

Educar para el reconocimiento y el ejercicio del derecho que tienen las mujeres a la soberanía de sus cuerpos

Tatiana García Fernández¹

Resumen

Hay una memoria colectiva que registra la experiencia histórica del cuerpo femenino como inexorable objeto de sometimiento. La subjetividad femenina se constituye en una forma de sujeción que ata el “ser femenino” a un cuerpo que no le pertenece, como signo de su identidad.

Toda Educación Sexual Integral, como política educativa nacional, debería ser capaz de hacer visible esta violencia presente en la vida sexual de las mujeres. Esa educación, en nuestro país, requiere de una memoria histórica que registre la memoria colectiva de sus padecimientos, de sus luchas y resistencias en los distintos escenarios de su acción. En particular, de la disputa por su cuerpo en relación a la maternidad.

Las mujeres de nuestra región no tienen aún la posibilidad de vivir su cuerpo y la maternidad de una forma diferente a la que tuvieron sus madres y abuelas. Mientras unas se afanan por recuperar sus cuerpos, decidiendo -cuando las dejan-, parir por sus propios medios; otras pagan con su vida la decisión de interrumpir un embarazo y tener que hacerlo - sin opción - por sus propios medios.

La violencia de género continúa invisibilizada en nuestra sociedad porque estamos educadxs para no reconocerla como tal.

¹ Profesora en Filosofía (UBA) Diploma Derechos del niño y prácticas profesionales (Paris 8) Docente en los niveles medio y superior. Investiga sobre educación, maternidad y derechos como trabajo final de la Especialización Superior en Educación Sexual (I.S.P. Joaquín.V. González). tatianagf@gmail.com

Educar para el reconocimiento y el ejercicio del derecho que tienen las mujeres a la soberanía de sus cuerpos

“Cuando se ha logrado la inclusión de las mujeres en lo humano ha implicado trastocar la concepción de la humanidad y la experiencia histórica misma y, en ese sentido, los avances son insuficientes”

Marcela Lagarde, *Identidad de género y Derechos Humanos. La construcción de las humanas*

Introducción

Tras 30 años de democracia, y especialmente en la última década, en nuestro país se produjo un avance importantísimo en materia de derechos sexuales y reproductivos. Todavía se necesitan más leyes y reglamentaciones que amplíen el alcance de estos derechos, sobre todo si tenemos en cuenta el problema de su vulneración desde la perspectiva de género.

En este escenario de situación, el cambio sólo parece posible si se hace hincapié en la violencia de las representaciones históricamente construidas sobre el cuerpo femenino que permanecen vigentes y tienen sus efectos sobre la subjetividad femenina y la soberanía de sus cuerpos. Porque cuando hablamos de soberanía del cuerpo de las mujeres, también hablamos de la soberanía sobre su propia subjetividad y de la educación como condición de posibilidad de esa experiencia de sí.

El desafío en el proceso de “generización” de los derechos humanos (García Muñoz, 2001:2 y ss.), y en particular de la democratización de los derechos sexuales y reproductivos, parece ser el de contribuir desde la educación a la constitución de identidades en las que las mujeres podamos reconocernos como protagonistas de una nueva historia para el género.

Lenguajes, Memorias e identidades

Hay una memoria colectiva que registra la experiencia histórica del cuerpo femenino como inexorable objeto de sometimiento. La subjetividad femenina se constituye en una forma de sujeción que ata el “ser femenino” a un cuerpo que no le pertenece, como signo de su identidad. Por eso, toda Educación Sexual Integral, como política educativa nacional, debería ser capaz de hacer visible esta violencia presente en la vida sexual de las mujeres. Esa educación, en nuestro país, requiere de una memoria histórica que registre la memoria colectiva de sus padecimientos, de sus luchas y resistencias en los distintos escenarios de su acción. En particular, de la disputa por su cuerpo en relación a la maternidad; una lucha que continúa en el presente cada vez que las colectivas de mujeres reclaman por sus derechos, recordando que *Otra historia es posible*².

Porque es una realidad actual, que la mayoría de las mujeres de nuestra región no tienen aún la posibilidad de vivir su cuerpo y la maternidad de una forma diferente a

² Me refiero a la lucha de las mujeres a través de organizaciones como las que integran la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito y al título de su publicación más reciente: *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*.

la que tuvieron sus madres y abuelas. Mientras unas se afanan por recuperar sus cuerpos, decidiendo -cuando las dejan en los hospitales-, parir por sus propios medios; otras pagan con su vida la decisión de interrumpir un embarazo y tener que hacerlo - sin opción - por sus propios medios.

A partir de la sanción de la Ley de parto respetado (25.929), de la Ley de protección contra toda forma de violencia a las mujeres (26.485) y el actual debate sobre la despenalización del aborto, nos situamos en el encadenado de un edificio todavía en construcción: el del derecho de las mujeres a la soberanía de sus cuerpos, al gobierno de sí mismas. Pero la pregunta por los derechos a diario vulnerados de las hoy reconocidas “sujetas”, abre el horizonte de interrogación hacia los discursos y las prácticas que siguen operando a pesar de la legislación vigente. La prevalencia del derecho consuetudinario por sobre el positivo, sugiere -por lo menos- un rastro: aquellos lenguajes con los que se construyen, mantienen y comunican contenidos y significados de nuestra memoria colectiva. Me refiero a aquellas prácticas discursivas que modelan los cuerpos (individuales y colectivos); que se ejercen no sólo en el presente sino también sobre acontecimientos pasados que resignificamos. Hablo de lenguajes y de memorias. Lenguajes y memorias que responden a una matriz cultural, a tradiciones político-ideológicas que pesan sobre nosotras; que tanto en el pasado como en el presente constituyen un fundamento para las prácticas de control y sometimiento de las mujeres en relación a la maternidad. Me refiero, precisamente, a la importancia que tiene la construcción simbólica de la realidad, en el entramado de los lenguajes, discursos, relatos que hacen la hechura política de la memoria que aquí convocamos, que exhortan a la necesidad de hablar no sólo del horror de los hechos, sino del horror de los conceptos, de los discursos que “envuelven” esos hechos.

Hay una memoria que tiene una presencia fortísima en este espacio, testigo del horror en el que muchas compañeras parieron a sus hijos. Es la memoria de las mujeres víctimas del terrorismo de Estado a las que Videla injurió, próximo a su muerte, al expresar que “ muchas parturientas usaron a sus hijos embrionarios como escudos humanos al momento de ser combatientes”.

En este espacio recuperado para la memoria, promoción y defensa de los derechos humanos, cabe detenernos en la siguiente cuestión. Lo que hizo Videla de justificar en el presente aquel horror perpetrado sobre ellas, acusándolas de comportarse como malas mujeres-madres, fue esgrimir un argumento tan antiguo como naturalizado de los que circulan a diario, sin espanto ni condena generalizada, para referirse a las mujeres y sus desvíos en torno a la maternidad disciplinada. Por ello, nos preguntamos: cuál es el entramado que sostiene que el discurso de Videla -junto a otros discursos semejantes que sitúan a la mujer en relación a la maternidad- circule en la actualidad sin desatar reacciones masivas de indignación. Sin duda, esto sucede en razón de la naturalización de estos discursos y las prácticas que lo acompañan; a la costumbre de leer y oír en todas partes referirse al género femenino en estos términos; al haber constituido nuestras identidades genéricas entre saberes y poderes que nos señalan, al fin de cuentas, esta última morada.

Hablar de soberanía del cuerpo de las mujeres, de su reconocimiento y ejercicio, adquiere sentido en un mundo patriarcal, occidental y cristiano que ha colocado a mujeres y niños del lado de los cuerpos dóciles y de las subjetividades heterónomas. Me interesa indagar estos procesos históricos de constitución de subjetividades femeninas “des-subjetivantes” -como quien intenta desandarlas; apostando a que es posible una Educación Sexual Integral que sea capaz de gestionar otras maneras de asir las

identidades en una trama de sentido que, al menos, problematice las relaciones de poder desiguales presentes en la sociedad. Sospecho que el cambio social no es posible si no se hace hincapié en la violencia de las representaciones históricamente construidas sobre el cuerpo femenino que permanecen vigentes y tienen sus efectos sobre la subjetividad femenina y la soberanía de sus cuerpos.

Cuando se trata de categorías sexuales, la antropóloga Françoise Heritier explica que no es posible prescindir de las distintas representaciones culturales en torno a la procreación, a lo que suele llamarse: “humores del cuerpo” constituidos con los datos de la observación sobre el funcionamiento del cuerpo que cada cultura interpreta y reinterpreta. No podemos prescindir, por ejemplo, de la interpretación aristotélica del funcionamiento fisiológico diferente entre los sexos -a saber: lo controlable de la liberación de fluidos corporales en el hombre y la imposibilidad de hacerlo de la mujer-. En este dato que provee el estagirita para la posteridad, podría hallarse según Heritier, la “matriz de la valencia diferencial de los sexos” y su inscripción en el cuerpo (Heritier, 1996:25). Sobre este punto volveremos más adelante.

La historiadora Joan Scott, advierte la necesidad de “prestar atención a los sistemas de significados, es decir; a las maneras en que las sociedades representan al género, articulan las reglas de las relaciones sociales o construyen los significados de la experiencia. Sin el significado no hay experiencia y sin el proceso de significación no hay sentido” (Scott, 1993: 29). La historiadora dirige una de sus críticas principales a las estructuras teóricas binarias que, desde la herencia clásica, estructuran nuestras prácticas sociales. Y lo hacen, conformando normatividades; mecanismos de control social para normalizar la sociedad, en la cual la mujer tiene un lugar previsto según el contexto sociohistórico determinado. Argumenta, siguiendo a Pierre Bourdieu, que “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder porque los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica, de toda la vida social” (Scott, 1993: 37). Esto es posible, explica Scott, porque los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados, haciendo de la diferencia sexual “una forma primaria de diferenciación significativa” (Scott, 1993: 38). En estos lenguajes conceptuales, explica Scott, operan imbricados símbolos culturales que evocan representaciones múltiples y contradictorias (por ej. Eva y María en la tradición cristiana occidental) y los conceptos normativos (interpretaciones de los significados de los símbolos que alojan “masculino” y “femenino” de forma binaria y excluyente). Es por medio de las doctrinas religiosas, educativas, científicas, políticas o jurídicas que la imbricación entre los símbolos culturales y los conceptos normativos adquiere sentido operativo (Scott, 1993: 35)

Judith Butler en *Cuerpos que importan* destaca el carácter performativo de los enunciados, la capacidad del discurso de producir los efectos que nombra y de trazar los límites ontológicos de los cuerpos y con ellos de las subjetividades; de lo que es posible hacer, sentir y pensar respecto de las otras y de nosotras mismas. Pero destaca a la vez otra cuestión también fundamental que nos interesa señalar, que es que el lenguaje es un campo de significación en constante transformación, en el que el desplazamiento en la repetición o “desvío” respecto del sentido normado es siempre posible (Butler, 2002). Cuando planteamos pensar la violencia de género en términos de lenguajes y de memorias, estamos proponiendo pensar en esta dimensión performativa, con los efectos que diseñan los límites pero también con las posibilidades de resignificación siempre presentes.

Para entender la complejidad de la violencia de género, en las instituciones que hoy gestionan los nacimientos y la atención en general de las gestantes; alcanza con situar estas frases registradas por el Observatorio de Salud, Género y Derechos Humanos, en la genealogía que las filia a otros discursos: filosóficos, teológicos, pedagógicos al servicio del control social de los cuerpos de las mujeres.

El Reporte de Derechos Humanos sobre atención en salud reproductiva en hospitales públicos que edita en 2008 el Observatorio, registra comentarios humillantes e insultos hacia las mujeres durante el trabajo de parto y en los casos de abortos que recurren a asistencia médica. Todas las experiencias registradas refieren a la existencia de una continuidad de estos tratos desubjetivantes que revisten diferentes grados, que van “desde el menoscabo y falta de respeto a la dignidad de la mujer, al tratarla como una “menor” (infantilizándola), hasta “la existencia de tratos inhumanos y degradantes que pueden llegar a la tortura”. En el caso de los abortos, el trato deshumanizado contempla el horror de prácticas del legrado o raspaje sin anestesia.

El mismo registro del Observatorio... permite constatar como cierta moral occidental y cristiana opera en los paritorios, como sedes de inquisición, donde se registran voces que se dirigen a las mujeres en trabajo de parto con las siguientes palabras: “Si te gustó lo dulce, aguante lo amargo”. Como también para recordarles a las mujeres que la ciencia sabe siempre más de su cuerpo y sus procesos de lo que saben ellas: “Yo soy la doctora, pero si vos sabés, quedate en tu casa y atendete sola”³.

Desde una mirada foucaultiana, podríamos decir que este poder sobre el cuerpo de las mujeres -que es poder desubjetivante- se ejerce aún en democracia y en vigencia de leyes que las protegen, porque aquellas fuerzas continúan operando en la sociedad y sus instituciones -aunque no operen ya como discurso y prácticas estatales, tal como operaron durante el último gobierno de facto-. Como señala Butler: “ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza” (Butler, 2002: 319). Funcionan aun a través del poder que ejercieron por los medios de comunicación, que les permitió construir y difundir relatos que reforzaron un determinado modelo de familia para la sociedad donde la mujer tendría un rol claramente definido (incompatible con cualquier otra gesta que no fuera la maternidad disciplinada). El *Proceso* justamente eliminaba a quienes registraba como no pasibles de disciplinar por medio de la educación, de las escuelas y de los medios de comunicación.

Es un trabajo que excede el propósito de esta comunicación hacer una análisis institucional de los procesos de desubjetivación que aquel régimen llevó a cabo. Primero, por que tal desubjetivación no fue privativa de un género; y segundo; porque involucra múltiples espacios sociales desde los cuales se contribuyó a reforzar esta ideología de la maternidad como espacio de repliegue del género -públicamente vigilado- donde cualquier acción subversiva por parte de las mujeres representa no sólo una traición a la patria, sino al género. No obstante, hablar de soberanía del cuerpo femenino adquiere sentido en un mundo patriarcal, occidental y cristiano; por eso me interesa plantear las vinculaciones entre aspectos de la cultura que ya estaban presentes en nuestra herencia occidental y cristiana, que el Proceso de reorganización nacional contribuyó a instalar de forma dominante en la sociedad argentina y que sirvieron como fundamento ideológico-político de las configuraciones subjetivas de las mujeres en relación a la maternidad, que al día de hoy continúan vigentes.

3Estas frases están tomadas de la publicación digital: “Con todo al aire 2” Reporte de Derechos Humanos sobre atención en salud reproductiva en hospitales públicos. Observatorio de Salud, Género y Derechos Humanos.

Quizás sea una forma de iniciar el desarme de estas representaciones en torno a la subjetividad femenina, si empezamos por indagar viejos lenguajes que recorren el cuerpo femenino en las cartografías de la tradición occidental y cristiana- tradición que permanecerá como poder pastoral luego de los procesos de secularización de la modernidad en los discursos de la ciencia, la medicina y la pedagogía que continúan hasta nuestros días.

Ivonne Gebara, escribió: “Mi cuerpo es atravesado y construido por lenguajes diferentes que son, al mismo tiempo, viejos lenguajes que vienen desde lo más arcaico de la humanidad y que necesitan ser interpretados por cada generación” (Gebara, 2005: 14). En lo sucesivo, propongo explorar viejos lenguajes que “hacen” el cuerpo femenino en relación a la maternidad y que urge deconstruir. Considero la necesidad explorarlos en este trabajo, no para instalarnos en el viejo oficio de tejer conceptos como quien teje el mundo de la idea, sino para denunciar como se trata de lenguajes que continúan operando sin desgaste, perpetrando historias de violencia física y psíquica contra las mujeres.

Lenguajes

I. La herencia clásica

Comencemos por indagar, siguiendo a Roy Porter, los cimientos de una historia *natural* del cuerpo que plantea: junto con el dualismo mente-cuerpo, un modelo de dominación sexo-género. Porter explica como filósofos, teólogos y médicos -tradicionalmente varones-, atribuyeron la subordinación de las mujeres a su condición biológica inferior. La teoría aristotélica, describe a las mujeres como varones deficientes o monstruosos, como seres cuyos genitales (previstos para estar situados fuera del cuerpo) no han logrado emerger por falta de calor y fuerza. Las características corporales, analizadas en este registro, ubican a la mujer en un escenario social determinado: “con su naturaleza, más fría y débil y sus genitales retenidos en su interior, las mujeres estaban dotadas fundamentalmente para engendrar hijos más que para una vida de razón y actividad en el foro ciudadano. Las mujeres eran criaturas de vida privada: los hombres de vida pública.” (Porter, 1994: 277).

Si nos detenemos en Platón, encontramos que un mítico castigo para los hombres era cambiar de naturaleza volviendo a nacer (degenerando en mujeres); degeneración que implicaba portar un cuerpo peligroso, fuera de control. Porque la vagina y el útero se transforman, se *transomatizan* en un animal deseoso de tener hijos. Compara también a la mujer con la tierra que, llegado a un punto, debe dejar salir su fruto y cuando eso no ocurre, se agita desordenadamente porque no consigue recuperar su *symmetría*, liberar el *pneuma* interior y esto tiene incluso consecuencias gravísimas en su salud (Platón, *Timeo* 91 c).

Pero vayamos al discurso aristotélico sobre la fisiología de la sexualidad que es mucho más rico en tratados “científicos”. Si queremos analizar el lugar destinado a las mujeres en la teoría Aristotélica, explica María Luisa Femenías, resulta pertinente ir directamente a examinar el dato biológico que lo sustenta ya que: “los supuestos del paradigma patriarcal aristotélico se manifiestan con fuerza, sobre todo en embriología” (Femenías, 1996:85). Para analizar estos supuestos, los estudios se centran en el intenso debate científico sobre la existencia o no de un principio activo femenino en el origen de la vida humana y la tematización del cuerpo de la mujer como “mero lugar” de la tradición ginecológica griega. Las tesis de Balme y de Loyd que retoma Femenías, subrayan ambas la estrecha relación entre la biología y la metafísica. Señalan como los argumentos aristotélicos proporcionan base científica para algo que ya era popularmente

aceptado: la inferioridad de las mujeres en relación al varón como norma de la especie humana:

“En efecto, desde su menor fortaleza muscular hasta su capacidad de gestación, todo en ella es índice de imperfección y pasividad. Es la materia amorfa que aporta la menstruación y que debe ser informada por el semen masculino, puro y activo. La mujer, lugar de crecimiento del vástago, sólo es el defecto accidental necesario a la conservación de la especie [definida por el género masculino]” (Femenias 1996: 168)

También podemos destacar que la mujer es en la literatura clásica la fiera que la cultura no ha podido domesticar⁴. Esa animalidad de la mujer, que tematizan todos los escritos de la época, se caracteriza por estar siempre deseosa de tener hijos, mientras que la animalidad del varón, entendida como “deseo de sembrar la especie” puede controlarse gracias a la *paideia* (educación) como sucede con cualquier otro exceso de los hombres (Capriglione, 1996:59).

El autodomínio masculino, adquiere todavía más sentido en el contexto de las doctrinas éticas de los filósofos Platón y Aristóteles donde se hace referencia a la *sophrosyne*, el justo medio, al equilibrio entre los excesos, que tiene que ver con ser dueño de sí mismo, con la renuncia a vivir a expensas de las pasiones y los placeres, que nos alejan de lo verdaderamente bello y verdadero (Aristóteles, *Ética*, 1179 b). *Sophrosyne* que es para Platón propiamente la *en-kráteia*, dominio de sí mismo adquirido por medio de la educación, que es condición para la ciudadanía (Platón, *República*, IV, 430 d y ss).

Si bien fueron los padres del pensamiento racional en occidente quienes dieron cuenta “racionalmente” de la inferioridad de las mujeres, la mitología contó muchísimas historias de mujeres que con sus acciones arruinaban la vida de los hombres y a las que había que “vigilar y castigar”, como Pandora, quien encarna el motivo de sufrimiento de toda la humanidad (Hesíodo, *Los trabajos y los días*).

Una vez adquirido el control desde el *logos* (discurso) y la *paideia* (educación), el dominio de la sexualidad femenina va a ser sistematizado a través de configuraciones cada vez más complejas. A la “ética de los filósofos” (Capriglione, 1996) le sigue la moral religiosa de la tradición judeo cristiana que permanecerá, a través de los siglos, como “poder pastoral” luego de los procesos de secularización de la modernidad en los discursos de la ciencia, la medicina y la pedagogía (Foucault: 1982).

II. Las marcas judeo cristianas

La misoginia, como hemos tenido oportunidad de ver, tiene un largo camino discursivo que sucede al paso del mito al *logos*. Pero el cristianismo de los primeros siglos se encargó también de destacar que “el mal nace de la desobediencia de Eva y a través de ella pasa a todo el género humano”, contribuyendo de manera definitiva a consolidar y perpetuar la idea, profundamente arraigada en la sociedad grecoromana, de la inferioridad fundamental de la mujer y del peligro que representa para la humanidad no tenerla controlada.

La embriología de todos los tiempos, incluida la época cristiana, conoce la metáfora de la mujer- tierra y del hijo- fruto (Capriglione: 1996: 60). El fruto que naturalmente crece de la fecundidad femenina- ahora como fruto del pecado-. Téngase en cuenta que, para cuando adviene el cristianismo como religión imperial ya el antiguo

⁴ Particularmente el coro de la tragedia sofocleana se refiere a la joven *Antígona* en estos términos: como “una fiera que la casa- *polis* no ha podido domesticar”. Para toda caracterización de la mujer como la naturaleza salvaje o monstruosa remito a Vernant, Jean Pierre (1996)

testamento había hablado de la traición de Eva a toda la humanidad, sentando las bases para un castigo perpetuo asociado a la maternidad: “parirás con dolor”. Con la conversión de Constantino a principios del siglo IV, la Iglesia católica se convierte en una parte integral de la vida cultural del mundo romano y este discurso se hace carne para el género.

La teología católica, durante siglos difundió tanto esta “culpa original” como el “castigo ejemplar”. El placer y la culpa; el pecado y su fruto: la maternidad. Por esta razón, en los inicios del cristianismo no encontramos elogio alguno a la maternidad y a la familia terrenal; sino por el contrario, una incitación a la virginidad como forma de impedirla. La proliferación de los tratados sobre la virginidad, describen la mediocridad del matrimonio comparado con la belleza ideal y eterna de la virgen. Para los Padres de la Iglesia, la maternidad era considerada un “servicio de la mujer al varón”. Servicio que cobraría valor de acuerdo a las necesidades demográficas de cada época (igual que con los griegos). A la Maternidad, recién habremos de verla puesta en valor hacia los siglos XII y XIII, por la tradición mariana (María, madre de Jesús) de la Iglesia Católica Romana. Sólo a partir de entonces, podemos visualizar el puente hacia el modelo de mujer-madre de la familia burguesa de la modernidad que continúa hacia nuestros días.

III. Secuelas de una modernidad (todavía inconclusa)

La “naturaleza femenina” es una pasión de los médicos naturalistas, teólogos y filósofos del Siglo de las Luces que venera la Razón. La mujer esta presente en casi todos los discursos y representaciones de la época; se habla de ella incansablemente pero siempre esgrimiendo un discurso que convierte su presencia en una suerte de ausencia; dentro de un cuerpo teórico diseñado para contenerla y que sólo el varón está legitimado a construir (Farge y Zemon Davis, 1993: 11)

El siglo XVI, dirá Michel Foucault, sería “el comienzo de una edad de represión propia de las sociedades llamadas burguesas, y de la que quizás todavía no estaríamos completamente liberados. A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso”(Foucault, 2008: 19).

La forma de reducir a la mujer en el discurso científico de esta época que camina hacia la Ilustración, parece expresarse en el lenguaje de anatomías y disecciones; coserse entre vísceras y lentes; cumplirse por la osadía de la pluma de graficar en papel lo insondable: el cuerpo femenino.

La racionalidad científica moderna, comienza a gestarse a la luz de la Razón y *entre* las sombras de viejos dioses. A partir del Renacimiento, la naturaleza es percibida como alteridad frente a lo humano: “...una alteridad con la consistencia de objeto, de cosa cognoscible” (Luz, 1997: 27). Las relaciones sociales entre los sexos revisten un interés privilegiado y creciente para la racionalidad científica moderna. Pero ese interés profundo, tiene como sustrato el supuesto filosófico de que las leyes de la razón son universales y que se aplican indistintamente al mundo natural y al humano.

Un nuevo modo de producir verdades involucra, al hombre en singular y a la humanidad en general, en la tarea titánica de dominar el mundo natural. La razón del sujeto que conoce en una lógica de conquista y apropiación de lo extraño, de lo que se le presenta como *otro*. Bajo esta empresa, las imágenes y metáforas que sexuan a esta Naturaleza devenida objeto de conocimiento, son, entre otras, la de la mujer-hembra a desflorar, o la de la tierra virgen que hay que conquistar. Basta con contar las metáforas esgrimidas por un Bacon que hablan de sumisión, dominio de la naturaleza, por

ejemplo, cuando habla en los términos de “extraer de la naturaleza, aún bajo tortura, todos sus secretos”; “obligarla a servirnos”, “acosarla en sus descaminos”. No ha de extrañarnos, por tanto, que este discurso fuera el de la Conquista de las Américas - alcance espacial del movimiento de una voluntad de dominio eurocéntrica - donde “el indígena tuvo su papel en la construcción de esa verdad como otro” (Ebacher, 2000: 21).

Berriot– Salvadore explica en su análisis del *Discurso de la medicina y de la ciencia* que seguiremos en adelante, que durante el siglo XVII muchas de las hipótesis de la ciencia médica son ignoradas en post de contribuir a consolidar las reformas morales que propulsaban los filósofos de su tiempo. Los médicos de entonces se convierten en especialistas en mujeres en su función de esposa y madre de familia y la racionalización moral de la sociedad se lleva a cabo diseñando una serie de hábitos, sentimientos y prácticas sociales que inscriben siempre a la mujer en una relación de subordinación respecto del varón. La mujer aparece clasificada y ordenada según un proyecto específico moral de la sociedad burguesa: siempre necesitada de un hombre que la contenga y encarrile – sea: el padre, el marido, el cura, el pastor, el filósofo, el pedagogo o el médico. “El cuerpo humano participa de un sistema coherente que ya no es el del macrocosmos, sino el de un orden social instituido, las funciones orgánicas, la fisiología individual y el dimorfismo sexual son entonces racionalizados según principios de ese finalismo social” (Berriot– Salvadore, 1993: 149).

El énfasis naturalista va estar puesto en la mujer, en su esencia diferente –pero complementaria- de la que porta el varón en los albores de la modernidad. Entiéndase que la “esencia femenina”, según este criterio, no implica evidencia de un sujeto; sino que insiste en señalar su capacidad para ser un medio, de tener-ser el instrumento para un fin noble como lo es la gestación de la vida humana. En los comienzos del Renacimiento, hallamos una proliferación de los tratados sobre la generación humana que retoman las discusiones de los antiguos y promueven nuevas pero, como bien ha señalado Laqueur, “los nuevos conocimientos sobre el sexo no respaldan en ningún modo las tesis sobre la diferencia sexual hechas en su nombre” (Laqueur, 1994: 265). Téngase en cuenta que el interés por la embriología no es un rasgo propio de este período histórico, sino que retoma una preocupación medieval que se debate entre las teorías aristotélicas monoseminales y las biseminales de Galeno e Hipócrates, difundidas en el siglo XI a través del mundo árabe.

A partir del Renacimiento, cualquier definición científica de la diferencia sexual debe expresarse en términos tales que no contradigan el credo finalista según el cual “La naturaleza no hace nada en vano” (Berriot– Salvadore, 1993: 118). El útero aparece entonces en los discursos de la época como “símbolo de la naturaleza femenina” –ahora considerada perfecta en su especificidad- como el órgano femenino “más necesario y el más noble”. Sin embargo, el cambio de época no logra contener la voluntad de dominio de esa “sospechosa alteridad” que la ciencia médica se propone escudriñar. La lógica del discurso continúa en la línea de investigación de un objeto que oscila en el límite de lo humano, entre lo animal y lo sobre natural. Para los contemporáneos de Michelet, explica Berriot – Salvadore, el útero es una “viscera tiránica” que somete “a su imperio prácticamente la totalidad de las acciones y de los afectos de la mujer” (Dechambre, 1864 en Berriot-Salvadore 1993: 121).

Encontramos de nuevo a la mujer presa de la tiranía de su cuerpo, sin poder evadirse de sí misma (un sí mismo que se reduce a una corporalidad tiránica). Presa de sus afectos (entendidos como afecciones reducidas al ámbito de lo estrictamente carnal –siempre entendido desde un esquema dicotómico respecto de lo espiritual- intelectual- mental).

Para la mayoría de los médicos de la época, el útero como órgano distintivo de la identidad femenina determina una condición de vulnerabilidad particular. La multiplicación de los tratados de ginecología y obstetricia en lengua vulgar a partir de finales del siglo XVI muestran la emergencia de estos saberes como de interés público.

A partir del siglo XVIII, la diferencia sexual siguió considerándose el punto de anclaje para la construcción y el despliegue de las técnicas de disciplinamiento y normalización de los procesos modernos de subjetivación en función del orden social legitimado. Un conjunto de prácticas que tienden a la normalización operan en el tejido social urdido por el modelo médico hegemónico, la religión y la pedagogía oficiales, todas tendientes a marcar el registro subjetivo de los cuerpos y sus relaciones con el mundo. Va adquiriendo fuerza la idea una sexualidad beligerante e incompatible con la función social “naturalizada” de la maternidad. Como una contradicción fatal de la naturaleza femenina que hay que intervenir; la sexualidad de las mujeres constituye el fondo “natural” indescifrable y, por lo tanto, peligroso para el orden social vigente de la época que sea.

En la modernidad, la sexualidad femenina es tan política como lo ha sido siempre. Sin embargo, es en las prácticas médicas que siguen a esta época que se pueden visualizar las consecuencias del desarrollo histórico de una gigantesca tecnología política sobre la vida de las mujeres.

A modo de conclusión

Sobre los trazos del *logos* occidental que pretende ser un discurso racionalmente fundado, se inscribe la trama que anuda, por un lado, la valoración superior del espíritu por sobre el cuerpo y, por otro, el modelo de un sexo único (el masculino) leído desde un esquema de control, que hace del cuerpo del varón la única nave tripulable racionalmente, vehículo lícito para seres *autonomos*. Desde este registro, el cuerpo degradado de la mujer va a ser siempre más degradado que el del varón, porque siempre será mejor *comandado por otro*. Porque sobre ella pesa una maldición inmemorial; una degradación ontológica que es doble: Ser, como su compañero varón: un cuerpo -con toda las connotaciones funestas que ha puesto la tradición occidental sobre esta condición-, pero además: *ser, sobre todo, un cuerpo* (cuando la única posibilidad de sortear esta falta se halla en el contrapeso de ser -además- voluntad racional, fuerza espiritual, autodominio). Esta misoginia, que divide biológicamente la humanidad es además una poderosa herramienta discursiva que extiende y renueva el ejercicio del bio-poder hasta nuestros días.

Si es un objetivo fundamental de la educación sexual eliminar la violencia de género, habrá que insistir en mostrar la construcción histórica de la corporalidad femenina, en una cultura que desde la antigüedad ha asignado a la materialidad de los cuerpos, a sus pasiones y sensaciones, un estatus ontológico degradado; situando a las mujeres, sobre todo en relación a la maternidad, del lado de la materia primero y de la naturaleza después, como la contratara de la idea, de la esencia, del espíritu, de la razón. Considerando a las mujeres -y a todo aquel que por sometimiento o por elección viviera su cuerpo de manera diferente a la norma masculina de la época como ser degradado respecto del ideal de humanidad.

Si estos discursos pesan, como creo, sobre la memoria colectiva que ofrece identidad para las nuevas generaciones; entonces sólo podríamos desactivarlos mostrando su contexto de producción y sus efectos. Esta es una tarea fundamental de la

educación sexual para las nuevas generaciones: poder hacer visible la violencia presente en las relaciones históricamente construidas entre los sexos; desnaturalizar las prácticas de violencia de género actuales al mostrarlas como constelaciones no fortuitas de las relaciones políticas entre los sujetos.

Walter Kohan enuncia, siguiendo a Jorge Larrosa, por lo menos cinco divisiones de la experiencia de sí que es posible tener en la escuela: *perspectiva*: aquello que es posible percibir de sí; *discursiva*: aquello que es posible decir de sí; *moral*: aquello que es posible juzgar de sí, según las normas y valores dominantes; *cognitiva*: aquello que es posible pensar de sí y finalmente; *de gobierno*: aquello que es posible hacer consigo mismo (Kohan, 2003: 92). Todas estas condiciones para la experiencia resultan fundamentales en la educación sexual. Es preciso tenerlas presentes cuando reflexionamos sobre las prácticas sociales naturalizadas para vivir el cuerpo propio de las mujeres, sobre todo cuando se trata de pensar en las prácticas sociales de educar para que otras vivan el cuerpo “femenino”. Los sistemas sexo- género, modelan la vivencia del cuerpo individual e incluyen mecanismos de registro, transmisión y apropiación simbólica de esa experiencia. Pero los procesos de subjetivación siempre involucran la vida de los otros. Y esas “otras significativas” están presentes en tanto una política de la memoria las convoque para volver a pensar las identidades genéricas. Los testimonios de las víctimas deberían interrumpir la costumbre milenaria de naturalizar nuestra humanidad como si fuera resultante de un “sentido común” y no de interpretaciones en conflicto y lucha por la hegemonía. Estas prácticas se sostienen en lenguajes que necesitan ser interpretados por cada generación; con los que necesitamos deconstruir las subjetividades históricamente construidas sobre las que pesa el sexismo, en pos de subjetividades más libres y soberanas.

Si se ha hecho necesario, como síntoma de época, que tengamos que hablar del derecho de la mujer sobre su propio cuerpo, de su soberanía -algo tan obvio en el siglo XXI como decir que: ¡nuestros cuerpos nos pertenecen!- es justamente porque en el cuerpo femenino -significado socialmente- está el candado de la prisión del género. Esa doble atadura que sujeta a los y las sujetas, como explicaba Foucault (1982); una que nos ata a algún otro por el control y la dependencia y otra que nos ata a nuestra propia identidad por la conciencia o conocimiento de nosotras mismas.

Los logros jurídicos a nivel nacional e internacional, constituyen la base fundamental para que en nuestra sociedad esos cambios puedan producirse. Confiamos en que “la tendencia progresiva de las mujeres hacia el pleno reconocimiento, goce y ejercicio de los derechos humanos que como persona le son inherentes, es irreversible” (García Muñoz, 2001). Pero para que esa transformación sea efectiva se necesitan cambios estructurales, políticas públicas capaces de educarnos en la conciencia crítica de que el género es una construcción histórica, que establece relaciones de poder desiguales y que es una cuestión de justicia la necesidad imperiosa de volver a educar: a las mujeres para defender la soberanía sobre nuestros propios cuerpos –que es también la soberanía sobre nuestra subjetividad; y a los varones para constituir su subjetividad de un modo que no implique la dominación del otro como parte de su identidad de género. A nosotras nos toca entonces, la doble tarea de educar y educarnos -ya que la educación, la ciencia médica y el derecho, a través de las que nos hemos pensado “en cuerpo y alma”, han sido históricamente androcéntricos.

Creo que nunca han sido más vigentes las palabras de Simone de Beauvoir: “...la mujer es un producto elaborado por la civilización [...] no es definida ni por sus hormonas ni por sus misteriosos instintos, sino por el modo en que, a través de conciencias extrañas, recupera su cuerpo y sus relaciones con el mundo...” (Beauvoir, 1999: 718-719).

Bibliografía:

- AAVV (2013) *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*. Ruth Zurbriggen y Claudia Anzorena (compiladoras) Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito (Buenos Aires, Ediciones Herramienta).
- Berriot – Salvadore, Evelyne 1993(1990) “El discurso de la medicina y la ciencia”, en *Historia de las Mujeres*; Tomo 6: Renacimiento a la Edad Moderna/Discurso y disidencias (Madrid: Taurus)
- Butler, Judith, 1993 (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós)
- Capriglione, Jolanda (1996) “La Sexualidad en Platón y Aristóteles” en Andreotti Gonzalo Cruz/ Jiménez Aurelio P. (eds); *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos del mediterráneo* (Madrid: Ediciones Clásicas)
- De Beauvoir, Simone 1999 (1949) *El Segundo Sexo* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana)
- Ebacher, Colleen (2000) “No me veo en su discurso: El confesionario colonial y la construcción de la sexualidad femenina”; en *Feminismo Plural: la locura, la enfermedad y el cuerpo en las escritoras hispanoamericanas* (USA: Editora Gladys Iarregui, Fundación Cultural Iberoamericana)
- Farge, Arlette y Zemon Davis, Natalie 1993 (1990) “Introducción” *Historia de las Mujeres*; Tomo 5: Del Renacimiento a la Edad Moderna. Discurso y disidencias (Madrid: Taurus)
- Femenías, María Luisa (1996) *Inferioridad y exclusión –Un modelo para desarmar*, (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano)
- Foucault, Michel 2008 (1976) *Historia de la sexualidad*; Tomo 1: La voluntad de saber /La hipótesis represiva (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Foucault, Michel 2001 (1982) “El sujeto y el poder”, en Dreyfus- Rabinow Michel *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires, Nueva Visión)
- García Muñoz, Soledad (2001) “La progresiva generización de la protección internacional de los derechos humanos” en *Revista electrónica de estudios internacionales* <http://www.reei.org>
- Gebara, Ivonne 2005 *Antropología religiosa, lenguaje y mitos* (Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir)
- Heritier, Francoise 1996 (1987) *Masculino/ Femenino. El pensamiento de la diferencia* (Barcelona: Ariel)
- Lagarde, Marcela (1994). *Democracia genérica*. (México: REPEN)
- Lagarde, Marcela *Identidad de género y derechos humanos*, en: Guzmán Stein, Laura y Gilda Pacheco Oreamuno (Comps.). *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos / Comisión de la Unión Europea. Costa Rica. p. p. 85-125.
- Kohan, Walter 2004 (2003) *Infancia, entre educación y filosofía* (Barcelona: Laertes)
- Laqueur, Thomas 1994 (1990) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Valencia: Catedra).
- Luz, Madel T. 1997 () *Natural, Racional, Social. Razón Médica y Racionalidad Científica Moderna* (Buenos Aires: Ed Lugar)

- Porter, Roy 1994 (1991) “Historia del cuerpo” en Burke, Peter; *Formas de hacer historia* (Madrid: Alianza Universidad)
- Scott, Joan 1993 (1988) “El Género: una categoría útil para el análisis histórico”, en AAVV, *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, (Buenos Aires: CEAL)
- Vernant, Jean Pierre 1996 (1985) *La muerte en los ojos, figuras del otro en la Grecia antigua* (Barcelona: Gedisa)

Documentos:

- Observatorio de Salud, Género y Derechos Humanos: “Con todo al aire 2”. Reporte de Derechos Humanos sobre atención en salud reproductiva en hospitales públicos. Rosario, Argentina, diciembre 2008. <http://www.insgenar.files.wordpress.com>