

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

---

MÁSTER EN  
ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA  
Trabajo de Investigación

LA ILUSTRACIÓN DE LA DIFERENCIA

María JOU GARCÍA  
TUTOR: Prof. Dr. Pablo López Álvarez

Madrid, febrero de 2018



# ÍNDICE

---

AGRADECIMIENTOS.....	i
<hr/>	
1. Introducción.....	1
<hr/>	
2. Antigüedad.....	6
<hr/>	
3. Renacimiento.....	12
<hr/>	
4. Modernidad (I).....	20
<hr/>	
5. Modernidad (II).....	28
<hr/>	
6. A modo de conclusión: apuntes en torno al feminismo de la igualdad contemporáneo...	38
<hr/>	
BIBLIOGRAFÍA.....	41
<hr/>	
ANEXO: RECENSIÓN.....	44
<hr/>	



## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero dar las gracias al profesor Pablo López Álvarez por su generosidad conmigo durante todo el periodo de mis estudios de Grado y de Máster. Fue en el marco de sus asignaturas donde pude explorar las lecturas que fueron el germen de esta investigación, para la cual han sido determinantes muchos de los desarrollos teóricos que expuso en sus clases. Si este trabajo se ha podido llevar a término es gracias a lo que he aprendido con él y a su constante disposición a ayudar.

A Elena Castro Córdoba, Íñigo Pérez Irigoyen, Irene Muñoz Vita, Iciar López Yllera, Daniel García Corral, Antón Sánchez Testas, Isa Luengo, Pablo Muyo, Ada de Blas, Paloma Coucheiro y demás miembros del Grupo de Identidad y Género de la Facultad de Filosofía de la UCM, pues fue en el diálogo con ellos, durante las entrañables reuniones que tuvimos entre 2014 y 2015, donde por primera vez pude poner a prueba y corregir muchas de las ideas aquí desarrolladas.

Y a los profesores María José Callejo Hernanz y Carlos Fernández Liria, por leer y comentar conmigo distintas partes de este trabajo en diferentes fases de su redacción, y por mostrarse siempre dispuestos, en este y en cualquier otro tema, a hacer las veces de interlocutores, tan amables como rigurosos. Cada conversación con ellos es una ocasión muy alegre para seguir aprendiendo.



## 1. Introducción

El presente trabajo comienza con una declaración de intenciones deliberadamente ambigua. En efecto, sabemos que “ilustración” —al menos en el contexto en el que este escrito va a ser recibido— nunca resuena solamente como sinónimo del sustantivo del verbo “mostrar”. Tampoco deja de hacerlo, claro, y uno de los objetivos de este trabajo es el de hacerse cargo de cierto problema relacionado con tal significación: en concreto, pretendemos ofrecer un esbozo de los modelos o paradigmas a la luz de los cuales se ha *mostrado* —en un sentido amplio de la palabra, que abarca por igual imágenes y discursos— la diferencia hombre-mujer —que es a la que alude el título de este trabajo— en diversos momentos históricos, siendo precisamente una de las cuestiones a dilucidar la de qué se ha entendido por “hombre” y “mujer” en cada uno de ellos. Así pues, el primer ejercicio que habremos de llevar a cabo es de carácter histórico-conceptual, aunque, como veremos enseguida, tanto el particular modo de investigación histórica del que se precisa para cumplir de una manera *crítica* con el objetivo marcado, como la particular obra-guía de la que nos serviremos con dicho fin, requieren de una explicación previa que justifique su pertinencia.

Esa otra significación que trata de recoger el ambiguo título, y que tiene que ver con el segundo objetivo de este trabajo, es la que alude a la *Ilustración* con mayúscula. A fin de poder decir algo más acerca de este objetivo es necesario que adelantemos desde ya una de las principales tesis que pretendemos defender —y para ganarnos el derecho a lo cual es ineludible, por supuesto, que previamente realicemos el ejercicio histórico-conceptual recién indicado—: *el sexo, entendido como fundamento biológico de la diferencia hombre-mujer, sólo cobra sentido como tal a partir de un determinado momento histórico, a saber, el ilustrado siglo XVIII*. La segunda tarea que queremos llevar a cabo es, justamente, la de examinar los discursos en torno a la mencionada diferencia que se fraguaron entonces. Desde la corriente del feminismo de la igualdad, heredera del espíritu de la Ilustración en un determinado sentido, se distingue entre aquellos discursos del XVIII que hoy consideraríamos “anti-feministas” y aquéllos que, por el contrario, consideraríamos “feministas”: los primeros, se afirma, son los que caerían presos de los prejuicios acerca de la diferencia sexual, mientras que los segundos son los que, sobreponiéndose a tales prejuicios, conseguirían llevar a cumplimiento las genuinas consecuencias de los principios

ilustrados. Pues bien, el objetivo de nuestra segunda tarea es el de problematizar los supuestos que subyacen a esta afirmación: de un lado, la presunta incoherencia de los discursos ilustrados anti-feministas; de otro lado, la presunta superación, por parte de los discursos ilustrados feministas, de los prejuicios denunciados. Lo que perseguimos a través de este ejercicio es, finalmente, poder llegar a problematizar —o al menos dejar esbozadas las líneas en las que pensamos que cabe llegar a problematizar— ciertos supuestos generales del feminismo de la igualdad. No porque pretendamos, frente a éste, reivindicar un feminismo de la diferencia, sino porque, aun pensando dentro del feminismo de la igualdad —o precisamente porque consideramos que no hay lugar mejor desde el que se pueda pensar cuando de lo que se trata es de orientarse en el feminismo—, estimamos necesario llevar a cabo una auto-crítica que permita poner de relieve los restos de “diferencia” que permanecen en la que sin duda es una de sus herramientas conceptuales clave: la distinción sexo-género.

Creemos que la bibliografía en la que vamos a apoyarnos de cara a realizar este segundo objetivo se justifica por sí sola: textos de los propios ilustrados —tanto de los anti-feministas como de los feministas—, así como escritos representativos del feminismo de la igualdad contemporáneo. Sin embargo, ya lo advertíamos al comienzo, nos parece conveniente extendernos un poco más en explicar la elección de la que será nuestra referencia principal a la hora de llevar a cabo el primero de los objetivos, pues esta elección no tiene por qué resultar tan evidente —de hecho, cabría decir, el que no lo resulte es, en este caso, un buen síntoma—. La obra que va a servirnos de guía en nuestro esbozo de la aludida historia es *La construcción del sexo*, de Thomas Laqueur<sup>1</sup>. Como se reconoce en la introducción a una obra colectiva que Laqueur edita junto a Catherine Gallagher, publicada tan solo unos años antes de *La construcción del sexo* (y en la que el autor contribuye con un artículo que anticipa ya las que serán las líneas generales de éste), no cabe duda de que el referente más inmediato del tipo de estudio que constituye el libro de Laqueur se encuentra en las investigaciones históricas programadas e iniciadas por Foucault, y muy especialmente

---

<sup>1</sup> LAQUEUR, T. (1990): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press. Existe traducción al español: LAQUEUR, T. (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. Eugenio Portela, Madrid, Cátedra. En este trabajo vamos a emplear de manera preferente la versión española (si no advertimos de lo contrario, la paginación referida será la de ésta), aunque en momentos puntuales en los que la traducción nos genere alguna duda acudiremos a la versión original en inglés.

en *La voluntad de saber*<sup>2</sup>, donde se reclama al cuerpo en sus múltiples dimensiones como un objeto de máximo interés para la práctica historiográfica —aunque esto no quiere decir, claro está, que se suscriba en bloque todo lo propuesto por Foucault—<sup>3</sup>. En todo caso, se señala también, conviene recordar que Foucault «es sólo uno de los más visibles de entre el gran número de investigadores pertenecientes a múltiples disciplinas» que en los últimos tiempos han apuntado hacia dicho interés:

Sólo recientemente los estudiosos han descubierto que el cuerpo humano mismo tiene una historia. No sólo ha sido percibido, interpretado y representado de maneras diferentes en diferentes épocas, sino que también ha sido vivido de modo distinto, traído al ser en culturas materiales en absoluto parecidas, sujeto a múltiples tecnologías y medios de control, e incorporado en diferentes ritmos de producción y consumo, placer y dolor. [...] [Los trabajos que aquí presentamos] pertenecen a un nuevo empeño historiográfico que deriva en parte del cruce de caminos entre las investigaciones históricas y las antropológicas, en parte del cada vez más profundo interés de los historiadores sociales por la cultura, en parte de la tematización del cuerpo en la filosofía contemporánea (especialmente en la fenomenología), y en parte del énfasis en el género, la sexualidad y la historia de las mujeres que un gran número de estudiosas feministas han exportado a todas las disciplinas<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> La edición de la misma que hemos consultado durante nuestra investigación es la siguiente: FOUCAULT, M. (2009): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guñazú, Madrid, Siglo XXI. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, a cuyo cargo corre dicha edición, dejan constancia en su “Ensayo introductorio” del «fuerte influjo de Foucault» que puede apreciarse en la obra de Laqueur, a quien incluyen en una lista de «historiadores y sociólogos» que, a su parecer, «realizaron las investigaciones más sólidas, las que, sin ser “ortodoxas” ni responder a una especie de “vulgata foucaultiana”, prolongaron con mayor rigor el proyecto intelectual del pensador francés». *Ibid.*, p. xli. También tendremos la oportunidad de incidir en los puntos de conexión entre la obra de Laqueur y el prefacio que Foucault escribió para presentar el diario de *Herculine Barbin, llamada Alexina B* (cf. Foucault, 2007).

<sup>3</sup> GALLAGHER, C. y LAQUEUR, T. (eds.) (1987): *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press. Para la referencia a Foucault, cf., en la “Introducción”, p. vii. El artículo de Laqueur, “Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology”, puede encontrarse en las pp. 1-41. Este volumen colectivo, como se indica en la página de créditos, fue publicado originalmente bajo la forma de número monográfico de la revista *Representations* (1986, n.º 14). En *La construcción del sexo*, Laqueur alude a sus compañeros de *Representations* como la comunidad intelectual que hizo las veces de “laboratorio” de los planteamientos que conforman su libro (cf. *op. cit.*, p. 12). Puede apreciarse hasta qué punto esto es cierto cuando entre los nombres del volumen colectivo nos encontramos con Alain Corbin y Londa Schiebinger, cuyas obras apuntalan y complementan perfectamente a la de Laqueur. Cf. la admirable *Historia del cuerpo* en tres volúmenes (Corbin *et. al.*, 2005 y 2006), y muy particularmente, en el primer volumen, el capítulo de Corbin “El encuentro de los cuerpos” (la referencia expresa a Laqueur puede encontrarse en las pp. 142-145). Cf. asimismo el libro *¿Tiene sexo la mente?* (Schiebinger, 2004), publicado originalmente tan solo unos meses antes de que saliera a la luz el de Laqueur, pero del que no obstante éste ya tenía noticia (de lo cual deja constancia en distintos momentos de su obra). La complementariedad de los planteamientos de Laqueur y Schiebinger puede apreciarse de un modo especialmente claro en el volumen 94 (n.º 2) de la revista *Isis*, donde se recoge un debate en el que ambos contestan a las críticas de Michael Stolberg (Laqueur, 2003 y Schiebinger, 2003).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. vii. La traducción es nuestra. Este reconocimiento del papel que desempeñó la fenomenología es un gesto que merece ser celebrado. Rara vez se olvida mencionar la importancia de la sociología y la antropología (como si, por sí solas, éstas siempre hubieran traído consigo una oportuna revisión de los empeños teóricos), obviando casi siempre que el ambiente filosófico de la primera mitad del siglo XX hizo tanto como estas ciencias por preparar el suelo sobre el que creció el nuevo modo de hacer historia en general y el interés por el cuerpo como posible objeto de estudio en particular. Piénsese sólo en la amplísima proyección que tuvo un escrito como *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, así como en la importancia de la obra de Merleau-Ponty en la conformación del pensamiento francés de la segunda mitad del XX. Por supuesto, la fenomenología de la que estas obras son representativas también se nutría, a su vez, del ambiente de interés generalizado por los saberes marcadamente históricos, pero la flecha causal no fue tan unidireccional como en ocasiones se pretende.

Que el cuerpo se haya convertido en un objeto de gran interés para la práctica historiográfica es por sí solo un hito que merece ser destacado. Pero en este punto siempre es necesario introducir una precisión, a fin de neutralizar en la medida de lo posible un problema inherente al lenguaje, lenguaje que por otro lado no podemos decidir no usar. Parafraseando una fórmula del propio Foucault, cabe decir que ese nuevo empeño historiográfico, si de verdad es nuevo no sólo por lo que respecta a su objeto sino también a su modo, no puede ya pretender narrar sin más las aventuras y desventuras de “*el cuerpo*”, como si se tratase de un personaje intemporal al que le han sucedido distintas cosas a lo largo de la historia (y del que podría entonces decirse sencillamente, en efecto, que unas veces ha estado “reprimido” y otras “liberado”<sup>5</sup>). Antes bien, de lo que se trata es de acercarse a los documentos históricos con una mirada atenta a aquello que pueda poner de relieve un modo de experimentar el objeto en cuestión distinto del que para nosotros viene de suyo, y que por tanto problematice la presunta unidad en el tiempo de ese objeto. Precisamente en esto, pensamos, se cifra el carácter *crítico* de un ejercicio historiográfico, pues solamente en la distancia —por mínima que ésta pueda ser— que abre ese tipo de mirada puede ponderarse, *sin que la decisión ya esté tomada de antemano*, lo que de efectivamente continuo o discontinuo tiene el objeto que en cada caso se estudia.

Es justo este planteamiento el que Laqueur hace suyo, aplicándolo en concreto a ese personaje que es “*el sexo*” para una mentalidad moderna, como lo es todavía la nuestra. Así, su propuesta es la de, a partir del examen de ciertos documentos representativos de distintos momentos históricos, tratar de poner de relieve el contraste entre ese modo moderno de comprender el sexo y un modo radicalmente distinto, que el autor considera que dominó en Occidente desde la Antigüedad hasta el Renacimiento (e incluso, aunque resulte paradójico,

---

<sup>5</sup> Cf. el capítulo de Roy Porter, “Historia del cuerpo”, en BURKE, P. (ed.) (2013): *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, p. 258 (el título original de la obra, publicada por primera vez en 1991 por la editorial Polity Press, es *New Perspectives on Historical Writing*). Aunque Porter no lo menciona aquí de manera expresa, la referencia a Foucault resulta evidente. El autor también considera y discute la posición de Laqueur en el subapartado “Sexo, género y cuerpo”, pp. 276-280. Por lo demás, el libro entero en el que se inscribe el escrito de Porter es realmente útil para captar qué es lo que hace nuevo a ese modo de hacer historia al que estamos aludiendo, así como para acercarse al contexto más general en el que surge el mismo. Merece una mención especial la “Obertura” que firma Peter Burke, donde el autor define las características de esta nueva historia siguiendo una *vía negativa*, dado que, como señala, dicha corriente «recibe su unidad sólo de aquello a lo que se opone». Burke divide esta vía negativa de definición en seis notas de la historia tradicional a las que se opone la nueva: 1) Que el objeto de estudio esencial sea la actividad del Estado, o a lo sumo de otras instituciones de envergadura semejante (como la Iglesia). 2) Que se privilegie la narración de acontecimientos frente al análisis de estructuras. 3) Que se ofrezca una panorámica “desde arriba”, esto es, centrada en las grandes hazañas de los grandes hombres. 4) Que se tenga a los documentos oficiales por puertas privilegiadas de acceso al pasado. 5) Que se expongan los sucesos atendiendo a un modelo voluntarista de explicación. 6) Que lo que se escribe se presente como *el relato*, validado por el ojo de Dios. Cf. *op. cit.*, pp. 13-19.

durante los primeros años de la Modernidad)<sup>6</sup>. En este trabajo vamos a guiarnos principalmente tanto por el esquema temporal como por la selección de voces representativas que propone Laqueur (aunque, por supuesto, nos serviremos de otras fuentes, entre las que cabe destacar a la historiadora Londa Schiebinger). Ahora bien, dado que el espacio del que disponemos es mucho más limitado, y dado también que la intención de nuestro escrito no se reduce a realizar este ejercicio historiográfico, vamos a seguir una estrategia de exposición que dé prioridad a aquellos elementos relevantes para la discusión que plantearemos cuando nos ocupemos del segundo objetivo arriba indicado. Nuestra intención no es, en todo caso, la de realizar una investigación exhaustiva sobre la historia del sexo, sino la de presentar con cierto nivel de detalle las líneas maestras de una vía de trabajo sobre la diferencia hombre-mujer que, pensamos, puede resultar muy provechosa — en la medida en la que los vincula— tanto para el ámbito de la historiografía como para el de los estudios feministas.

---

<sup>6</sup> Por supuesto, somos conscientes de que la lectura que propone Laqueur —que en el siguiente apartado comenzaremos a exponer ya en unos términos menos abstractos— ha recibido, a su vez, críticas. En el anexo a este trabajo, con ocasión de la reseña del libro de Helen King *The One-Sex Body on Trial* —un libro dedicado expresamente a denunciar las faltas que, según la autora, son imputables a la propuesta de Laqueur— hacemos un repaso de las más importantes, incidiendo finalmente en por qué pensamos que el valor de dicha propuesta se mantiene intacto. *Cf. infra*, p. 44.

## 2. Antigüedad

En un intento de traducir a sus categorías filosóficas los preceptos y teorías de uso corriente acerca de la generación, Aristóteles afirmaba: «Siempre la hembra proporciona la materia y el macho lo que da la forma. Afirmamos, pues, que cada uno tiene esa facultad, y *ser hembra o macho consiste en eso*. (...) El cuerpo proviene de la hembra, y el alma del macho»<sup>7</sup>. Que ser macho o hembra se defina ante todo porque en el proceso generativo uno aporta el alma y la otra el cuerpo resulta ya una sugerencia bastante extraña para el lector contemporáneo, pero la extrañeza no hace sino crecer cuando la relación de ese ser macho con ese ser hembra —o más bien a la inversa— se plantea en los siguientes términos:

La mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza. Pues bien, igual que en los intestinos por falta de cocción se produce diarrea, así en los vasos sanguíneos se producen, entre otras hemorragias, las de las menstruaciones<sup>8</sup>.

La narrativa de Aristóteles no resulta especialmente clara y distinta, pero, con una buena dosis de paciencia y de capacidad retentiva, quien lee hoy la *Reproducción de los animales* puede ir reconstruyendo —aunque en este caso ello todavía diste mucho de comprender—, más o menos linealmente, su relato acerca de los fluidos de la generación: la procedencia de la sangre menstrual —la sustancia que la mujer presta pasivamente a la generación— y del esperma —la que aporta activamente el hombre— es la misma —los alimentos ingeridos—, con la única diferencia de que el hombre, debido a su mayor calor, es capaz de conseguir que la sangre, mediante un proceso de cocción, alcance un estadio más perfecto. El cuajo es a la leche lo que el esperma es a la sangre menstrual, dice Aristóteles para arrojar luz, donde cabe precisar que lo que parece una mera analogía en realidad es algo más, pues lo cierto es que «la naturaleza de la leche y de las reglas *es la misma*»<sup>9</sup>. Por supuesto, prosigue, todo esto «es evidente por los argumentos dados y si se examina de forma general y de acuerdo con la razón»<sup>10</sup>, pero que ello sea así no quiere decir que el

---

<sup>7</sup> ARISTÓTELES (1994), *Reproducción de los animales*, trad. Ester Sánchez, Madrid, Gredos, p. 149, 738b20. El subrayado es nuestro.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 110, 728a17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 153, 739b25. El subrayado es nuestro. Sobre esta *economía común de los fluidos*, así como sobre su origen compartido, se extiende Laqueur en el subapartado “Sangre, leche, grasa y esperma”. Cf. *op. cit.*, pp. 73-88.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 114, 729a24.

proceso inductivo de investigación sea prescindible: los datos obtenidos a través de la observación —e incluso disección— de muy diversos seres vivos muestran que las cosas *son así*; o como sentencia Aristóteles, «los hechos prueban lo dicho»<sup>11</sup>.

Para el antiguo era un lugar común que los hombres y las mujeres *están hechos de una sola y misma pasta*, y ello lo más literalmente que podemos imaginar. No sólo el esperma y la sangre menstrual, sino en general todas las sustancias constituyentes del cuerpo formaban parte de un *continuum* en el que las diferencias se formulaban en términos de *grado*: se asumía que era la presencia de mayor o menor calor lo que daba lugar a esas diferencias. En este continuo, no obstante, regía un orden jerárquico bien determinado: a mayor grado de calor, mayor perfección. Así, el hombre es más caliente que la mujer, y es por eso por lo que es más perfecto. Ahora bien, la flecha causal debe trazarse propiamente, en el único sentido que para un antiguo podía resultar comprensible: no es que el hombre por ser hombre sea más caliente, es que es hombre *porque es más caliente*, y sólo por ello es también más perfecto. Porque es más caliente, el hombre emite esperma; y, a la inversa, puede decirse que el esperma es *signo* de que quien lo emite es un hombre. Lo mismo sucede cuando se trata de la mujer, aunque en este caso hay que introducir una importante precisión: la mujer es mujer, ante todo, no porque sea fría, sino porque no es caliente; esto es, la mujer es mujer, ante todo, no por lo que *es*, sino por lo que *no es*. Así, como leíamos más arriba, la sustancia que aporta a la generación es de la misma naturaleza que la del hombre, solamente que la suya no ha alcanzado el grado de cocción óptimo. La diferencia entre hombre y mujer, en definitiva, no es la que mediaría entre dos naturalezas distintas, sino entre una naturaleza que ha alcanzado el acto y esa misma naturaleza que se ha quedado en potencia. O dicho con otras palabras: la mujer es, sí, pero en tanto que *variación imperfecta del hombre*.

En el siglo II, sirviéndose de una imagen ya esbozada por Aristóteles, Galeno expresó con una fórmula especialmente ilustrativa lo que durante varios siglos había sido una evidencia —e iba a seguir siéndolo durante muchos más—. Hasta ahora hemos hablado de fluidos, pero en la carne regía el mismo orden. Así, afirmaba el médico, podría decirse que los órganos de la reproducción femeninos son a los masculinos lo que los ojos del topo

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 246, 766b28.

son a los ojos del resto de animales<sup>12</sup>. Para hacernos cargo de todo lo que supone esta afirmación, atendamos un momento al texto de Aristóteles del que Galeno saca esta imagen:

Todos los otros géneros de los animales, a excepción de los testáceos y si acaso algún animal imperfecto, tienen ojos, y los vivíparos todos a excepción del topo. Incluso éste se podría suponer que en términos relativos los tiene pero que en términos absolutos no. Y es que, efectivamente, en términos absolutos ni ve ni tiene ojos observables a la vista, pero, si se le arranca la piel, se comprueba que tiene tanto el emplazamiento de la vista como el negro de los ojos en el sitio y lugar que por ley natural ocupan los ojos en el exterior, como si se estropearan en el momento de su nacimiento y al adherirse a ellos la piel.<sup>13</sup>

Siguiendo este símil con los ojos del topo, para Galeno, *por ley natural*, el lugar que corresponde a los órganos sexuales es precisamente aquél en el que se encuentran los órganos masculinos. Los órganos femeninos, nuevamente, no son sino una versión estropeada de aquéllos. Pero estropeada en un sentido muy particular: no sólo la pasta de la que están hechos es la misma, *también la estructura es idéntica*, únicamente que, por lo que respecta a su *posición*, en vez de encontrarse hacia afuera se encuentran hacia adentro:

Piensa primero, por favor, [en los órganos genitales] del hombre, doblados hacia adentro y extendidos entre el recto y la vejiga. Si se hiciera esto, el escroto ocuparía necesariamente el lugar del útero, con los testículos en su parte exterior, uno a cada lado. (...) Piensa también, por favor, en que el útero se girara hacia fuera y saliera al exterior. En ese caso, ¿no estarían necesariamente los testículos [ovarios] en su cavidad interior? ¿No los envolvería como un escroto? Y el cuello [o sea, el cuello del útero y la vagina], antes oculto en el interior del perineo y luego colgante, ¿no se habría convertido en el miembro viril?<sup>14</sup>.

Los corchetes añadidos por Laqueur nos ayudan a no dar por perdida la comprensión de lo que Galeno quería decir, aunque si nos olvidamos de que es un estudioso del siglo XX el que los ha puesto ahí corremos el peligro de caer en una doble malcomprensión. Debe tenerse presente, por un lado, que para un antiguo el texto resultaba inteligible sin necesidad de *aclarar* nada; y, por otro lado, que palabras como “ovarios” o “vagina”, las cuales permiten dar un estatuto propio a los órganos femeninos, sencillamente no empezaron a

---

<sup>12</sup> Cf. *La construcción del sexo*, p. 62.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES (1990), *Historia de los animales*, Madrid, Akal, p. 67, 491b.

<sup>14</sup> Reproducimos la cita de Galeno tal y como ésta es recogida en *La construcción del sexo*, p. 56.

usarse de manera sistemática hasta finales del siglo XVII<sup>15</sup>. Que los testículos que se mencionaban fueran los del hombre o los de la mujer era algo que el contexto daba a entender —y, en todo caso, esa necesidad de saber *de quién eran realmente* es algo que corre más bien de nuestra cuenta—. Lo mismo puede decirse por lo que respecta a esa cavidad que hoy llamamos vagina, lo que para el antiguo hubiera sido incomprensible no sólo por el nombre sino por la definición misma. Ya Aristóteles empleaba el término *kaulos* para referirse indistintamente al *tubo* de la mujer o del hombre, un tubo que en ambos casos se definía como una formación constituida por mucha carne y cartílago, y que sólo se diferenciaba, ciertamente, por un detalle: «ellas poseen un tubo [*Kaulos*] como el pene del varón, pero en el interior del cuerpo»<sup>16</sup>.

Uno podría sostener que lo único que todo esto significa es que los antiguos, con alguna suerte de termómetro, tomaron la temperatura a hombres y mujeres, y posteriormente anotaron que, en efecto, el hombre tendía a marcar unos grados más que la mujer; o que en esas disecciones que Aristóteles aseguraba haber realizado se comprobó, más o menos rudimentariamente, que la composición de los tejidos de los que estaban hechos los órganos masculinos y los femeninos era la misma. Así, las formulaciones a las que hemos atendido serían una mezcla de la retórica de la época, la inevitable ingenuidad del investigador antiguo y las limitaciones de sus métodos, aunque pese a ello podrían considerarse afirmaciones científicas —en el mismo sentido que hoy damos a esa palabra— en un estado incipiente.

Desde luego, ni Aristóteles ni Galeno hubieran comprendido que se le negase el estatuto de ciencia a sus investigaciones. Pero eso no quiere decir que lo que ambos asumían estar haciendo en sus obras pueda asimilarse a lo que hoy entendemos por ciencia. Para empezar, el *calor* no era algo que se originase en el cuerpo, sino, ante todo, un *principio cosmológico*, del que los cuerpos considerados calientes no eran más que una representación<sup>17</sup>. Cuando se hablaba de descender a los cuerpos, pues, no pretendía insinuarse la profundización en el *fundamento* científico de nada, sino que efectivamente se *descendía* a un nivel cualitativamente inferior, el cual hacía las veces de ilustración de un orden superior de verdades. Lo mismo sucedía en el caso de la diferencia hombre-mujer.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 274-275. Cf. *infra*, p. 22, n. 43.

<sup>16</sup> *Historia de los animales*, 637a22. Seguimos la traducción que propone Laqueur en *op. cit.*, p. 69.

<sup>17</sup> Cf. Laqueur, *op. cit.*, p. 60. Cf. también Schiebinger (2003), p. 310 y, sobre todo, (2004), p. 236 y ss.

Las investigaciones acerca de los órganos reproductivos no tenían por objetivo dar con aquello que hacía hombre al hombre y mujer a la mujer, pues lo que informaba de tales asuntos era la teoría cósmica de la generación (recordemos: ante todo, aquél es el que aporta el alma y aquélla la que presta el cuerpo), que para cualquiera resultaba *evidente*; antes bien, dichas investigaciones daban cuenta de que, en efecto, algunos cuerpos mostraban *signos* de masculinidad y otros de feminidad, esto es, de masculinidad degradada.

Es todo lo que llevamos señalado lo que, en su libro de 1990, conduce a Laqueur a hablar de un *modelo de una sola carne* o *un solo sexo* para referirse al paradigma a la luz del cual se comprendió la diferencia hombre-mujer durante toda la Antigüedad —y, como veremos, no sólo durante ésta—. Dicho con sus palabras, este modelo es el propio de...

...un mundo en el que al menos dos géneros corresponden a un solo sexo, en el que los límites entre hombres y mujeres son de grado y no de clase, y en el que los órganos de la reproducción no son sino un signo entre muchos del lugar del cuerpo en un orden cósmico y cultural que trasciende a la biología<sup>18</sup>.

Por supuesto, el antiguo no estaba al día de la distinción que hoy hacemos entre “sexo” y “género”, pero la forma en la que se expresa Laqueur está justificada: la única manera en la que podemos hacernos mínimamente cargo del modo en el que se entendía entonces la diferencia hombre-mujer es tratar de imaginar que lo que para nosotros son preceptos socio-culturales para el antiguo eran leyes naturales inamovibles, esto es, algo que se hallaba en el nivel explicativo en el que hoy, *mutatis mutandis*, se hallan los considerados hechos físicos o biológicos. Y —lo que quizás sea más difícil de concebir— viceversa: lo que para nosotros son datos científicos, para el antiguo eran representaciones más o menos inestables de las aludidas leyes. Leyes que, por cierto, no solamente hacían referencia al proceso generativo, sino que abarcaban cualquier ámbito imaginable de la vida social; o mejor dicho: conectaban el proceso generativo con el resto de ordenamientos socialmente relevantes, dando lugar a una vasta red de verdades interdependientes (así, por ejemplo, Aristóteles empleaba el término *kurios* para referirse a la fuerza generativa del esperma, término que al mismo tiempo significaba el poder racional del ciudadano y su derecho a gobernar —para referirse al fluido femenino, claro, utilizaba *akuros*<sup>19</sup>—). No cabe duda de que aquí es imposible aclarar sin, en

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 108.

cierto modo, deformat, pero la afirmación de Laqueur mantiene pese a ello su carácter orientativo: en el modelo antiguo, la diferencia hombre-mujer era, ante todo, lo que hoy denominaríamos más bien una diferencia «sociológica y no ontológica»<sup>20</sup> (aunque, no se olvide, donde eso “sociológico” tenía entonces una consistencia tal como la que tiene para nosotros lo ontológico).

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 28

### 3. Renacimiento<sup>21</sup>

Siempre acecha la tentación de afirmar que los antiguos decían lo que decían acerca del cuerpo en general, y del sexo en particular, porque aún no habían desarrollado una genuina ciencia que les permitiera indagar con rigor en tales cuestiones: si hubieran podido *ver lo que realmente había ahí*, no hubieran dudado en modificar su supersticioso paradigma. Esta tentación se ve atizada por una idea más o menos extendida, a cuya consolidación contribuyen la mayoría de los estudios históricos acerca de la anatomía: de algún modo, la ausencia de disecciones a lo largo de la Edad Media —cualesquiera sean las causas que en cada estudio se le atribuyen a esta ausencia— acaba siendo tomada como algo característico del entero mundo pre-renacentista, de manera que nunca es descabellado concluir que, hablando con propiedad, la investigación empírica del interior de los cuerpos es patrimonio de la revolución científica que tuvo lugar en los siglos XV y XVI.

En materia de órganos sexuales, donde la acción se desarrolla tanto —o más— en el interior como en el exterior, no hace falta insistir demasiado en la importancia que tiene la práctica de la disección cuando de lo que se trata es de *ver* cómo son las cosas. En esta línea argumentaba Vesalio, el así considerado padre de la anatomía moderna. Oponiéndose expresamente al proceder medieval, donde la palabra escrita de los clásicos —y de manera especial Galeno— tomaba el protagonismo (literalmente, pues las escasas disecciones que se practicaban se hacían con el libro en la mano), Vesalio reivindicó la observación directa como única fuente legítima de verdad, convirtiendo en rutina las disecciones a la vista de un gran número de alumnos: el cuerpo abierto no tenía nada que esconder. De este modo, haciendo pie en Vesalio —e invocando el relato histórico habitual— podría reaccionarse a los escritos de Aristóteles y Galeno anteriormente citados afirmando que una cosa es *decir* acerca del sexo y otra muy distinta es *verlo*. Que dichos autores escribieran lo que

---

<sup>21</sup> La ausencia de un apartado dedicado a la Edad Media tiene su justificación. Lo relevante para el razonamiento que pretendemos desarrollar en este trabajo es dirimir si en el Renacimiento y aún incluso en los comienzos de la Modernidad pervivió o no el modelo de un solo sexo, de modo que el paso por el momento histórico de la Edad Media es, en este sentido, prescindible. Esto implica asumir, ciertamente, que el modelo de un solo sexo también imperó durante dicho momento (pues, si no fuese así, sí que sería relevante detenernos en él). A fin de que el lector pueda decidir por sí mismo sobre esta cuestión, le remitimos al admirable estudio de CADDEN, J. (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture*, Cambridge University Press. Aunque reconoce la presencia de un *modelo unisexo* durante la Edad Media, la propia Cadden muestra sus reservas acerca de la exclusividad de este modelo —que es lo que defiende, por su parte, Laqueur— y sugiere que se dieron simultáneamente otros no reductibles a él. Sin embargo, pensamos que el material que ofrece su obra, lejos de conducir inevitablemente a esa conclusión, puede ser leído también bajo la óptica laqueuriana.

escribieron no implica que lo viesan. Bien podían querer sencillamente, aprovechando su autoridad, embaucar por medio de discursos a fin de que las jerarquías que defendían aparecieran como legítimas; desviar la atención desde lo que era visible a una mera ficción, que sostenida en el tiempo llegó a *parecer* verdad.

No es éste el lugar en el que corresponde discutir hasta qué punto es cierto que las disecciones sean patrimonio exclusivo de la época renacentista. Si documentos tales como el desaparecido tratado aristotélico acerca de las *Disecciones*<sup>22</sup> trastocan o no dicha asunción es una cuestión en absoluto menor. Pero abordarla no sólo nos desviaría de nuestro objeto de investigación, sino que también nos impediría incidir en el que creemos que debe ser el punto central de la argumentación. Pues el hecho es que el relato histórico habitual coincide con las declaraciones de los propios científicos renacentistas, quienes se consideraban a sí mismos los promotores de una revolución sin precedentes: con ellos daba comienzo *la era de la mirada*<sup>23</sup>. Lejos de pretender negar esto, lo que nos parece de mayor interés es lo siguiente: comprobar hasta qué punto la autoproclamada nueva era trajo consigo o no un nuevo modelo de comprensión de la diferencia hombre-mujer.

Decíamos antes que podría reaccionarse a lo afirmado por Aristóteles y Galeno argumentando que, en el fondo, ellos no veían lo que decían, y que esto último, por tanto, no

---

<sup>22</sup> Aparte de las frecuentes referencias a la práctica de la disección que encontramos en sus obras de biología conservadas, el propio Aristóteles alude en varias ocasiones a las *Disecciones*, un escrito en el que debían de abundar los diagramas y las ilustraciones anatómicas —entre otras, las relativas a «la disposición interna de los sexos»— y cuyo conocimiento presupone a los destinatarios de este tipo de obras. Cf., en la edición a cargo de Ester Sánchez de la *Reproducción de los animales*, p. 23 de la introducción y p. 75, n. 59. En cualquier caso es cierto que, atendiendo a lo afirmado por el propio Aristóteles, probablemente esas disecciones se practicaran de manera fundamental en animales no humanos, lo cual no implica, sin embargo, que se despreciaran las evidencias visuales: «Las partes visibles externamente están distribuidas como acabamos de decir y como hemos indicado, y son ellas principalmente las que han recibido nombre y nos son conocidas por la costumbre de verlas. Lo contrario sucede con las partes internas. En efecto, las de los hombres son las más ignoradas, de suerte que hay que estudiarlas por referencia a las partes de los otros animales cuya naturaleza es semejante a la de los humanos». (*Investigación sobre los animales*, 494b16).

<sup>23</sup> Cf., sobre esta cuestión, CUIR, R. (2009): *The Development of the Study of Anatomy from the Renaissance to Cartesianism: da Carpi, Vesalius, Estienne, Bidloo*, Nueva York, The Edwin Mellen Press, y MANDRESSI, R. (2012), *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*, México, UIA. La obra de Mandressi, discípulo de George Vigarello, es conocida por su original tesis con respecto a la ausencia de disecciones a lo largo de la Edad Media. Alejándose de quienes interpretan dicha ausencia en términos de prohibición (presunta prohibición ésta que, según Mandressi, se sostiene muy débilmente en un reducido número de documentos), el autor propone leerla como el signo de que durante todo ese periodo sencillamente no se consideró necesario practicarla. La pregunta interesante, afirma Mandressi, es más bien por qué empezaron a practicarse disecciones de forma sistemática en el siglo XVI, pregunta que el autor responde dirigiendo la atención hacia el ascenso social y epistemológico de una forma incipiente de mecanicismo, donde la capacidad de penetración en los cuerpos por parte de la mirada científica cobró un valor sin precedentes. Las aportaciones de este libro son tremendamente provechosas, pero echamos en falta aquí —como también echamos en falta en otras obras de carácter afin— una propuesta interpretativa que permita hacerse cargo de lo que sucedió en dicho siglo más allá de aquello que resulta útil para, en último término, “ajustar cuentas con Descartes” —genealógicamente—. Entre otras cosas, este tipo de insistencia tiende a obviar que, en ámbitos como el de la investigación de los órganos sexuales, la revolución científica renacentista convivió —y durante largo tiempo— con *una forma de mirar* bastante antigua.

era producto de ciencia alguna, sino el correlato de las jerarquías socio-culturales que pretendían defender. El único problema es que, si uno quiere mantener esto, debe hacerlo también por lo que respecta al así llamado padre de la anatomía moderna. Pues lo cierto es que Vesalio atendió *directamente* —es decir, sin libros de por medio— a los cuerpos para encontrar que estos mostraban, entre otras cosas, que los órganos femeninos eran como los masculinos sólo que hacia adentro. Se podía *ver* que las mujeres eran hombres invertidos.

Los tratados anatómicos repletos de grabados se consideraron entonces el medio óptimo para trasladar a estudiantes y demás interesados en conocer el cuerpo las constataciones realizadas en la mesa de disecciones. Justo ese era el propósito de Vesalio en su *Tabulae sex* (1538), donde dispuso los órganos masculinos y femeninos de

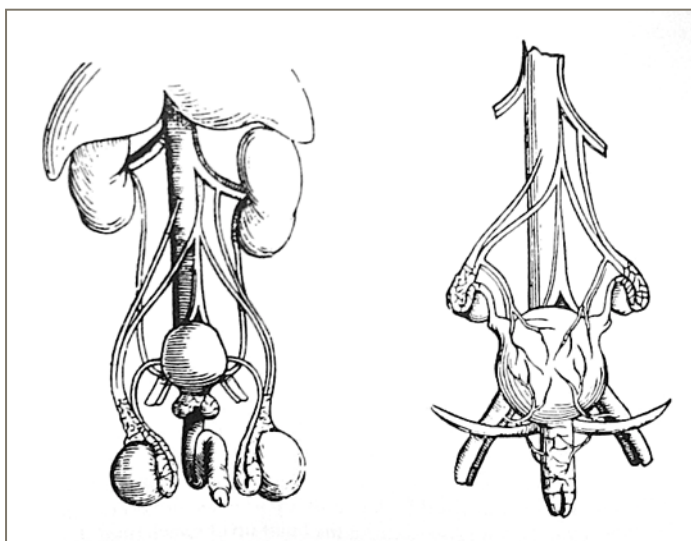


fig. 1

tal modo que el lector pudiera apreciar las correspondencias entre ambos (ver fig. 1)<sup>24</sup>. Poco



fig. 2

antes le había precedido en este empeño Berengario de Carpi, quien en su *Isagoge brevis* (1522) había llegado incluso a escenificar la indicación de dichas correspondencias: «observad cuánto se parece el cuello de la matriz al miembro viril», le hace decir en una representación dramatizada a uno de sus cuerpos diseccionados (ver fig. 2)<sup>25</sup>; después, procede a rotular las distintas partes de los órganos femeninos, para dejar aún más claro

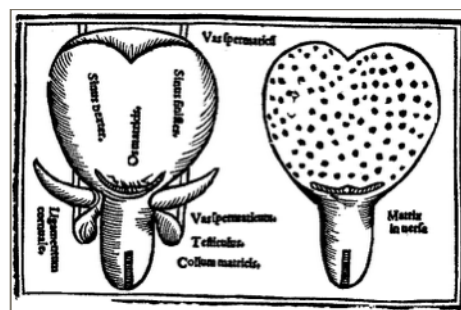


fig. 3

el paralelismo con los masculinos (ver fig. 3)<sup>26</sup>. Lo más

llamativo es que, a medida que Vesalio fue desprendiéndose de este empeño, al igual que de

<sup>24</sup> Cf. *La construcción del sexo*, p. 150.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 149.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 150.



hay que decidir por dónde se conduce el trazo. La cuestión a la que pretendemos apuntar aquí es a que el modo en el que se determina esa decisión es mucho más complejo de lo que suele asumirse. Importa lo que se ve, sin duda, pero lo que se ve está siempre ya “recortado” de antemano de una particular manera, precisamente como *eso* que se ve —en contraposición a *eso otro* o a lo que sencillamente no se ve—. Como comprobaremos más adelante, pueden producirse mutaciones en el campo de lo que se ve, pero el hecho es que estas mutaciones, al menos por lo que respecta a los órganos sexuales, no tuvieron lugar en el Renacimiento. Por algún motivo, y pese a la revolución científica en tantos aspectos, el modelo antiguo de la diferencia hombre-mujer se mantuvo: ningún descubrimiento al nivel de los cuerpos revolucionó ese modelo, pues lo que se veía ya estaba marcado por él<sup>30</sup>. Se le dio la palabra a los cuerpos abiertos, y estos *dijeron* la verdad<sup>31</sup>.

Hay otro tipo de documento de este momento histórico al que nos parece importante prestar atención: los escritos acerca del fenómeno del hermafroditismo o del cambio de sexo. Hasta ahora hemos puesto el énfasis en cómo la manera de *ver*, *representar* y *decir* los cuerpos era coherente con un determinado orden cultural de verdades. Lo siguiente que queremos hacer es intentar mostrar cómo esa manera de entender los cuerpos tenía a su vez efectos a nivel de lo que hoy podríamos llamar la política de los géneros. Con ese fin nos serviremos del mencionado tipo de documento, el cual vuelve a poner de relieve la plasticidad del sexo frente a la solidez de las categorías no sólo sociales sino *jurídicas* de “hombre” y “mujer”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> A este respecto, es interesante reparar en cómo el “descubrimiento” científico del clítoris, en el siglo XVI, fue integrado igualmente en el modelo de un solo sexo, a pesar de que su asimilación al pene hubiera tenido que desestabilizar las representaciones galénicas, pues en principio suponía afirmar que las mujeres tenían dos penes. Sobre esta cuestión, cf. *ibid.*, pp. 124-127 y pp. 166-168.

<sup>31</sup> Es cierto que hubo voces que intentaron desmontar el modelo antiguo, pero reparar en lo que decían resulta aún más desconcertante para nuestra sensibilidad moderna. Como apunta Laqueur, «la réplica de Crooke a la afirmación de que la vagina es realmente un pene es todavía más asombrosa. *Por mucho que se invierta el cuello de la matriz, nunca se conseguirá el miembro viril*, proclama. *¿Por qué? Porque de un cuerpo con una cavidad no pueden obtenerse tres cuerpos huecos y la verga consta de tres cuerpos cavernosos*, mientras que por lo ya dicho *el cuello de la matriz no tiene más que una cavidad*». *Ibid.*, pp. 163.

<sup>32</sup> No quisiéramos que esto que acabamos de decir diese pie a entender que, en momentos históricos anteriores al Renacimiento, las categorías de “hombre” y “mujer” eran sociales pero no jurídicas. Por razones de economía del espacio, hemos optado por circunscribir el tratamiento de esta cuestión a este apartado, pero sin duda también podría ser abordada muy provechosamente con ocasión de otros momentos históricos. Para un tratamiento de la misma en el marco de la Antigüedad, véase de nuevo Laqueur, *op. cit.*, pp. 103-120 (correspondientes al subcapítulo “Las exigencias de la cultura”), y en especial las pp. 105-106, en las que se expone cómo las acciones del *mollis* y de la *tribade* (en lenguaje contemporáneo, podríamos traducir aproximadamente por “hombre homosexual pasivo” y “mujer homosexual activa”), en contextos en los que el honor y el estatus estaban en juego, eran castigadas por la ley. No, por cierto, «porque violaran [una] heterosexualidad natural, sino porque representaban —literalmente personificaban— inversiones radicales e inaceptables de poder y prestigio»; sólo en este sentido —recuérdese lo dicho acerca de que las jerarquías sociales eran consideradas naturales— se calificaba a tales actos de “contra-naturales”.

Una obra generosa en esta clase de textos es la de Ambroise Paré, considerado también padre de, esta vez, la cirugía moderna. Como Vesalio, Paré —quien fue antes de nada barbero, como tantos otros cirujanos de la época— fue un ferviente defensor del trato directo con los cuerpos, de la adquisición de saber a través de la experimentación, que llegó incluso a considerar su limitado conocimiento del griego y el latín como una ventaja que le permitía librarse del peso de las autoridades clásicas (al menos hasta cierto punto, pues las obras de esas autoridades le llegaron de todos modos por la vía del francés). Esta serie de convicciones le permitieron introducir importantes novedades en el ámbito de la cirugía, muchas de las cuales estaban encaminadas a reducir los riesgos y lesiones asociados con ciertas prácticas tradicionales. Pero, de nuevo, esta superación de los modelos antiguos de conocimiento no alcanzó a todos sus ámbitos de estudio por igual. En uno de los capítulos de su popular obra *Des Monstres et Prodiges* (1575), escrita con el fin de catalogar algunas de las deformaciones más notables observadas en los seres naturales, Paré relata varios casos de mujeres que se convirtieron en hombres. Reproducimos aquí uno de ellos:

Hallándome con el séquito del rey en Vitry-le-Françoise, en Champaña, vi a cierto personaje denominado Germán Garnier —algunos lo llamaban Germán María, porque se llamaba María cuando era moza—, joven de talla mediana, fornido y de buena constitución, con barba pelirroja bastante tupida, que hasta los quince años de edad había sido tenido por mujer, ya que en él no se manifestaba marca alguna de virilidad, y se mezclaba con las mozas vestido de mujer. Pero, al alcanzar la edad indicada, hallándose en el campo persiguiendo con bastante celeridad a sus puercos que iban a entrar en un trigal, halló una zanja y quiso cruzarla; al saltarla, en el mismo instante se le desarrollan los genitales y la verga viril, al haberse roto los ligamentos que anteriormente los tenían cerrados y prietos (cosa que le ocurrió no sin dolor); y, diciendo que se le habían salido las tripas del vientre, regresó llorando a casa de su madre, que se asombró muchísimo ante el espectáculo. Se reunieron médicos y cirujanos para celebrar consulta al respecto, y decidieron que era hombre, y ya no mujer; inmediatamente después de informado el obispo, que era el difunto cardenal de Lenoncourt, por su autoridad y en acto público recibió el apelativo de hombre, y en lugar de María (pues así se llamaba antes), fue denominado Germán, y se le entregaron ropas de hombre<sup>33</sup>.

Completan el capítulo los relatos de un par de casos más, los cuales siguen la misma estructura: mujeres que en la adolescencia (en un caso no se menciona la actividad que

---

<sup>33</sup> PARÉ, A. (1987): *Monstruos y prodigios*, Madrid, Siruela, p. 41.

estaba llevando a cabo cuando sucedió; en el otro, se cuenta que el momento de la transformación tuvo lugar cuando la joven se hallaba acostada, «jugando y retozando», con una sirvienta) desarrollan órganos masculinos y pasan a ser consideradas legal y socialmente hombres, con el consiguiente cambio de nombre y prendas de vestir que ello conlleva. Paré concluye el capítulo con la siguiente explicación:

La razón por la que las mujeres pueden convertirse en hombres es que tienen dentro del cuerpo tanto como los hombres muestran al descubierto, salvo que no tienen bastante calor ni capacidad para sacar afuera lo que, debido a la frialdad de su temperamento, se mantiene como atado en el interior. Por ello, si con el tiempo la humedad de la infancia —que impedía al calor cumplir plenamente con su deber— queda exhalada en su mayor parte, y el calor se hace más robusto, áspero y activo, no es cosa increíble que éste, ayudado esencialmente por algún movimiento violento, pueda expulsar al exterior lo que estaba oculto dentro. Y, como semejante metamorfosis tiene lugar en la naturaleza por las razones y ejemplos alegados, por eso nunca encontramos en una historia auténtica que hombre alguno se haya convertido en mujer, ya que la Naturaleza tiende siempre a lo que es más perfecto, y no, por el contrario, a hacer que lo que es perfecto se vuelva imperfecto<sup>34</sup>.

Como vemos, el paradigma de un solo sexo seguía vertebrando el modo de comprensión de esta clase de fenómenos<sup>35</sup>. Porque, en efecto, tales sucesos no se desechaban sin más como meras fábulas, sino que se consideraban dignos de ser comprendidos. El modo en el que esto se llevaba a cabo vuelve a mostrarnos que, durante largo tiempo, el cuerpo fue considerado signo y no fundamento de un determinado estatus social. Profundizaremos más adelante en esta idea, pero vayámosla adelantando: ya en la Antigüedad y aún en el Renacimiento no se concebía nada parecido a un sexo biológico fundamental, *inamovible* (como todo fundamento), y es por ello por lo que en ningún caso era eso lo que se buscaba determinar. Los médicos y cirujanos del siglo XVI se reunían, examinaban el cuerpo y decidían «que era hombre, y *ya no* mujer» (cabe señalar que, como puede apreciarse en el texto, quien propiamente sentenciaba esta cuestión era alguien con autoridad en el ámbito *jurídico*). No se buscaba cuál había sido desde siempre el *verdadero sexo*, sino que se

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>35</sup> De hecho, es en la manera de comprender tales fenómenos más o menos excepcionales donde más claramente queda puesto de relieve el modelo de comprensión general de la diferencia hombre-mujer que imperaba. O dicho con otras palabras: la excepcionalidad de estos fenómenos, lejos de hacerlos desestimables, los convierte en “laboratorios” perfectos para testar los principios generales de comprensión de la aludida diferencia. De ahí el enorme interés que presenta el estudio del modo en el que fueron descritos y analizados.

determinaba cuál era el signo corporal operante, a fin de poder proceder a una correcta —desde el punto de vista jurídico-social— asignación del estatus. Como señala Laqueur:

Ser de uno u otro sexo confería al individuo ciertas consideraciones sociales, lo mismo que ser de noble cuna autorizaba a vestir armiños dentro de las leyes suntuarias que gobernaban el vestido. El atuendo, la ocupación y objetos concretos del deseo se permitían a unos y no a otros en función de que hubieran tenido el suficiente calor para forzar la salida de un órgano al exterior<sup>36</sup>.

La comparación propuesta por Laqueur no debe confundirnos. Puede afirmarse que ser o no ser noble era algo más rígido que el sexo, pues sólo había una única e inamovible cuestión digna de ser considerada y determinada desde el punto de vista de la aplicación de las leyes suntuarias: si uno había nacido o no en noble cuna. A fin de reforzar esta idea, consideremos brevemente un último caso del momento histórico que nos ocupa. Éste es el de Marie de Marcis, recogido en el *Tratado de hermafroditas* (1612) de Jacques Duval<sup>37</sup>. Marie de Marcis había sido bautizada como mujer y había crecido como tal. Ya en su juventud, se la encontró en una ocasión manteniendo relaciones con otra mujer. Marie intentó explicar que había descubierto que tenía pene, y pidió ser reconocida públicamente como hombre, pero no sirvió de nada. En lugar de ello, fue condenada a morir en la hoguera, y además, paradójicamente, por sodomía, pues sí se consideraba que tuviese un clítoris de grandes dimensiones, lo suficientemente grandes como para poder penetrar. Pero el doctor Jacques Duval evitó ese destino: frotó el órgano y, al obtener una eyaculación de espeso semen masculino, probó que, ciertamente, lo que Marie había desarrollado podía considerarse un pene y no meramente un gran clítoris.

Sin duda, un relato como éste podría ser hoy objeto de múltiples formas de análisis —incluso de “psicoanálisis”— pero, si no queremos descuidar el papel preciso que desempeñó en su momento, lo que ante todo debemos tener presente es lo siguiente: el punto en torno al cual gira la historia es la determinación de si Marie había violado o no una ley de género; la determinación, pues, de si había cometido un acto *ilegítimo*. La demostración de Duval venía a concederle el *derecho* a ocupar cierto lugar en el orden social. En tanto que signo y estatus coincidieran, no había ningún problema.

---

<sup>36</sup> *La construcción del sexo*, p. 235.

<sup>37</sup> *Cf. ibid.*, pp. 237-239.

#### 4. Modernidad (I)

La convivencia de nuevos principios científicos con modelos de comprensión antiguos se mantuvo aún durante varios decenios del siglo XVII, cuando la revolución científica ya había llamado a la puerta de numerosas disciplinas. De esta simultaneidad da buena cuenta la figura de William Harvey. Por un lado, en su *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), el médico inglés daba un paso más para superar las teorías antiguas, en este caso aquéllas acerca del movimiento de la sangre: la concepción de un movimiento de flujo y reflujo, que había reinado desde los tiempos de Galeno, fue sustituida por la de un sistema circulatorio, en la que la función del corazón quedaba asimilada a la de una bomba hidráulica<sup>38</sup>. De igual modo, las posibilidades que abría el nuevo método científico le llevaron a postular un huevo femenino que resultó ser la antesala del ovario tal y como hoy lo conocemos, postulado que presuntamente venía a romper con la teoría de la generación aristotélica (para la cual, recordemos, la mujer era mera causa material y no eficiente). Pero lo interesante para la cuestión que nos ocupa es que, pese a que ya estaban sentadas las bases epistemológicas para una nueva concepción de la diferencia hombre-mujer, esta siguió sin adoptarse de manera expresa. Así, por ejemplo, llegado el momento de elaborar su teoría de la generación, Harvey vuelve a poner el acento en el poder creativo del semen masculino: la concepción no consiste sino en tener una idea que el esperma alumbra en la matriz<sup>39</sup>.

En definitiva, cuando en el ámbito de las ciencias de la vida se intentó decir algo acerca de este asunto se hizo, al menos en un primer —y largo— momento, *a pesar* de la revolución científica. Si insistimos en este punto es porque consideramos muy importante dejar claro que dicha revolución no fue *la causa* de lo que, en torno a mediados del siglo

---

<sup>38</sup> Sobre esta cuestión, cf. GONZÁLEZ RECIO, J. L. (2004), *Teorías de la vida*, Madrid, Síntesis, pp. 138-145, donde se incide en que el carácter revolucionario de la propuesta de Harvey consistió precisamente en la introducción de un modelo mecánico para explicar un proceso biológico: «Su contribución más genuina a la fisiología especial consistió en mostrar que podía aplicarse un modelo mecánico a la interpretación de cierto proceso vital concreto. El corazón resultaba ser un músculo cuyos movimientos impelen la sangre hacia las arterias y producen la aspiración de aquella otra contenida en las venas. La contracción y la relajación del músculo cardíaco provoca efectos mecánicos asimilables a los que ocasiona una bomba hidráulica; y el movimiento de la sangre se produce, así, conforme a principios que rigen en un orden fenoménico puramente físico —Smith [*The problem of life*, 1976] ha explicado la posible influencia que el contemporáneo desarrollo de la tecnología hidráulica del bombeo y la invención de las válvulas unidireccionales pudieron tener en las ideas de Harvey [...]—», *ibid.*, p. 143.

<sup>39</sup> Cf. *La construcción del sexo*, pp. 246-256. Cf. asimismo, siguiendo esta línea, los apuntes que hace Schiebinger sobre dicha cuestión: «La mayoría de los anatomistas de formación universitaria (como William Harvey) seguían atribuyendo el carácter de la mujer a su naturaleza fría y húmeda; la mayoría de los barberos-cirujanos (como Helkiah Crooke) continuaron afirmando abiertamente que las mujeres eran más frías que los hombres, y por tanto defectuosas en su temperamento sexual», *op. cit.*, p. 274.

XVII, iba a empezar a delinearse como un nuevo modelo de comprensión de la diferencia hombre-mujer. ¿Cuál fue, entonces? Lo cierto es que sería engañoso señalar *una* causa: el tránsito de un modelo a otro ha de pensarse más como el proceso correlativo a una larga serie de circunstancias científicas y sociales que se refuerzan mutuamente que como el efecto inmediato de algún tipo de revolución. No obstante, pensamos, sí que es posible señalar al menos un denominador común de esa serie, el cual queda puesto de relieve cuando se atiende al muy particular *rendimiento político* de los discursos acerca de la diferencia en cuestión que tuvieron lugar a partir de entonces.

Pero, antes de nada, creemos que en este caso es conveniente comenzar por describir a grandes rasgos el nuevo modelo, que sin duda nos resultará más familiar. Frente al paradigma jerárquico de un solo sexo, empezó a sostenerse de manera progresiva —hasta alcanzar un punto cumbre en la segunda mitad del siglo XVIII— y en distintos ámbitos —médico, filosófico, legislativo...— que la diferencia hombre-mujer había de ilustrarse como un eje *horizontal*, en cuyos extremos se situarían *dos sexos* separados por un abismo que los hacía a un mismo tiempo *incommensurables* y *opuestos complementarios*<sup>40</sup>: en adelante, la mujer ya no sería vista como un hombre degradado, sino como un ser radicalmente diferente a él y perfecto en tanto que tal —donde aquí la perfección, lo veremos, no equivale a la falta de padecimientos congénitos—. De este modo, la diferencia en cuestión empezó a dejar de ser un asunto de grado, quedando la parte intermedia del eje completamente vacía: todo hermafroditismo pasó a considerarse pseudohermafroditismo, así como todo presunto cambio de sexo pasó a considerarse producto de un error en el examen médico inicial; ningún “disfraz de la naturaleza”, comenzó a argumentarse, podía acabar con la idea de un *sexo* —de solamente dos posibles— *verdadero*<sup>41</sup>. Además, el progresivo derrumbe de las fuentes de autoridad tradicionales había sentado las bases necesarias para propiciar un nuevo modo de comprensión «en el que el cuerpo es el árbitro final y no un signo imperfecto, en el que la biología pasa a considerarse causa de los roles de género en vez de un mero reflejo suyo»<sup>42</sup>. El cuerpo sexuado que sólo ofrece dos posibilidades inamovibles fue convirtiéndose de esta manera en *fundamento* de cierto orden social.

---

<sup>40</sup> Cf. *La construcción del sexo*, p. 257 y ss. Cf. también Schiebinger (2003), p. 310 y (2004), p. 311.

<sup>41</sup> Cf. Foucault (2007), p. 13. El Caballero de Jaucourt, autor de la entrada “Hermafrodita” del tomo VIII de la *Encyclopédie* (1765), se muestra contundente con respecto a este asunto: «Concluimos, así, que el hermafroditismo no es sino una quimera [...], una fábula infantil, surgida del corazón mismo de la ignorancia y del amor por lo asombroso, tan difícil de desarmar. Es necesario, no obstante, reconocer que a veces la naturaleza juega malas pasadas con respecto a las partes naturales, y que en ocasiones su apariencia exterior se muestra tan rara que la incapacidad para distinguir su verdadera naturaleza es, hasta cierto punto, excusable», p. 166. La traducción es nuestra.

<sup>42</sup> LAQUEUR, T. (2003), “Sex in the flesh”, *Isis*, Vol. 94 (2), p. 306. La traducción es nuestra.

Fue en este momento histórico en el que, como anotábamos<sup>43</sup>, se introdujo el uso sistemático de términos como “vagina” u “ovarios” (hasta entonces, con la excepción de Harvey por lo que respecta al segundo, los tratados anatómicos se habían referido al “cuello del útero” y los “testículos”). Hubo que esperar hasta 1641, cuando Johann Vesling se sirvió de ella en su *Syntagma anatomicum*, para que la palabra “vagina” pasase a formar parte del lenguaje técnico de la anatomía. A partir de entonces, su uso se fue extendiendo, hasta que a finales de siglo se convirtió en el término canónico para designar la parte en cuestión. Entretanto se había ido consolidando —tanto a nivel científico como popular— una imagen muy determinada acerca de los órganos sexuales femeninos (entendidos ya como el opuesto

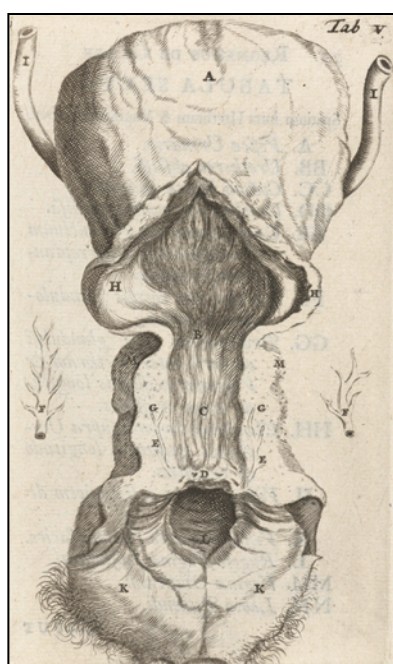


fig. 6

complementario de los masculinos) que justificaba la elección de dicho término, imagen que hacía de ellos la *vaina* —no otro había sido hasta entonces el significado de “vagina”— destinada a recibir su correspondiente *espada*. En su *Traité général des accouchements* (1718) —un manual de obstetricia de amplia difusión— Pierre Dionis recoge de manera ejemplar lo que por entonces ya era un lugar común: «El cuello de la matriz es un canal redondo y largo, situado entre el orificio interno y el externo; recibe la espada del macho, haciendo las veces de su funda; es por eso por lo que se llama “vagina”, que significa vaina»<sup>44</sup>. Por su parte, la evolución de las representaciones gráficas

corrió paralela a la del lenguaje; los órganos femeninos se describían como una vaina, pero también se veían como tales. De esta forma, los elementos gráficos que acentuaban el carácter de cavidad de dichos órganos empezaron a cobrar protagonismo: el creciente cuidado por la perspectiva no impidió que el orificio exterior apareciera en el mismo plano que el cuello de la matriz, el cual, por otro lado, comenzó a representarse siempre convenientemente seccionado (ver fig. 6, perteneciente a la obra de 1672 del reconocido médico y anatomista Regnier de Graaf, *De mulierum organis generationi inservientibus*)<sup>45</sup>; eso las veces que se representaba, pues otras sencillamente pasó a omitirse, como sucede en la

<sup>43</sup> Cf. *supra*, p. 9, n. 15.

<sup>44</sup> Cf. PHILLIPS, K. y REAY, B. (2001): *Sexualities in History: A Reader*, Nueva York, Routledge, p. 112.

<sup>45</sup> GRAAF, R. (1672): *De mulierum organis generationi inservientibus*, Lugduni Batav, Officina Hackiana, p. 71.

ilustración que abre el tratado del propio Dionis, donde la atención se centra en la entrada de la vagina (ver fig. 7)<sup>46</sup>.

Este tipo de cambios fueron preparando el terreno para las cada vez más numerosas investigaciones científicas que, sobre todo a partir del siglo XVIII, no cesaron de indagar las diferencias existentes entre los dos sexos. En efecto, conviene reparar en que fue en este momento histórico cuando comenzaron a realizarse investigaciones encaminadas a poner de relieve las diferencias existentes entre, por ejemplo, los sistemas nerviosos, los músculos o los esqueletos de ambos sexos. La diferencia entre los esqueletos tuvo una relevancia especial, pues, como apunta la

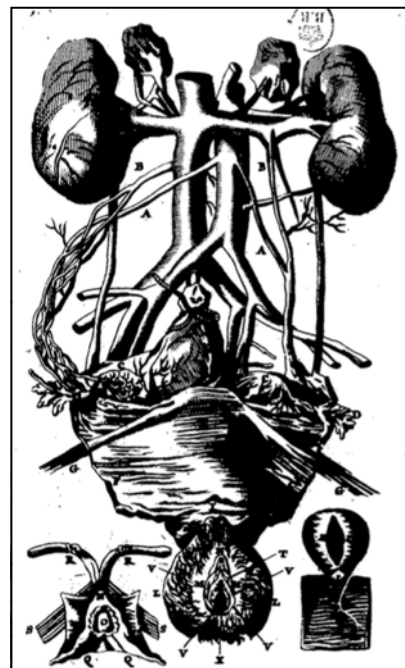


fig. 7

historiadora Londa Schiebinger, «si era posible encontrar diferencias sexuales en el esqueleto, la identidad sexual ya no dependería de los distintos grados de calor (como creían los antiguos), ni consistiría en unos órganos sexuales añadidos a un cuerpo humano neutro»<sup>47</sup> (además, las propias diferencias entre las partes blandas se explicaban en gran medida en función de las variaciones en esos *cimientos del cuerpo* que eran los huesos)<sup>48</sup>. Fue, de hecho, el momento en el que el esqueleto femenino como tal hizo su aparición, pues hasta entonces sólo se había considerado necesario representar ese único esqueleto neutro (ciertamente, éste era caracterizado la mayoría de las veces con elementos externos que apuntaban a su masculinidad, pero lo interesante es que ello nunca había implicado la necesidad de presentar un esqueleto femenino *diferente*). Si en el caso de los órganos sexuales se había convertido en algo natural perfilarlos como la funda para el pene que se decía —y que se *veía*— que eran, en el caso de la ilustración del recién inaugurado esqueleto femenino lo que triunfó fue la exageración del menor tamaño de su cráneo y la mayor anchura de su pelvis en comparación con el masculino. A este respecto, Schiebinger relata de forma admirable el proceso de selección de un esqueleto femenino canónico en la segunda mitad del siglo XVIII; a fin de poder competir con la aplaudida ilustración que en 1753 había elaborado Thiroux d'Arconville —en la cual la anchura de la pelvis en relación con las costillas era exagerada hasta el punto de representar más bien una

<sup>46</sup> DIONIS, P. (1718): *Traité général des accouchements*, París, Laurent d'Houry, p. xxiv.

<sup>47</sup> SCHIEBINGER, L. (2004), *¿Tiene sexo la mente?*, Madrid, ed. Cátedra, p. 278.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 303.

estructura ósea deformada por el uso prolongado del corsé—, Samuel Thomas von Soemmerring presentó a finales de siglo un grabado elaborado a partir de una minuciosa composición:

Como modelo eligió el esqueleto de una mujer de Mainz de veinte años de edad, que había dado a luz. Insatisfecho con la cabeza de esta mujer, eligió el cráneo de una georgiana de la famosa colección de Johann Friedrich Blumenbach. Para las proporciones, la postura y los contornos del cuerpo cotejó sus dibujos con las estatuas clásicas de la Venus de Médicis y la de Dresde<sup>49</sup>.

Pese a todos los esfuerzos de Soemmerring, el modelo presentado por d'Arconville siguió siendo el favorito, tanto que, en 1829, John Barclay lo escogió —junto al modelo masculino de Bernhard Albinus<sup>50</sup>— para ilustrar su influyente obra *The Anatomy of The Bones of the Human Body*, donde creyó conveniente comparar a su vez ambos esqueletos con los de dos animales: un caballo —imagen de la fortaleza armónica—, en el caso del

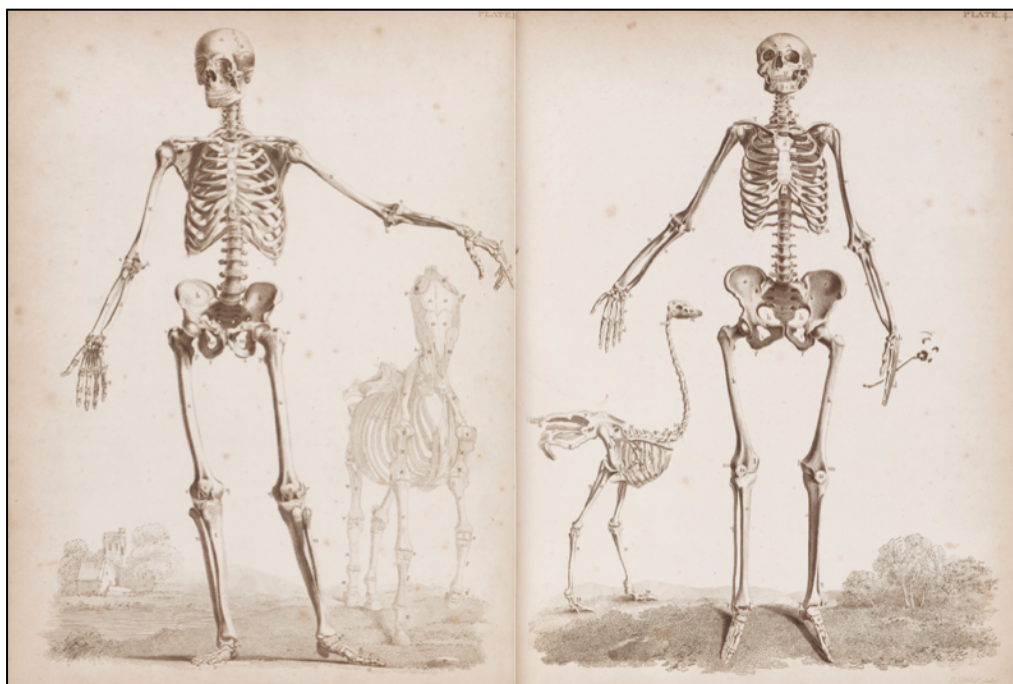


fig. 8

esqueleto masculino, un avestruz —el animal con una pelvis mayor en proporción con el resto del cuerpo—, en el caso del femenino (ver fig. 8). Schiebinger recoge también los motivos que adujo para rechazar el modelo de Soemmerring:

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>50</sup> El reputado anatomista Bernhard Siegfried Albinus elaboró en 1743 una ilustración del esqueleto masculino que pronto se convirtió en canónica. Pocos años después, relató su proceso de composición: «Dado que los esqueletos son diferentes entre sí, no sólo por edad, sexo, estatura y perfección de los huesos, sino también por los signos de fuerza, belleza y constitución del conjunto, elegí uno que pudiera descubrir señales de fuerza y agilidad: en su conjunto elegante y al mismo tiempo no demasiado delicado; tampoco mostrar una redondez y delgadez juvenil ni femenina, ni, por el contrario, una tosquedad y torpeza groseras». *Cf. ibid.*, p. 291.

John Barclay, médico de Edimburgo, escribió: *Aunque sea más gracioso y elegante y lo sugieran hombres destacados en el modelado, la escultura y la pintura, no aporta nada a la comparación [entre el esqueleto masculino y el femenino] que se pretende.* Barclay criticó a Soemmerring sobre todo por mostrar una proporción incorrecta entre las costillas y las caderas; defendía su opinión con el argumento de que la caja torácica femenina es mucho más pequeña de como la representa Soemmerring, pues el limitado estilo de vida de las mujeres requiere que respiren menos vigorosamente<sup>51</sup>.

Como decíamos, la novedosa búsqueda de marcadores sexuales en cada uno de los sistemas corporales ocupó buena parte de las investigaciones del siglo XVIII, pero también lo hizo la reformulación de diferencias conocidas desde antiguo. Fue éste el caso de la menstruación, asunto que los científicos comenzaron a estudiar de una manera obsesiva<sup>52</sup>. Hasta entonces, la sangre menstrual se había considerado un signo más de la menor perfección de las mujeres, ya que, se decía, delataba una falta del calor corporal necesario para la correcta circulación de los fluidos, lo cual explicaba al mismo tiempo por qué los hombres no sangraban con la misma frecuencia; pero, al mismo tiempo que era signo de una imperfección, era también el proceso mediante el que se daba solución a esa misma falta, una suerte de purga natural, que en el caso de los hombres de naturaleza más fría de lo normal tenía que suplirse con las sangrías. Por supuesto, popularmente se asociaban una serie de molestias a este proceso, pero éstas nunca habían sido objeto del examen científico: lo que importaba, ante todo, era lo que la menstruación en sí *decía* de las mujeres. Muy distinta fue la actitud de los científicos del XVIII, para quienes los entresijos del proceso menstrual se presentaban como objeto de máximo interés. La nueva concepción de éste, en la que ya no se dejaba lugar a dudas del vínculo exclusivo con la condición biológica de la mujer, se articuló en torno a dos cuestiones: por un lado, su conexión con la ovulación, y por otro, su asociación con numerosas enfermedades.

Lo sorprendente, como señala Laqueur, es que las pruebas experimentales que permitían fundamentar empíricamente la conexión entre menstruación y ovulación no estuvieron disponibles hasta 1930<sup>53</sup>. Lo que más parecía captar la atención de los científicos de

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 289. Por su parte, añade Schiebinger más adelante, «el artículo de 1765 de la *Encyclopédie* sobre “El esqueleto” dedicaba la mitad de su texto a comparar el esqueleto masculino y el femenino y concluía que las diferencias visibles en el cráneo, la columna vertebral, la clavícula, el esternón, el coxis y la pelvis probaban que “el destino de la mujer es tener hijos y alimentarlos”», *ibid.*, p. 319.

<sup>52</sup> Cf. *La construcción del sexo*, pp. 358-385. Cf. también Laqueur (1987).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 360.

entonces era otra cosa: la conclusión de que el orgasmo femenino y la concepción, que hasta ese momento se habían considerado íntimamente unidos, eran independientes entre sí; si era posible sostener que la mujer producía óvulos de manera cíclica entonces podía decirse que la sabiduría antigua, la cual había prestado una atención extraordinaria al papel que jugaba el placer en la procreación, sencillamente se equivocaba, o dicho más precisamente, se equivocaba por lo que respecta al orgasmo femenino, pues lo cierto es que el vínculo entre orgasmo masculino y emisión de espermatozoides en ningún momento se puso en duda<sup>54</sup>. Así, donde antes había habido una economía común de los placeres se detectó una diferencia sexual más, diferencia que inmediatamente dio lugar a una imagen médica muy particular acerca de la mujer, a saber: ese ser cuya normalidad sexual consistía en la casi *imposibilidad* (una normalidad que, por lo demás, era tremendamente frágil, pues el mínimo desvío con respecto a la misma daba pie a hablar de “furor uterino” o ninfomanía<sup>55</sup>).

Pero éste no era el único desajuste que amenazaba a la salud de las mujeres; en realidad, el útero y los ovarios, que en el discurso de la ciencia pasaron a ocupar el lugar de aquello que en último término hacía mujer a la mujer (aunque en la práctica, como ya hemos señalado, la diferencia sexual se rastreó en cada rincón del cuerpo), se consideraron sensibles a todo tipo de alteraciones, lo cual era más grave aún si se tenía en cuenta la enorme influencia en el entero sistema nervioso que se aseguró que tenía el útero. Muchas de esas alteraciones estaban relacionadas con el propio proceso de la menstruación<sup>56</sup>, proceso que los numerosos y detallados exámenes científicos presentaron como poco menos que una bomba de relojería: no sólo podía verse negativamente afectado por cualquier hecho circunstancial —la comida, la bebida, el ejercicio físico, el tiempo atmosférico, los ajetreos de la vida urbana...—, sino que, en sí mismo, era la fuente de las más variadas indisposiciones y enfermedades: desde los sudores hasta el delirio, pasando por el dolor abdominal, los vómitos, la irritación nerviosa, los mareos, los cambios de humor, la disminución de las capacidades mentales, etc. Lejos de vincular esta sintomatología a casos

---

<sup>54</sup> Además de las páginas ya indicadas, *cf. ibid.*, pp. 15-21, donde Laqueur expone la evolución de los relatos acerca del orgasmo a modo de introducción de su obra, dado que, como él mismo explica en el prefacio, el libro fue concebido en inicio como un estudio monográfico sobre esta cuestión, estudio que acabó derivando en una investigación de alcance mucho más general a medida que fue profundizando su intento de comprender ciertas mutaciones. *Cf.* asimismo, del propio Laqueur, el artículo “Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology”, recogido en Gallagher y Laqueur (1987), pp. 1-41.

<sup>55</sup> *cf.* DIDEROT, D. y D’ALEMBERT, J. (1765): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Tome VII*, Ginebra, Jean-Léonard Pellet, pp. 377-381.

<sup>56</sup> Para esta cuestión, *cf.* el artículo de M. Stolberg “The Monthly Malady. A History of Premenstrual Suffering” (2000).

particulares, se declaró que el estado de salud habitual de la mujer estaba invariablemente marcado por la misma; la mujer era víctima de un *mal mensual* (dividido en varias fases a lo largo del mes), de forma que no resultaba exagerado decir que el padecimiento era su estado normal, como sentenció el médico Pierre Roussel en su *Système physique et moral de la femme* (1775). De sus ideas tomó el relevo, entre otros, Pierre Cabanis, miembro de la Academia Francesa, quien en su celebrada obra *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) afirmó que, «debido a una severa necesidad vinculada con el papel que le ha asignado la naturaleza», la vida de una mujer «es una secuencia que alterna bienestar y sufrimiento, donde muy a menudo es el sufrimiento el que domina»<sup>57</sup>. En estas circunstancias, en fin, parecía evidente la pregunta que había que plantear: ¿de qué iba a ser capaz un ser así?

---

<sup>57</sup> Las palabras de Cabanis aparecen citadas en DOIG, A. K. y STURZER, F. B., (eds.) (2014): *Women, Gender and Disease in Eighteenth-Century England and France*, Cambridge Scholars Publishing, p. 23. La traducción es nuestra.

## 5. Modernidad (II)<sup>58</sup>

Decíamos que el cuerpo sexuado que sólo ofrece dos posibilidades inamovibles se convirtió en fundamento de cierto orden social, y no supone atrevimiento alguno afirmar que este orden social era ya —en cierto sentido— bastante viejo. Ciertamente, el ilustrado siglo XVIII hizo suya la tarea de someter a examen y problematización todo lo que pudiera caer bajo la etiqueta de “privilegio” —que, en sí, no había causado anteriormente ninguna contrariedad—, esto es, de todos aquellos preceptos políticos y sociales sospechosos de ser *injustos*, donde lo justo y lo injusto ya no se juzgaba en función de la posesión o carencia de un signo determinado, sino de su aceptabilidad por parte del buen sentido de una razón universal que se toma a sí misma —y sólo a sí misma— como vara de medir, huyendo de todo prejuicio. Ahora bien, esto desembocó en dos tipos de soluciones muy distintas: en unos casos, cuando se determinó que efectivamente había ahí operando un privilegio, se procedió a condenar la situación y a transformarla con el objetivo de que aquél dejase de operar; en otros, el examen reveló que no se trataba *realmente* —nunca había sido tal— de un privilegio, pues alguna de las nuevas ciencias era capaz de dar cuenta de su fundamento *natural*, el cual se rastreaba ahora entre *los hechos físicos y biológicos* (de hecho, la expresión “privilegio natural”, dado que lo natural se había redefinido, sí se empleó de manera recurrente sin que ello causase contrariedad alguna). Es decir, ante los casos de este segundo tipo, se declaraba que no cabía ahí hablar de injusticia, pues los en apariencia preceptos eran en realidad —siempre lo habían sido— las consecuencias *inevitablemente determinadas* de los mencionados hechos.

Este último fue, en efecto, el destino de los hasta entonces considerados preceptos relativos a la diferencia hombre-mujer. Si el pleno ejercicio de la ciudadanía y las ocupaciones públicas seguían vedados para las mujeres, y si en general su posición de sumisión, tanto en la esfera pública como en la privada, se mantenía, ello era debido —se argumentaba— a la disposición inamovible del orden de lo corporal<sup>59</sup>. En el caso de las mujeres, tal disposición venía a obstaculizarles —cuando no a imposibilitarles— el correcto uso de las facultades

---

<sup>58</sup> Resulta muy difícil concretar los momentos exactos de este apartado en los que nos servimos de los trabajos de Celia Amorós (1991, 1997), pues aunque nuestra línea expositiva y conclusiones difieren en puntos importantes de las suyas, el entero desarrollo de lo que sigue es deudor de lo que hemos aprendido a través de su lectura. Esta deuda lo es todavía más con respecto a las profesoras Luisa Posada Kubissa y Ángeles Jiménez Perona, cuyas asignaturas fueron la llave de entrada al tipo de problemática que examinamos a partir de aquí.

<sup>59</sup> Sobre esta *justificación naturalista del estatus social de las mujeres* en el contexto del pensamiento ilustrado, cf. Laqueur, *La construcción del sexo*, pp. 330-347 y Schiebinger, *¿Tiene sexo la mente?*, pp. 307-350 (correspondientes al capítulo 8, “El triunfo de la complementariedad”).

racionales, imprescindible para acometer casi cualquier tipo de tarea pública —y no pocas tareas privadas<sup>60</sup>—, y les impelía a dedicar su entera existencia a la labor de la maternidad<sup>61</sup>. Desde luego, no puede decirse que el papel al que se había relegado hasta entonces a la mujer hubiese sido muy distinto, pero esto no ha de llevarnos a obviar una importante distancia conceptual: de un lado, un modelo en el que la mujer estaba sujeta al mandato social de no descuidar la coincidencia del orden de lo corporal con un orden que lo trascendía, so pena de verse imputada en términos jurídicos por una *transgresión voluntaria*; del otro, un modelo en el que la voluntad humana ya no tiene competencia alguna sobre el destino que marca la biología, modelo para el cual toda “transgresión” solo puede explicarse en términos clínicos, esto es, en términos de *enfermedad*<sup>62</sup>.

De este modo, el nuevo y creciente interés científico por la diferencia sexual vino a coincidir con los intentos ilustrados de justificar lo que a primera vista hubiera podido parecer injustificable: pese a que todos los humanos son iguales por naturaleza en virtud de su razón, unos lo son más que otros a causa del sexo<sup>63</sup>. En 1673, el cartesiano —e ilustrado *avant la lettre*<sup>64</sup>— Poullain de la Barre había señalado que, haciendo pie meramente en

---

<sup>60</sup> Creemos que la crítica habitual que señala una correspondencia sin resto entre las dicotomías público/privado y hombre/mujer necesita matizarse. En realidad, siempre se reservó para el hombre —y aún hoy se sigue reservando— *lo mejor* de lo público y *lo mejor* de lo privado, es decir, lo que daba sentido a la distinción misma, mientras que a la mujer se le asignó *lo peor* de ambas esferas, esto es, la parte “privada” de la esfera pública —piénsese en quiénes merecían la consideración de “mujeres públicas”— y la parte “pública” de la esfera privada: lo que se esperaba de la mujer en su hogar era todo lo contrario de un recogimiento en sí, pues se le exigía un estado de continua disposición hacia los demás; por expresarlo en los términos de Virginia Woolf, a lo que rara vez ha tenido derecho la mujer es precisamente a *un cuarto propio*.

<sup>61</sup> Sobre la relación entre la dimensión económica y la consolidación de cierto modelo familiar, que presupone una división sexual de las esferas de trabajo, cf. la obra de Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Fortunas familiares* (1994). Hemos decidido excluir el estudio de dicha relación de nuestra investigación, en parte por limitaciones espacio-temporales, pero también por la convicción de que, pese al enorme interés que pueda tener un examen conjunto, el análisis de las políticas de género tiene que poder ser *en algún sentido* independiente del análisis de las relaciones económicas. Lo contrario equivaldría a afirmar —como tantas veces se ha hecho en el contexto de los estudios marxistas, a veces más y a veces menos veladamente— que las políticas de género modernas no son, *en el fondo*, más que un epifenómeno del advenimiento del capitalismo, afirmación que en modo alguno compartimos. Si es posible realizar tantos trabajos satisfactorios sobre economía moderna que apenas mencionan la cuestión de las políticas de género o sólo tratan de ella en un apartado, no entendemos por qué lo contrario no iba a ser cierto, a no ser que se sostenga esa subordinación de una cuestión a la otra.

<sup>62</sup> Cf., sobre esta cuestión, el capítulo “La implantación perversa” de *La voluntad de saber* (Foucault, 2009), pp. 37-51. El desarrollo de Foucault persigue conclusiones de un alcance mayor que las que buscamos aquí, pero creemos que la base de la que se parte es la misma: el reconocimiento del paso de un modelo en el que los desvíos con respecto a la norma son perseguidos por la ley a un modelo en el que, si bien la condena judicial no desaparece por completo, esos desvíos son interpretados *ante todo* en clave de perversión (una perversión sobre la que, por otro lado, no dejan de producirse discursos).

<sup>63</sup> Este razonamiento tuvo su correlato en términos de “raza”; en no pocas ocasiones los argumentos acerca de la inferioridad de las mujeres y la inferioridad de “los negros” se esgrimieron de manera conjunta con el fin de reforzarse mutuamente, si bien es cierto que en muchas otras se desarrollaron de forma independiente. Escapa de los límites de este trabajo hacernos cargo de esta cuestión, pero pueden encontrarse referencias muy provechosas en *La construcción del sexo*, p. 268 y en *¿Tiene sexo la mente?*, p. 303-306.

<sup>64</sup> Cf. AMORÓS, C. (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, pp. 141-162. Cf. asimismo la introducción de Marcelle Maistre a BARRE, P. DE LA (2002): *Three cartesian feminist treatises*, University of Chicago Press, pp. 3-33.

ideas claras y distintas, ajenas a todo prejuicio, cabía afirmar rotundamente que *la mente no tiene sexo*<sup>65</sup>, de donde el autor deducía la injusticia de que se vetase un acceso igualitario a la educación, la ciencia y los cargos públicos. Podría haber bastado con apuntar la contradicción en términos que suponía asignar algo corporal, como es el sexo, a “algo” que por principio es incorporeal, como es la mente. Pero a De la Barre no se le había pasado por alto que, para poder afirmar con tal seguridad que «la mente de ambos sexos funciona de la misma manera, y es capaz de lo mismo en ambos», el escenario científico del XVII exigía superar una prueba más: demostrar que no había diferencias en la constitución de «la cabeza, órgano por excelencia del conocimiento y lugar donde la mente ejerce sus funciones», ni en los órganos de los sentidos, llave de la experiencia. De la Barre responde otra vez de manera contundente:

Ni el más minucioso examen anatómico revela aquí diferencia alguna entre el hombre y la mujer; el cerebro de la mujer es exactamente igual que el nuestro. Las percepciones sensoriales son recibidas y ordenadas de la misma manera, y en modo alguno su almacenamiento en la imaginación y en la memoria es diferente. Las mujeres oyen con los oídos, ven con los ojos y gustan con la lengua igual que nosotros. No hay nada que sea peculiar a uno de los sexos en la disposición de estos órganos, salvo el hecho de que las mujeres suelen mostrar mayor sensibilidad, lo cual no es sino una ventaja<sup>66</sup>.

Sin embargo, un siglo más tarde, eran muchos los exámenes anatómicos minuciosos que declaraban justo lo contrario. Al menor tamaño del cerebro femenino —en consonancia con el menor tamaño de su cráneo— y a las alteraciones que sufría su sistema nervioso por culpa de los vaivenes uterinos, cabía sumar, en efecto, una mayor sensibilidad, que a la altura de 1775 trajo unas implicaciones bien distintas de lo concluido por De la Barre: según el ilustrado Roussel, la mayor receptividad de la mujer era precisamente la causante de la *tiranía* que sobre ella ejercía lo sensible, la cual condenaba a su imaginación a un estado de constante variación incompatible con todo tipo de razonamiento mínimamente elevado<sup>67</sup>. Ahora bien, para el médico francés, ésta no era más que una de las observaciones que podían hacerse acerca de las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres. Lo realmente importante, incidía, era reparar en un hecho de alcance más general, a saber, que «la

---

<sup>65</sup> BARRE, P. DE LA (2002): “On the Equality of the Two Sexes”, en *Three Cartesian Feminist Treatises*, University of Chicago Press, p. 82. Las traducciones son nuestras.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>67</sup> ROUSSEL, P. (1775): *Système physique et moral de la femme*, París, Vincent, p. 28 y ss. La traducción y el subrayado son nuestros.

diferencia sexual no se reduce a un solo órgano, sino que se extiende, en aspectos más o menos perceptibles, a todas las partes del cuerpo»<sup>68</sup>: la ciencia había probado que «los nervios, vasos sanguíneos, músculos y ligamentos» de la mujer eran mucho más delicados que los de los hombres, lo cual evidenciaba el «estado de pasividad al que la naturaleza la ha destinado»<sup>69</sup>.

Pero Roussel no estaba solo en su empeño. Antes bien, gran parte de los ilustrados, con personalidades como Montesquieu, Voltaire y Diderot a la cabeza<sup>70</sup>, contribuyeron activamente a ahondar —tanto por medios teóricos como prácticos— la brecha que separaba a las mujeres de los hombres. Sus discursos solían presentar una doble cara: por un lado, compadecían los sufrimientos a los que las mujeres estaban sometidas por culpa de su particular biología, al igual que exaltaban su fortaleza moral —más instintiva que racional— y su extraordinaria capacidad de sacrificio —cualidades que, por lo demás, venían a corroborar que su destino era la crianza—; por otro lado, subrayaban la ristra de incapacidades físicas e intelectuales a las que daba lugar esa particular biología, las cuales apuntaban una vez más en la misma dirección: el inevitable confinamiento a la esfera doméstica. De este modo, por ejemplo, el editor de la *Encyclopédie*, en una breve publicación de 1772<sup>71</sup> en la que reprocha a Antoine-Leonard Thomas —también miembro de la Academia Francesa— su frialdad y desdén a la hora de escribir sobre las mujeres, se detiene a describir las desdichas por las que toda mujer pasa inexorablemente a lo largo de su vida: la pobre mujer, condenada por una parte a «morir sin haber experimentado el extremo de la voluptuosidad», lleva dentro de sí «un órgano susceptible de espasmos terribles, que disponen de ella, y que suscitan en su imaginación fantasmas de toda especie», alejándola del pensamiento sistemático y dejándola a expensas del «dictado del momento». «¡Mujeres, cómo os compadezco! No habría habido más que un paliativo para vuestros males; y si yo hubiese sido legislador, quizás lo habríais obtenido», declara Diderot, tras citar con entusiasmo las palabras de una indígena que justificaba el haber matado a su hija nada más nacer a fin de librarla de los males que le esperaban por culpa de su sexo, y que lamentaba el hecho de que su madre no hubiera mostrado la misma compasión con ella.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 8 y 15.

<sup>70</sup> Cf. RENDALL, J. (1985): “The Enlightenment and the Nature of Women”, en *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, Londres, Macmillan Press, p. 14 y ss.

<sup>71</sup> DIDEROT, D. (2002): “Sobre las mujeres”, en *Escritos filosóficos*, Barcelona, RBA, pp. 169-178.

«Cuando uno escribe sobre las mujeres», reprende a Thomas, «hay que mojar la pluma en el arco iris y echar sobre la línea polvo de alas de mariposa», pues solo así se puede hacer justicia a este ser sagrado, cuya entera biografía está escrita en términos de devoción y de renuncia, y cuya única opción de alegría se reduce al momento en el que ve nacer a su hijo. «Fijad» pues, continúa, «con la mayor justeza e imparcialidad que podáis, las prerrogativas del hombre y la mujer»:

Pero no olvidéis que, a falta de reflexión y de principios, nada penetra hasta una cierta profundidad de convicción en el entendimiento de las mujeres; que las ideas de justicia, de vicio, de virtud, de bondad, de maldad, nadan en la superficie de su alma; que han conservado el amor propio y el interés personal con toda la energía de la naturaleza; y que, más civilizadas que nosotros por fuera, han seguido siendo verdaderas salvajes por dentro, todas más o menos maquiavélicas<sup>72</sup>.

Así pues, concluían estos ilustrados, la grave acusación de tiranía —en un momento histórico marcado por la ruptura con los antiguos regímenes— que ciertas voces lanzaban contra quienes negaban la ciudadanía plena a las mujeres, se revelaba infundada. Había asuntos sobre los cuales la voluntad humana carecía de competencia alguna, y la “tiranía” que pesaba sobre la mujer *a causa de su propio cuerpo* era uno de ellos. Este modo de razonar, no obstante, se enfrentó a las críticas de otras personalidades ilustradas comprometidas con la extensión de los derechos del hombre a las mujeres. El marqués de Condorcet, en un escrito que precisamente llevaba por título “Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía” (1790), afirmó que del *hecho* de que las mujeres se viesen indispuestas de manera periódica, tuviesen que criar a sus hijos y fuesen en general más débiles físicamente que los hombres, no podía deducirse el *deber* de permanecer recluidas en el hogar; todo ello, decía, «puede ser un motivo para no preferirlas en las elecciones, pero no puede ser el fundamento de una exclusión legal»<sup>73</sup>. Si realmente la condición natural de la mujer no podía ser de otro modo que como era, ¿por qué hablar acerca de ella en términos de deber? ¿No delataba esta incongruencia una duda acerca de que los pretendidos hechos biológicos fueran realmente tales?

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 176. En este punto resulta difícil decidir qué es más inquietante: las palabras del ilustrado francés o las del traductor y anotador de la edición contemporánea de la obra, quien en el prefacio de 2002 a este breve escrito, hablando de la relación de Diderot con las mujeres, se limita a caracterizar a éste como «un gran amador» que «conocía bien su psicología».

<sup>73</sup> PULEO, A. (ed.) (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, p. 105.

Quizás el más claro ejemplo de esta manera de razonar que despertó las críticas de los ilustrados comprometidos con los derechos de las mujeres se encuentre en Rousseau, cuyo *Emilio* (1762) fue una de las obras de pedagogía ilustrada más influyentes del siglo XVIII. En el quinto capítulo del libro, en el cual el autor discurre sobre la educación apropiada para las mujeres y las causas que la hacen apropiada, afirma:

En la unión de los sexos, cada uno concurre de igual forma al objetivo común, pero no de igual manera. De esa diversidad nace la primera diferencia asignable entre las relaciones morales de uno y otro. Uno *debe* ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es totalmente necesario que uno quiera y pueda; basta que el otro resista poco<sup>74</sup>.

Al mismo tiempo, Rousseau apela a los consabidos hechos de la debilidad física e intelectual de la mujer con respecto al hombre; «el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos igual»<sup>75</sup>, sentencia, para a continuación deducir de aquí la necesidad de una educación diferenciada. Ahora bien, la manera en la que Rousseau se conduce entre medias pone de relieve hasta qué punto esa insistencia en algo que a todas luces parece resultar un error en la argumentación no es gratuita. Tras explicar por qué es un deber absoluto de la mujer —mientras que del hombre sólo lo es relativo— no ser infiel, so pena de sembrar la discordia en la familia y ser así la causa de su disolución («casi no logro ver ningún desorden ni crimen que no derive de éste», afirma el filósofo), y tras exponer por qué Platón sencillamente se equivocó al adjudicar los mismos ejercicios tanto a hombres como a mujeres, cuando resulta evidente que la tarea exclusiva de la mujer consiste en hacer buenos a sus hijos y en cuidarse de ser una buena esposa a fin de no forzar a ser mal padre y mal hombre a su marido, tras esto, Rousseau nos da la clave para entender esa presunta insistencia gratuita, clave que se encuentra en el sentido concreto en el que el autor desarrolla el mencionado *objetivo común*:

Como si no se necesitara una base natural para formar unos vínculos de convención, como si el amor que uno tiene a sus allegados no fuera el principio del que se debe al Estado; como si no fuera por la pequeña patria, que es la familia, por donde el corazón se une a la grande; como si no fueran el buen hijo, el buen marido y el buen padre quienes hacen el buen ciudadano<sup>76</sup>.

Pese a la aparente contradicción que pudiera suponer, no podía dejar de insistirse en el particular deber de cada sexo —muy en especial en el de la mujer— sencillamente porque

---

<sup>74</sup> ROUSSEAU, J.J. (1990): *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza Editorial, p. 484. El subrayado es nuestro.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>76</sup> *Ibid.*

la existencia misma del orden civil se había hecho depender —al menos teóricamente— de ello. Como señala Carole Pateman, «Rousseau, que fue muy crítico con las teorías de Hobbes, Pufendorf y Locke, no tuvo dificultad con sus argumentos sobre el derecho conyugal. Sostiene que el orden civil depende del derecho de los maridos sobre sus esposas, el que, argumenta, proviene de la naturaleza, dados los muy diferentes atributos de los sexos»<sup>77</sup>. Así pues, no a *todas* luces resulta un error en la argumentación la mencionada insistencia: si se aceptaba, de un lado, que por naturaleza (esto es, con arreglo a los hechos físicos y biológicos), es el hombre quien tiene la capacidad de dominar, y, de otro lado, que es necesario para la supervivencia del orden civil (cuya institución es un deber que dicta la razón) que en las relaciones entre los sexos no se genere malestar, para lo cual uno debe mandar y el otro obedecer, no resultaba en sí mismo contradictorio afirmar que la mujer *no debe* siquiera *intentar* dominar<sup>78</sup>. La naturaleza de los sexos era la que era, pero con respecto a la existencia del orden civil la voluntad humana sí que tenía algo que decir.

En modo alguno pretendemos apuntar con esto a una irrefutabilidad de los argumentos de los ilustrados “anti-feministas”. Pero lo que sí nos gustaría resaltar es que, lejos de constituir momentos de abandono a la irracionalidad, tales pasajes atendían a una lógica muy particular, que se apoyaba precisamente en los discursos científicos modernos acerca de la diferencia sexual —los cuales eran expresión de la propia manera de *comprender* la diferencia en cuestión—. Sin duda, no todos los pensadores modernos extrajeron las mismas conclusiones de la nueva forma de concebir la diferencia hombre-mujer, así como tampoco asumieron como objetivo todo lo que la ciencia presentaba como tal. Pero llama la atención comprobar hasta qué punto cierta forma general de ilustrar tal diferencia fue asumida de manera unánime, incluso entre quienes estaban más alerta contra la injerencia de prejuicios. En la mencionada obra *De la igualdad de los sexos* (1673), cuyo subtítulo advertía de *la importancia de deshacerse de los prejuicios*, De la Barre afirmaba lo siguiente:

---

<sup>77</sup> PATEMAN, C. (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, p. 77.

<sup>78</sup> Los autores que se oponían a extender ciertos derechos a las mujeres solían insistir en este tipo de argumento. En su *Metafísica de las costumbres* (1797), Kant lo resume de un modo ejemplar: «Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él la parte que manda, ella la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al *fin*». Cf. KANT, I. (2005): *La metafísica de las costumbres*, Madrid, ed. Tecnos, p. 100.

Si los hombres fueran más equitativos y estuvieran menos apegados a sus intereses y a sus creencias, no sería necesario exponer razones positivas para fundamentar cualquier idea contraria al prejuicio generalizado. Bastaría advertir a quienes esgrimen concepciones y argumentos a favor de la desigualdad entre los sexos, que, para dejar en desventaja a las mujeres, hasta hoy sólo se ha hablado a la ligera de sus diferencias respecto de los hombres, y que para juzgar de manera sana si nuestro sexo posee algún privilegio natural por encima del de ellas, ha de pensarse seria y desinteresadamente; para hacerlo, primero, se precisa renunciar a lo que se ha creído gracias a la opinión ajena y sin haberlo examinado personalmente<sup>79</sup>.

Básicamente, asevera De la Barre durante todo su escrito, puede señalarse la falta de una educación igualitaria como única causa de las diferencias intelectuales que pueda haber entre hombres y mujeres. Los hombres han mantenido a las mujeres en un estado de sometimiento a lo largo del tiempo y a lo ancho del planeta, y al resultado de este estado es a lo que ahora pretenden llamar “hechos naturales” sobre la diferencia sexual, denuncia el autor. Pero, ¿cómo se llegó a tal estado? En un párrafo que lleva por título “Conjetura histórica: cómo los hombres se volvieron los amos”, De la Barre escribe:

Cuando los hombres percibieron que eran más robustos que las mujeres y que tenían ventajas corporales sobre ellas, imaginaron que les pertenecían en todo. (...) Como las incomodidades y las consecuencias del embarazo disminuyen las fuerzas de las mujeres durante cierto tiempo y les impiden trabajar como antes, la ayuda de sus maridos se volvió absolutamente necesaria, más aún cuando ya tenían a sus hijos. (...) Es fácil imaginar que entonces surgieron en el hogar funciones diferentes y que las mujeres, obligadas a quedarse a cuidar a sus hijos, se ocuparon de las labores domésticas; mientras, los hombres, más libres y robustos, se encargaron de lo exterior<sup>80</sup>.

A diferencia de tantos otros pensadores que se sirvieron de una conjetura similar, De la Barre no deduce de ello que las mujeres *deban* quedar confinadas a la esfera doméstica. No obstante, cuando más adelante emprende un análisis de las particularidades morales de cada sexo —donde el autor no persigue señalar deficiencia alguna en las mujeres, sino en todo caso su *excelencia*— se detiene a subrayar lo extraordinariamente más capacitadas que están las mujeres para el matrimonio con respecto a los hombres: «Las chicas ya son capaces de llevar las riendas de un hogar a una edad en la que los chicos todavía necesitan

---

<sup>79</sup> “On the Equality of the Two Sexes”, p. 53. Seguimos la traducción al castellano de la siguiente edición: BARRE, P. DE LA (2007): *La igualdad de los sexos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 20. No hemos conseguido tener acceso más que algunos fragmentos de la edición en castellano de la obra, por eso algunas veces citamos sólo según la edición inglesa.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 56. Seguimos la traducción de la edición en castellano, pp. 26-27.

tutores», asegura, «y el remedio más frecuente para un muchacho díscolo que se ha descarrilado es dejarle en manos de una mujer, cuya ejemplaridad lo calmará, moderará sus excesos y lo rescatará de la vida libertina»<sup>81</sup>; por no hablar de la más extraordinaria atención con la que cuidan de sus hijos, «cómo se entregan por completo a su bienestar», algo que es de gran importancia «tanto para la propia familia como para el Estado»<sup>82</sup>.

Con el mismo ánimo de exaltar ciertas cualidades propias de las mujeres, todos los ilustrados denunciadores de la injusticia que se cometía con ellas al negarles la igualdad de derechos incidieron en estos aspectos. «Las mujeres son superiores a los hombres en las virtudes calmas y domésticas; como los hombres, saben amar la libertad, aunque no compartan todas sus ventajas»<sup>83</sup>, escribía Condorcet en la publicación antes mencionada, para después añadir:

No hay que creer que [por el hecho de que ] las mujeres pudieran ser miembros de las asambleas nacionales, [fueran a abandonar] inmediatamente a sus hijos, su hogar y sus labores. Por el contrario, serían más aptas para criar a los niños, para formar a los hombres. Es natural que la mujer críe a sus hijos, que cuide sus primeros años; atada a su casa por estos cuidados, más débil que el hombre, es natural también que lleve una vida más retirada, más doméstica<sup>84</sup>.

Por su parte, Olympe de Gouges, autora de la primera “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana” (1791) —donde reclamaba que la declaración universal de los derechos humanos fuera tan universal como decía ser—, cerraba su preámbulo anunciando que hablaba en nombre del «sexo superior en belleza y en valentía, demostrada en el sufrimiento maternal»<sup>85</sup>. Y el kantiano Theodor von Hippel, quien en su obra *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* (1793) se mostraba dispuesto a enmendar los errores que el prejuicio le había hecho cometer a su maestro, y quien volvía a abogar por una educación igualitaria como remedio a las desigualdades provocadas por la propia sociedad, señalaba que, mientras no se les otorgaran derechos («todos los seres humanos tienen los mismos derechos», denunciaba, y es realmente intolerable «no considerar a toda una mitad de la

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 71. La traducción es nuestra.

<sup>82</sup> *Ibid.* La traducción es nuestra.

<sup>83</sup> Cf. Puleo (ed.) (1993), p. 102.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 105. Es justo a continuación, en efecto, cuando Condorcet alega que en modo alguno puede ser esto motivo para excluir a la mujer del derecho a presentarse a cargos públicos, pero lo que no se comprende bien es que, para restar importancia a las debilidades naturales recién señaladas, la compare con «los hombres obligados por su estado a cuidados de *algunas horas*» (el subrayado es nuestro), cuando claramente acaba de afirmar que las labores domésticas a las que se ve impelida —por naturaleza— la mujer se prolongan durante bastante más.

<sup>85</sup> Reproducimos la cita de Olympe de Gouges tal y como se recoge en *La construcción del sexo*, p. 332.

nación»<sup>86</sup>), las mujeres no podrían ejercer con propiedad «la profesión que la naturaleza les ha asignado, es decir, ser la mujer de su marido, la madre de sus hijos, y por medio de estas nobles determinaciones, ser una ciudadana del Estado»<sup>87</sup>.

La lista de ejemplos podría alargarse hasta lo insospechado, pero quizás el caso más paradigmático sea el de la autora de la célebre *Vindicación por los derechos de la mujer* (1792). Mary Wollstonecraft, que anima en reiteradas ocasiones a situarse por encima de los prejuicios de quienes usan «los mismos argumentos que los reyes tiránicos»<sup>88</sup> para sostener el sometimiento de las mujeres, y que dedica decenas de páginas a desenmascarar las falacias con las que Rousseau construye el quinto capítulo de su *Emilio*, tranquiliza desde la introducción a sus lectores asegurando —poco después de denunciar el «sistema de educación falso» que hace de las mujeres seres incapaces de perfeccionamiento racional y subordinados<sup>89</sup>— que «hay poca razón para temer que las mujeres adquirirán demasiada fuerza de mente o coraje, ya que su evidente inferioridad respecto a la fortaleza corporal debe hacerlas en cierto grado dependientes de los hombres en las diferentes relaciones de la vida»<sup>90</sup>. Finalmente, ni siquiera la autora de uno de los alegatos más contundentes del siglo XVIII a favor de una ilustración consecuente con sus propios principios logró escapar de una idea muy particular acerca de la diferencia sexual:

He visto entonces con placer a una mujer amamantando a sus niños, y cumpliendo los deberes de su posición con la mera ayuda, tal vez, de una sirvienta, para despegar sus manos de la parte servil del trabajo doméstico. La he visto entonces prepararse y preparar a sus niños con el único lujo del aseo para recibir a su marido, que, retornando cansado al hogar al atardecer, encuentra niños sonrientes y un corazón limpio. (...) Mientras mi benevolencia era gratificada al contemplar esta imagen natural, he pensado que una pareja de este tipo, igualmente necesitados e independientes el uno del otro, porque cada uno desempeñaba los deberes respectivos de su posición, poseían todo lo que la vida podría dar<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> Reproducimos las citas de Hippel tal y como se recogen en el artículo de María Luisa Cavana, “Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración” (1991). Cf. p. 63.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 68. El siguiente pasaje da buena cuenta de esta doble vertiente de su discurso: «Las mujeres deberían seguir el mismo camino que nosotros (...), sólo por medio de la educación, instrucción y experiencia alcanzarán la meta que tanto se merecen (...). ¿Por qué hacer tanta diferencia como si no tuvieran los dos sexos un mismo origen, como si no fueran de la misma materia y no estuvieran ambos determinados para lo mismo? ¡Este muro de separación tiene que terminar! Hay que educar al ciudadano para el estado, sin tener en cuenta la diferencia de sexo, y dejar como instrucción especial aquello que las mujeres como madres y amas de casa tienen que saber, y todo volverá a su orden natural». *Ibid.*, p. 65.

<sup>88</sup> WOLLSTONECRAFT, M. (2005): *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, p. 100.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 240.

## 6. A modo de conclusión: apuntes en torno al feminismo de la igualdad contemporáneo

Creemos conveniente comenzar señalando dos posibles conclusiones de lo expuesto hasta este punto que, según pensamos, resultaría poco acertado extraer. La primera de ellas sería considerar que el hecho de compartir cierto modo de comprender la diferencia hombre-mujer anula toda distancia entre los ilustrados que eran favorables a la igualdad de derechos y los ilustrados que no lo eran, y que, por lo tanto, hace superfluo el distinguir conceptualmente entre unos y otros; o dicho con otras palabras: considerar, en general, que todo lo relevante que puede decirse acerca de los discursos de un momento histórico dado se reduce, en último término, a señalar su pertenencia a un modo de comprensión determinado por tal momento histórico. La segunda sería tratar de extrapolar sin más las limitaciones de los discursos ilustrados feministas del siglo XVIII a los discursos del feminismo de la igualdad contemporáneo que se reclaman herederos suyos, o lo que es lo mismo, tratar de obviar todo el trabajo de revisión crítica que estos últimos han llevado a cabo con respecto a aquéllos. Como decimos, se encuentra lejos de nuestra intención sostener ninguna de estas dos conclusiones. Antes bien, si algo hemos pretendido poner de relieve a través de la investigación desarrollada es lo siguiente: la necesidad de una revisión crítica no ya de tales o cuales discursos, sino de un *concepto* muy particular del cual éstos se sirven, a saber, el concepto de *sexo*.

Cuando hablamos del feminismo de la igualdad contemporáneo nos referimos a una corriente de pensamiento que engloba, entre otras, a autoras como Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millett, Celia Amorós o Seyla Benhabib<sup>92</sup>, en la medida en la que todas ellas, a pesar de las diferencias que puedan mantener entre sí, comparten como supuesto fundamental *la oposición al intento de convertir la biología en destino político*: es un hecho que existen *diferencias biológicas* entre los hombres y las mujeres, conceden, pero ninguna de esas diferencias sobre-capacitan o infra-capacitan por sí mismas para el disfrute de la carta de ciudadanía plena; por supuesto, a través de los pertinentes *mecanismos sociales*, puede llegar a generarse una situación en la que la diferencia entre hombres y mujeres sí sea relevante en términos políticos, pero lo importante es reparar en que, en tanto que la generación de esa situación es artificial, su permanencia no es inexorable. Por decirlo con las célebres palabras de Beauvoir, la mujer —en el sentido no biológico del término— no nace, se hace, y no hay

---

<sup>92</sup> Cf. Beauvoir (2005), Friedan (1965), Millett (1995), Amorós (2001) y Benhabib *et. al.* (1995).

nada en la naturaleza que impida el que pueda *hacerse de otro modo*. Esta distinción entre el plano biológico y el plano social de la diferencia hombre-mujer es, en efecto, el lugar conceptual sobre el que se erige la distinción entre el sexo y el género. Y es también la que ha permitido al feminismo de la igualdad contemporáneo —en tanto que sitúa todo lo relativo a la incapacitación de las mujeres para el ejercicio pleno de la ciudadanía del lado de lo socialmente construido, esto es, del género— tomar el relevo de la *intención* de los ilustrados feministas —cualesquiera fueran sus errores a la hora de ejecutarla—, a saber, mostrar que cualquier reflexión acerca de los derechos de ciudadanía realmente ajena a todo prejuicio está obligada a incluir siempre la siguiente cláusula: “con independencia del sexo”.

Ahora bien, si nos hemos detenido a examinar y comparar los discursos de los ilustrados, tanto aquéllos que perseguían fines feministas como aquéllos que no, es porque pensamos que su confrontación constituye un escenario privilegiado para advertir las tensiones que subyacen a la aludida cláusula. Estas tensiones surgen de un punto que, cabe señalar, fue mucho mejor reconocido y asumido por parte de los ilustrados contrarios a la igualdad, y que podemos resumir en los términos empleados por Roussel: *la diferencia sexual no se reduce a un solo órgano, sino que se extiende, en aspectos más o menos perceptibles, a todas las partes del cuerpo*<sup>93</sup> —donde aquí “todas las partes del cuerpo”, como hemos podido ver, arrastra consigo un entramado de afecciones y conductas—. Por supuesto, estimamos necesario añadir a estas palabras una apreciación que ni Roussel ni el resto de ilustrados anti-feministas tuvieron a bien considerar: es el propio concepto de sexo, *tal y cómo se configuró entre los siglos XVII y XVIII*, el que posibilitó dicha comprensión de la diferencia sexual, diferencia que así comprendida, por tanto, es tan *histórica* como el concepto en torno al que se construye. Es justo en esta apreciación donde ciframos el potencial crítico de una investigación como la que hemos llevado a cabo.

Como también hemos podido ver con ocasión de los discursos de los ilustrados feministas, es realmente difícil servirse de la noción de sexo sin arrastrar más de lo que uno parecía estar dispuesto a aceptar en un principio. Ciertamente, podría argumentarse que un ejemplo de superación de esta dificultad se encuentra en el feminismo de la igualdad contemporáneo, pues es cierto que éste ha reducido considerablemente el alcance de la noción de sexo, reducción que ha consistido en poner en el lado del género casi todas las afirmaciones que antes caían del lado del sexo, dejando para este último la caracterización cuasi-negativa de *un*

---

<sup>93</sup> Cf. *supra*, p. 31, n. 68.

*mínimo biológico*. Ahora bien, el problema de este tipo de revisión crítica, insistimos, es que deja aún sin revisar la noción moderna de sexo; para medir hasta qué punto esto deja intacto un problema de fondo, basta con hacer la pregunta a la que inmediatamente lleva dicha caracterización —“¿qué incluye ese mínimo biológico?”— y comprobar que la única manera de responder a esta pregunta es lanzarse a realizar el tipo de estudio científico que parte, al igual que se partía en los siglos XVII y XVIII, de la presuposición de que es posible rastrear el cuerpo en busca de la verdad acerca del sexo. Es en tal presuposición, con independencia de la intención que oriente el estudio en cada caso, en la que reside el problema de fondo al que hemos intentado apuntar.

Reparar en que el concepto de sexo es histórico no desactiva por sí solo toda la problemática que viene de la mano de tal concepto —concepto que, por otra parte, el modo mismo en el que se configura nuestra experiencia nos obliga a usar—, pero creemos que el propio ejercicio de investigación histórica abre una vía de problematización que, sin ser definitiva, escapa de algunos de los bloqueos en los que actualmente se encuentra esta cuestión, y ello justamente en la medida en la que nos abre a la posibilidad de *pensar un modo de experimentar distinto al nuestro*; no se trata, ni muchísimo menos, de ensalzar el modelo antiguo sobre el moderno, pero sí de, a partir del reconocimiento de la historicidad de este último, habilitar un espacio en el que sea posible siquiera concebir un modelo diferente.

Una materialización provechosa de este pensamiento, creemos, sería la revisión crítica de la idea moderna de *lo natural* como aquello cuyo desarrollo se rige por unas leyes internas inexorables —idea ésta que relega toda contingencia al ámbito de *lo social*—, y ello para que tuviera siquiera sentido plantear algo como lo siguiente: llevar a cabo un estudio de *las prácticas que se dirigen al propio desarrollo de los cuerpos* estableciendo un determinado régimen de ejercicios e incitando a ocupar el espacio de determinadas maneras, prácticas que determinan a su vez numerosas (in)capacidades. Este tipo de estudio, que aquí no podemos más que limitarnos a señalar como tarea pendiente, debería ante todo negarse a dar por cerrada cierta cuestión: aquella que pregunta *qué pueden* los cuerpos<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Un enfoque que coincide en elementos importantes con el que planteamos aquí lo encontramos hasta cierto punto en las obras de Fausto-Sterling (2000, 1985) y Vigarello (2005). Sería una completa malinterpretación pensar que cuando hablamos de la necesidad de no dar por cerrada la cuestión acerca de qué pueden los cuerpos estamos o bien tratando de deslizar un determinado programa alternativo de prácticas dirigidas a otro desarrollo de los mismos, o bien negando que éstos tengan límites (algo que, de manera fundada, traería a la memoria toda una serie de horrores). Muy por el contrario, lo único que pretendemos señalar es que la posibilidad de someter a crítica aquellas prácticas que *de hecho* determinan de una manera muy particular el desarrollo de nuestros cuerpos (y entre las que también cabe encontrar horrores, a veces más y a veces menos velados) depende de que seamos capaces de pensar una idea de *lo natural* que deje lugar a la contingencia, esto es, a que los cuerpos puedan ser distintos de como son.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- AMORÓS, C. (2001): *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- AMORÓS, C. (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- AMORÓS, C. (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- ARISTÓTELES (1994): *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1990): *Historia de los animales*, Madrid, Akal.
- BARRE, P. DE LA (2007): *La igualdad de los sexos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARRE, P. DE LA (2002): *Three Cartesian Feminist Treatises*, University of Chicago Press.
- BEAUVOIR, S. (2005): *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.
- BENHABIB, S., BUTLER, J., CORNELL, D. y FRASER, N. (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York, Routledge.
- BIRKE, L. (1986): *Women, Feminism and Biology*, Nueva York, Methuen.
- BLEIER, R. (1984): *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York, Pergamon Press.
- BOURDIEU, P. (2008): *Cuestiones de sociología*, Madrid, Akal.
- BURKE, P. (ed.) (2013): *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza.
- BUTLER, J. (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- BUTLER, J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- CADDEN, J. (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture*, Cambridge University Press.
- CANGUILHEM, G. (2005): *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- CAVANA, M. L. (1991): "Sobre el mejoramiento civil de las mujeres. Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración", *Agora*, vol. 10, pp. 59-69.
- CORBIN, A. et al. (2005 y 2006): *Historia del cuerpo. Volúmenes I, II y III*, Madrid, Taurus.
- CUIR, R. (2009): *The Development of the Study of Anatomy from the Renaissance to Cartesianism: da Carpi, Vesalius, Estienne, Bidloo*, Nueva York, Edwin Mellen Press.
- DAVIDOFF, L. y HALL, C. (1994): *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa 1780-1850*, Madrid, Cátedra.
- DIDEROT, D. (2002): *Escritos filosóficos*, Barcelona, RBA.
- DIDEROT, D. y D'ALEMBERT, J. (1765): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Tome VII. Tome VIII*, Ginebra, Jean-Léonard Pellet.

- DOIG, A. K. y STURZER, F. B. (eds.) (2014): *Women, Gender and Disease in Eighteenth-Century England and France*, Cambridge Scholars Publishing.
- FAUSTO-STERLING, A. (2000): *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina.
- FAUSTO-STERLING, A. (1985): *Myths of Gender. Biological Theories About Women and Men*, Nueva York, Harper Collins.
- FOUCAULT, M. (2009): *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2007): *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Talasa.
- FOUCAULT, M. (2006): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.
- FOX KELLER, E. (1989): *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- FRIEDAN, B. (1965): *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario.
- GALLAGHER, C. y LAQUEUR, T. (eds.) (1987): *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press.
- GOMBRICH, E. H. (2016): *La evidencia de las imágenes*, Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil.
- GONZÁLEZ RECIO, J. L. (2004): *Teorías de la vida*, Madrid, Síntesis.
- GRAAF, R. (1672): *De mulierum organis generationi inservientibus*, Lugduni Batav, Officina Hackiana.
- JENNER, M. y TAITHE, B. (2003): "The Historiographical Body", en COOTER, R. y PICKSTONE, J. : *Companion to Medicine in the Twentieth Century*, Nueva York, Routledge.
- JIMÉNEZ PERONA, A. (2003): "Feminismo", en MUÑOZ, J. (comp.): *Diccionario Espasa de Filosofía*, Madrid, Espasa Calpe.
- KANT, I. (2005): *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- KING, H. (2013): *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham, Ashgate Publishing.
- MANDRESSI, R. (2012): *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*, México, UIA.
- MAUSS, M. (1971): *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- MILLETT, K. (1995): *Política sexual*, Madrid, Cátedra.
- MOLINA PETIT, C. (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos.
- LAQUEUR, T. (2012): "The rise of Sex in the Eighteenth Century: Historical Context and Historiographical Implications", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 37 (4), pp. 802-813.
- LAQUEUR, T. (2003): "Sex in the flesh", *Isis*, vol. 94 (2), pp. 300-306.
- LAQUEUR, T. (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.
- LAQUEUR, T. (1990): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- LE BRETON, D. (2012): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- PARÉ, A. (1987): *Monstruos y prodigios*, Madrid, Siruela.

- PARK, K. y NYE, R. (1991): "Destiny Is Anatomy", *The New Republic*, 18 de febrero.
- PÉREZ SEDEÑO, E. y ORTEGA ARJONILLA (eds.) (2014): *Cartografías del cuerpo. Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Madrid, Cátedra.
- PATEMAN, C. (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.
- POSADA KUBISSA, L. (2015): *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, Madrid, Fundamentos.
- POSADA KUBISSA, L. (2009): "Filosofía y feminismo en Celia Amorós", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 42, pp. 149-168.
- PULEO, A. (ed.) (1993): *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos.
- RENDALL, J. (1985): "The Enlightenment and the Nature of Women", en *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, Londres, Macmillan Press.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R.M. (1999): *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos.
- ROUSSEAU, J.J. (1990): *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza.
- ROUSSEL, P. (1775): *Système physique et moral de la femme*, París, Vincent.
- RUBIN, G. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en REITER, R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- SCHIEBINGER, L. (2004): *¿Tiene sexo la mente?*, Madrid, Cátedra.
- SCHIEBINGER, L. (2003): "Skeletttestreit", *Isis*, Vol. 94 (2), pp. 307-313.
- SCHIEBINGER, L. (ed.) (2000): *Feminism and the Body*, Nueva York, Oxford University Press.
- SOLNIT, R. (2015): *Wanderlust. Una historia del caminar*, Madrid, Capitán Swing.
- STOLBERG, M. (2000): "The Monthly Malady: A History of Premenstrual Suffering", *Medical History*, vol. 44, pp. 301-322.
- TUBERT, S. (ed.) (2003): *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra.
- VAL VALDIVIESO, M<sup>a</sup>. I. y GALLEGO FRANCO, H. (eds.) (2013): *Las huellas de Foucault en la historiografía*, Barcelona, Icaria.
- VIGARELLO, G. (2005): *Corregir el cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- WOLLSTONECRAFT, M. (2005): *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo.
- WOOLF, V. (2014): *Un cuarto propio. Tres guineas*, Barcelona, Debolsillo.

## ANEXO: RECENSIÓN

KING, H. (2013): *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham, Ashgate Publishing, 274 pp.

«Quizás sea el trabajo de historia médica más influyente que se ha publicado en las últimas dos décadas». Con estas palabras se referían Mark Jenner y Bernard Taithe, en un capítulo del volumen colectivo *Companion to Medicine in the Twentieth Century* (2003), al libro de Thomas Laqueur *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990). Pese a la aparente simpatía mostrada en un primer momento, un par de páginas más adelante los autores del volumen se hacen eco de una crítica a la que ya se habían sumado distintas voces desde que, en 1991, Katharine Park y Robert Nye expresaran su desacuerdo con Laqueur en una dura reseña (“Destiny is Anatomy”): la lectura que ofrece Laqueur, se afirma, simplifica en exceso las cuestiones de las que pretende hacerse cargo; la clave interpretativa que propone (modelo de un solo sexo *versus* modelo de dos sexos<sup>95</sup>), así como su proyección cronológica (la sustitución de un modelo por el otro en el siglo XVIII), son sencillamente demasiado esquemáticas, y no dan cuenta de la verdadera complejidad que atraviesa a la historia del sexo.

Como decíamos, son varias las voces que, desde poco después de su publicación,

se han levantado contra la propuesta de Laqueur, cuyo éxito inicial –o al menos eso se denuncia– ha derivado en imposición: de manera paradójica, este trabajo alumbrado en el seno de la así llamada “nueva historia”, que nació con el objetivo de problematizar los moldes tradicionales de interpretación del pasado, ha terminado por convertirse él mismo en un patrón que las más de las veces se asume de manera acrítica como el único posible. Una de esas voces es la de Helen King, autora del libro que aquí tenemos por objeto reseñar.

En 2006, nos cuenta ella misma, King fue invitada a participar en un taller organizado por Katharine Park, taller cuyo título no ocultaba la intención de presentar una crítica colectiva al esquema de Laqueur: “Remaking Sex in Classical, Medieval and Early Modern Medicine”. Esta experiencia permitió a King constatar lo siguiente: el hecho de que el libro de Laqueur abarcara un periodo tan amplio de tiempo (“desde los griegos hasta Freud”, como reza el propio subtítulo), hacía muy difícil poner en entredicho la totalidad de lo afirmado por el autor, siendo así que, en la mayoría de las ocasiones, lo que se ejecutaba era una crítica de alguna de las distintas secciones en las que en cada caso el denunciante era especialista. «Así», afirma King, «el modelo como un todo conseguía sobrevivir, a pesar de los múltiples –y

---

<sup>95</sup> “Modelo de un solo sexo” pretende denominar al paradigma en el que el sexo constituía un principio cosmológico y se ordenaba a lo largo de un eje jerárquico, y en el que lo femenino era considerado una mera versión imperfecta de lo masculino. Por su parte, “modelo de dos sexos” refiere al paradigma de los sexos biológicos, en el que “hombre” y “mujer” nombran dos consistencias radicalmente distintas que se consideran a un mismo tiempo inconmensurables y complementarias.

acumulativos– cuestionamientos» (King, 2013, p. 15. Las traducciones son nuestras). Fue la inquietud que esto le provocaba lo que le llevó a escribir nada menos que un libro entero encaminado expresamente a subvertir el reinado de la interpretación laqueuriana.

Ahora bien, a fin de que este proyecto no reprodujera los mismos vicios que se le imputaban a Laqueur, King era consciente de que tampoco podía caer en el extremo contrario de emprender un trabajo paralelo “de los griegos hasta Freud”. La manera en la que la autora ha conciliado estas reglas prudenciales en *The One-Sex Body on Trial* es expuesta en su introducción:

Aunque, al igual que [Laqueur], tendré que comenzar considerando los tratados hipocráticos y a Galeno, mi atención se centrará tras ello en el periodo que media aproximadamente entre 1520 y 1800 (...). En vez de armar una lista cronológicamente ordenada de citas que apoyen o impugnen el cuerpo “uni-sexo”, y tratar después de vincular esto a una gran mutación social o cultural, lo que pretendo aquí es concentrarme en un hilo que corre a través del periodo que voy a considerar: el poder duradero de las historias heredadas del mundo clásico. Las dos historias en las que he decidido centrarme, desconocidas para los lectores actuales, eran muy bien conocidas en la Europa de la primera modernidad, y altamente flexibles en su uso, siendo así que un simple modelo “uni-sexo”/“dos-sexos” no puede hacerles justicia. (*Ibid.*, pp. 18-19)

Estas dos historias a las que se refiere son las de Faetusa, una madre madura cuyo cuerpo se masculinizó –dejó de menstruar y le creció barba– justo después de que su

marido abandonara el hogar, y Agnódice, una joven virgen considerada por la tradición como la primera partera en un mundo en el que a las mujeres les había sido prohibido ejercer cualquier práctica médica, motivo por el cual tuvo que travestirse.

Así, tal y como promete, King dedica la primera de las tres partes que conforman su obra a «revisitar los clásicos», esos mismos de los que se servía –o a los que oportunamente omitía– Laqueur a la hora de dar forma a su interpretación: la autora no sólo denuncia el ocultamiento por parte de éste de ciertos textos de Hipócrates que rivalizaban con los de Galeno –y en los que el modelo “uni-sexo”, sostiene, no se puede rastrear–, sino que además trata de poner en evidencia el uso sesgado que hace de Galeno, sacando a la luz textos más problemáticos de leer bajo el foco de su esquema. La idea que King pretende transmitir en esta primera parte es la de que el mundo clásico, a diferencia de lo sostenido por Laqueur, fue muy sensible a las diferencias corporales entre hombres y mujeres, tanto como para llegar a considerar que era una medicina radicalmente distinta la que tenía que ser aplicada a unos y otras. Sensibilidad ésta que, como argumenta la autora, también fue legada a los anatomistas del siglo XVI, lo cual pretende volver a poner en apuros a Laqueur, para quien había sido tan importante localizar en el *De humani corporis fabrica* de Vesalio la prueba visual de que el modelo “uni-sexo” se mantuvo vigente durante el Renacimiento.

Presentada esta contra-lectura de los clásicos, King aborda en la segunda parte el

análisis del relato de Faetusa. Ya en la introducción la autora había adelantado que su repaso de las dos historias a tratar iba a seguir el hilo conductor trazado por dos respectivas preguntas, formuladas con la intención expresa de polemizar con Laqueur. La pregunta que va a vertebrar su examen del relato de Faetusa, cuya autoría se remonta al propio Hipócrates, es la siguiente: ¿es posible el cambio de sexo? Así, King se propone analizar el uso que se le dio a esta historia a lo largo de varios siglos, desde la era antigua al Renacimiento. Mejor dicho, *los* usos, pues una de las intenciones del apartado es precisamente la de mostrar la pluralidad de formas en las que se entendió el relato: unas veces se interpretó que el cambio sufrido por Faetusa se debía a que echaba tanto de menos a su marido que había comenzado a parecersele; otras, que había caído enferma por pasar largo tiempo sin concebir; y otras, siguiendo la línea marcada por Hipócrates – quien al final de su historia incidía en la pronta muerte de Faetusa–, en que el fallecimiento del personaje debía tomarse como evidencia expresa de la imposibilidad de cambiar de sexo: antes de que eso pudiera ocurrir, sencillamente *se dejaba de ser*. En todo caso, subraya King, la pluralidad de usos no ocultaba un mismo tono de fondo en la interpretación: la asunción de dos sexos bien distinguidos y a los que se les atribuía cualidades corporales y fluidos radicalmente diferentes, los cuales no podían sin más transformarse unos en otros como si de un paso gradual se tratara. A veces, es cierto, se vio en la aludida

mutación la muestra de que Faetusa *en realidad* siempre había sido un hombre (lo cual vuelve a ser un problema para el modelo de Laqueur, pues según él estos discursos solamente se dieron –es más, solamente *podieron* darse– a partir del siglo XVIII), y sólo de manera ocasional se esgrimió su historia como documento probatorio de que el cambio de sexo era posible. Pero, incluso cuando así era, de manera significativa se omitían tanto el final del relato –la muerte de Faetusa, que *siempre* se interpretó como signo de la imposibilidad de la aludida conversión– como el hecho de que hubiera dado a luz. Esta última omisión le sirve a King para reafirmarse en algo de lo que ya había advertido en distintos momentos de su argumentación, y que pretende ser una de sus bazas más fuertes contra Laqueur: el dar a luz, y por tanto el tener matriz, eran tomados como pruebas últimas –y lo más importante, intransferibles– de que la persona en cuestión era mujer; algo que, según King, había sido eludido por Laqueur, quien convenientemente se había centrado en los órganos genitales externos como único campo de batalla de la disputa acerca del sexo.

Por último, en la tercera parte, la autora emprende el estudio de la historia de Agnódice. El plan de trabajo se asemeja al empleado en la parte anterior, pero esta vez es otra la pregunta que hace las veces de guía en el análisis, a saber: ¿qué constituye al sexo como tal? De un lado, King pone en cuestión el intento de dar una lista cerrada de lo que se consideraban cualidades

femeninas y cualidades masculinas, y lo hace introduciendo un factor que, según alega, Laqueur obvia por completo en su trabajo: la edad. Ciertamente, un rostro lampiño y una voz suave no eran por sí mismos signos de feminidad en una persona leída como joven, pero desde luego no sucedía lo mismo con una persona considerada adulta. No obstante, incide King, aquí habría que preguntarse si acaso esto no vuelve a ser índice de una clara distinción de fondo entre hombres y mujeres: en efecto, una joven sencillamente *aún no es una mujer*; lo mismo podría decirse de un joven, que es justamente por lo que consigue hacerse pasar Agnódice sin mayores dificultades (y no, pues, por un hombre). De otro lado, la autora retoma el que había sido su argumento clave en la primera parte: con independencia de lo anterior, cabría fijarse sin más en el hecho de que la polémica que da pie a la historia de Agnódice es la que gira en torno a quién debe hacerse cargo de la salud de quién. Y curiosamente, prosigue King, es justo en la época en la que Laqueur localiza su modelo “uni-sexo” en la que más se incide en que son las mujeres las que tienen que ocuparse de la salud de otras mujeres, pues son las únicas que pueden conocer con propiedad un cuerpo tan distinto al de los hombres (la historia de Agnódice terminaba precisamente con un cambio en las leyes –previo levantamiento de las mujeres destacadas del lugar– que autorizaba y alentaba a las mujeres no esclavas a hacerse cargo de las labores de partería). De igual manera, es justo en la época en la que

Laqueur localiza su modelo de dos sexos en la que pueden encontrarse más textos que enfatizan la capacidad de los hombres para hacerse cargo de la salud de cualquier cuerpo, para lo cual se deja de poner el acento en los presuntos secretos femeninos a los que sólo las mujeres tendrían acceso. Por supuesto, esto último nunca se llevó a cabo sin subrayar, asimismo, las diferencias en la inteligencia de hombres y mujeres, así como en las labores y lugares que habían de ser propios de unos y de otras (y, desde luego, no cabe duda de que en todo ello mediaban siempre unos determinados intereses políticos). Pero lo que esto vuelve a demostrar, asevera King, es que el esquema de Laqueur no sirve para hacerse cargo de la efectiva complejidad de cada uno de los momentos históricos.

Esta última es, sin duda, la frase que mejor resume lo que la autora tiene que reprocharle, en general, al autor en cuestión –lo cual, nótese, viene a conectar con la línea crítica iniciada por Park y Nye–. Tampoco cabe duda, desde luego, de que el libro de King reúne materiales suficientes para poder cumplir con ese requisito que echa en falta en Laqueur. Sin embargo, para terminar ya esta reseña, nos gustaría dejar aquí anotada una breve reflexión acerca de ese reproche. King parece considerar que presentar los textos en lo que según ella es *su máxima complejidad* es presentarlos tal y como eran *desnudamente*, como si dicha complejidad fuera la prueba definitiva de que lo que se está ofreciendo no es una interpretación más sino la descripción absolutamente imparcial de

cómo eran en verdad las cosas. El problema es que todos los textos que ofrece la autora *sí que podrían ser asimilados por el modelo de Laqueur* –con una conveniente justificación que acompañara a cada uno de ellos, por supuesto– y si en el libro de King puede parecer que no ello se debe a que la autora hace lo propio: no hay texto que no vaya acompañado de su correspondiente y extensa interpretación (o de una oportuna omisión de la misma, según el caso); así, cabría decir, esa “máxima complejidad” de los textos sólo se presenta como tal ahí donde ya está operando, también, una interpretación determinada. Lo complejo, en definitiva, no tiene por qué ser menos “construido” –si es que se quiere hablar en estos términos– que lo simple, y si bien todo ejercicio historiográfico ha de tener cuidado con no simplificar groseramente el objeto del que trata –algo que, a nuestro parecer, no puede imputársele a Laqueur–, también debe evitar caer en un fetichismo de la complejidad, que asuma acríticamente un privilegio de lo más intrincado sobre lo menos.

Por otro lado, que King acabe siempre recurriendo a este argumento contra Laqueur hace sospechar de que su otro argumento fundamental no termina de convencerle. No es difícil adivinar por qué, si se analiza la forma que tiende a tomar este último: según King, quizás sea excesivo decir –como sostenían Park y Nye en su reseña– que *nunca* ha habido algo así como un modelo “uni-sexo”, pero lo que sí puede afirmarse

es que *siempre* se ha dado eso que Laqueur denominaría un modelo de dos sexos, aunque éste se haya presentado bajo retóricas distintas en distintos momentos históricos. En este caso, consideramos que la crítica tiene que tomar un tono un poco más grave. Sorprende mucho la continua insinuación –presente en la mayoría de quienes escriben contra Laqueur– de que éste último parece no ser consciente de algo sobradamente obvio: que en el mundo antiguo también se distinguía entre hombres y mujeres. Lo único cierto en esa insinuación es, en efecto, que lo que se señala es sobradamente obvio, pues basta con abrir el libro de Laqueur por cualquiera de sus páginas para comprobar que el autor también está al día de esta obviedad. El libro de King, desde luego, tiene un interés que va más allá de su éxito o fracaso en subvertir el reinado de la interpretación laqueuriana, pero lo que en modo alguno está justificado es que no se haga cargo del que es uno de los pilares centrales del razonamiento del autor, a saber: que en eso donde ella ve meras diferencias retóricas, Laqueur cifra el excedente de sentido que revela *un modo de experiencia distinto* al que nosotros podamos tener. Por supuesto que siempre, de una manera u otra, se ha distinguido entre hombres y mujeres, pero en un mundo en el que sigue presente la obsesión con dejar clara esta obviedad quizás sea importante reconocer el interés que tiene detenerse en aquello que la problematiza. ☐

Número de palabras: 23 097

