obra, Mary construye una profunda crítica al artificio del Estado moderno, caracterizado por una burocracia fría, distante y desprovista de humanidad. De hecho, tanto el monstruo de Mary como el del contrato social se fundamentan en el egoísmo, la ambición del

creador y el deseo de dominar lo creado, lo que lleva a la esclavitud del otro. Esto revela las verdaderas intenciones del artificio del Estado patriarcal: la explotación del débil por parte del fuerte (Ferré, 1992). En resumen, la institucionalización de la injusticia. En palabras de (Puleo; 2011: 49)

La pasión viril por la técnica sería necrofilia y ansia de dominación que se expresa en el «fenómeno Frankenstein»: obsesión por ir más allá de los límites de la Naturaleza y crear cyborgs. La industria armamentística es analizada como fenómeno de compensación por la incapacidad del varón de dar a luz.

Quisiera cerrar este texto con dos datos estimulantes, fascinantes y perturbadores:

i) La misma noche en que Mary Shelley escribió *Frankenstein*, Polidori, un joven médico, escribió *El Vampiro*, creando el arquetipo del Drácula romántico: un noble, perverso, disoluto, seductor y exitoso que chupa la vida de otros, y que al parecer era una alegoría de Lord Byron, el gran poeta inglés y prototipo del poeta maldito. Estas dos grandes obras surgieron en las noches de tormenta del 16 al 19 de junio de 1816, en una de las residencias de Byron en Suiza. La narración de Polidori fue publicada el 1 de abril de 1819 como una historia de Byron, quien, sin piedad, usurpó toda la sangre creativa de Polidori. Este último se suicidó el 24 de agosto de 1821, sin llegar a disfrutar de su éxito literario. Tres años después de su muerte, también fallecería Lord Byron en 1824, debido a una enfermedad común, mientras luchaba con los griegos contra los turcos³.

ii) Percy Shelley escribió el drama lírico *Prometeo Desencadenado*, publicado en 1820, *Frankenstein* lleva por subtítulo *El moderno Prometeo*. Carole Pateman (1995) en su obra *El contrato sexual*, incluye en las citas de apertura un párrafo de este poema que dice

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

CONCLUSIONES

A lo largo de este escrito, se ha profundizado en las bases teóricas del contrato social a partir de los textos clásicos de la ciencia política y el

³ La ridícula muerte de Lord Byron en: https://www.lespanol.com/cultura/historia/20200114/ridicula-muerte-lord-byron-romantico-liberar-griegos/459454423_0.html

surgimiento del Estado moderno. Desde la crítica feminista liberal de Joan Scott y Carole Pateman, se expone un segundo contrato sexual en el que los hombres pactan fraternalmente obediencia al Estado en la república, mientras las mujeres son subyugadas sexualmente en el ámbito familiar, lo que da origen a la distinción entre las esferas pública y privada.

Por otra parte, se analiza la relectura republicana de Antoni Domènech, quien, desde una perspectiva histórica, revela que la división del trabajo y la explotación de los hombres empobrecidos extendieron las reglas de dominación de la vida privada a la empresa privada, lo que ralentizó el acceso a la esfera pública y la capacidad de influir en ella, especialmente para los hombres pobres y, aún más, para los racializados. En cualquier caso, desde ambas perspectivas, queda claro que las mujeres permanecen sometidas a una doble monarquía, tanto por el marido como por el patrón, en una prolongada extensión del patriarcado familiar al laboral.

En la segunda parte, analizamos otro metarrelato, esta vez desde la literatura, sobre el origen de la historia a través de la fascinante vida y obra de Mary Shelley. Sus experiencias familiares hacen de *Frankenstein* una obra que protesta contra la naturalización de las mujeres, tal como lo hizo previamente su madre, Mary Wollstonecraft, y critica la pretensión de creación artificial y desalmada de la ciencia, que se autoatribuye como una expresión de la masculinidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alborch, C. (2002). *Malas*. Madrid: Santillana Ediciones.
- Amaya, A. (2016). La relevancia de la Fraternidad. En S. Ortiz (Coord.), *Las formas de la fraternidad* (pp. 21-38). México D.F.: Ediciones Coyoacán.
- Bertomeu, M. J., & Domènech, A. (2007, 1 de julio). Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico. *Revista Sinpermiso*. Recuperado de <https://www.sinpermiso.info/textos/pblico-y-privado-republicanismo-y-feminismo-acadmico> [Consultado el 10 de mayo de 2024].
- De Miguel, A. (2019). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia.
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal.
- Domènech, A. (2005, 7 de julio). Entrevista en Sinpermiso. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/entrevista-politica-a-antoni-domnech> [Consultado el 7 de mayo de 2024].
- Ferré, R. (1992, septiembre). Frankenstein: una versión política del mito de la maternidad. *Revista Debate Feminista*. México.

- Fassin, D., & Rechtman, R. (2011). *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris: Champs essais.
- Herrero, M. (2012). *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el caso de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Hobbes, T. (1988). *The Leviathan*. New York: Prometheus Books.
- Jonasdóttir, A. (1993). *El poder del amor: ¿le importa el sexo a la democracia?*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia.
- Locke, J. (2003). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (C. Mellizo, Trad., Prólogo y Notas). Madrid: Filosofía alianza editorial.
- MacKinnon, C. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Mitchell, J. (1976). *Psicoanálisis y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Miyares, A. (2018). *Democracia Feminista*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Editorial Anthropos en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rodríguez, M. L. (2019, octubre). Fraternidad y luchas feministas contra el acoso sexual en la Universidad Nacional de Colombia. *Revista Nómadas*, 51. Bogotá: Universidad Central.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Du contrat social*. France: Gallimard.
- Russell, E. (1991). *Frankenstein o el prometeu modern. Introducció de la versió catalana*. Barcelona: Edicions de l'Eixample.
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: PUEG. Recuperado de <https://www.smujerescoahuila.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/scott.pdf>
- Trigg, R. (2001). *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*. Madrid: Filosofía Alianza Editorial.
- Valcárcel, A. (2019). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia.