

An engraving of a human torso, likely from an 18th-century medical text. The figure is shown from the chest down to the waist, with various anatomical structures exposed and labeled with letters. The top part of the image shows the head and neck, with the face looking down. The torso is covered in intricate line work representing muscles, skin, and internal organs. Labels include 'A' on the upper chest, 'G' on the lower chest, 'H' on the abdomen, and 'E' on the lower abdomen. The style is characteristic of 18th-century medical illustrations.

De Morbis Venereis:

la construcción de raza y sexo en
los tratados médicos de Jean Astruc
(1736-1765)

Mónica Eraso Jurado

Colección Intervenciones en estudios culturales

De Morbis Venereis:

la construcción de raza y sexo en los
tratados médicos de Jean Astruc
(1736-1765)

De Morbis Venereis:
la construcción de raza y sexo en los
tratados médicos de Jean Astruc
(1736-1765)

Mónica Eraso Jurado



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá
Facultad de Ciencias Sociales

Colección intervenciones
en estudios culturales

Eraso Jurado, Mónica

De Morbis Venereis: la construcción de raza y sexo en los tratados médicos de Jean Astruc (1736-1765)

/ Mónica Eraso Jurado; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016

1. Sexo 2. Raza. 3. Mujeres racializadas 4. Colonialidad 5. Estudios Culturales

ISBN: 978-958-716-907-2

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

© Pontificia Universidad Javeriana, 2016

© Mónica Eraso Jurado, 2016

1ra Edición

Diagramación: Nathalí Cedeño

Diseño de carátula: Nathalí Cedeño

Departamento de Estudios Culturales

Facultad de Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana

Edificio 95, oficina 304 - KR 7 # 40-62, Cra. 7,

Bogotá, Colombia

Teléfonos: (57 1) 3208320 Ext 5881

estudios.culturales@javeriana.edu.co

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Samava Impresiones. Popayán, Cauca, Colombia.

Agradecimientos

Muchas voces resuenan hoy en mi cabeza y me hacen posible el pensamiento. A todas ellas quiero agradecer por desbancar el monólogo interior y por haberme acompañado en el proceso de esta investigación. A mi hermana Amalia, por creer en mí. A mis papás, por su apoyo constante. A Christelle Faucolanche, Emilio Tarazona y Elena Sánchez, por la lectura de apartes preliminares del texto y por su retroalimentación, tan pertinente como afectuosa. A Sofía Natalia González, Celeste Venica, Ana María Villate, Nancy Prada y Máncel Martínez, por la vida compartida. A Santiago Castro-Gómez, por este amor tan venéreo. A Tomás Martínez, por recordarme que se escribe con el cuerpo. A Andrea Barragán, Lina Castañeda y María Teresa Garzón, por inventar conmigo vacunas feministas que nos permitan seguir deconstruyendo(nos) a través de la ironía. A Paul B. Preciado, por ser un profesor copyleft que nos permitió acceder al modo fascinante en el que articula sus ideas. Finalmente, quiero agradecer en especial a Liliana Vargas Monroy, quien con su juicio y su rigor me sacó del delirio maníaco con el que, con mucha frecuencia, me enfrenté al escribir este libro.

Para Santiago, mi mayor agente de contagio durante los últimos dos años.
Para Tomás, por haber escogido jugarse la vida junto a mí.

Contenido

Las entrañas de Venus, mis propias entrañas: a manera de introducción	11
Scherzo: mis propias entrañas	16
Mi corpus textual	23
El modo de hacer	25
1. El mal venéreo y la construcción de la diferencia sexual en Europa	29
El “mal francés” y el régimen de las semejanzas	32
Si no le temes a Dios, témele al mal venéreo	36
Hacer cosas con palabras	40
La retórica del contagio y la medicalización del cuerpo de las mujeres	45
La reclusión de las prostitutas	46
La estigmatización de las amas de cría	48
Descubrir el artificio de las mujeres	53
La naturalización de la heterosexualidad	56
El sueño de la razón produce mentes aberradas	62
2. Mujeres peligrosas: menstruación y limpieza de sangre	67
La limpieza de sangre en la teoría decolonial	72
Hombres que menstrúan	75
El mal venéreo y la corrupción de la sangre	76
Del menstruado a la menstruación	81
La diferencia menstrual	84
Diferencia menstrual y la construcción de la mujer colonial	91
Laqueur y la construcción del sexo sin raza	93
3. Úteros patológicos: la construcción interseccionada de sexo y raza	97
Geopolítica de la patología	100
Topografías eróticas	107
El útero como territorio	112
La interseccionalidad del útero	118
La construcción moderno/colonial de la diferencia sexual	123
Epílogo	127
Referencias citadas	131

Las entrañas de venus, mis propias entrañas: a manera de introducción

“La supervivencia es aprender a asimilar nuestras
diferencias y a convertirlas en potencialidades”

Audre Lorde



Figura 1: Venus anatómica. Clemente Susini (1781-1782)

En 1782, el escultor italiano Clemente Susini concluye su obra maestra: La Venus anatómica. Una escultura en cera del tamaño de una mujer promedio, rica en detalles y con algunos rasgos que acentúan su carácter naturalista: el pelo es real, al igual que el collar de perlas, el vello púbico y la cama de seda blanca y rosada sobre la que reposa. Sus ojos entrecerrados hacen dudar si se trata de una escena de éxtasis místico, erótico o si se trata de una escena de dolor. La escultura es naturalista, no solo porque retrata el cuerpo en sus proporciones reales, sino porque se esmera por mostrar una sensación corporal: la languidez. Venus es un cuerpo sensible. La expresión de la cara y la posición del cuerpo hacen pensar que Venus está en la tierra; su cuerpo habita este mundo. La escultura de Susini es heredera de la escultura del *Éxtasis de Santa Teresa* de Bernini (1652), pero a diferencia de esta, su cuerpo ya no de mármol sino de cera y no está destinado a la eternidad de la iglesia, sino que ha sido creado para la mundana instrucción de la medicina.



Figura 2: Comparación entre la *Venus anatómica* de Clemente Susini (1781-1782) y el *Éxtasis de Santa Teresa* de Gian Lorenzo Bernini (1652)

Las líneas de fisura en las caderas nos permiten adivinar que, a diferencia de la mayoría de esculturas del siglo XVIII, esta no está hecha para ser contemplada, sino para ser tocada y, más aún, para ser abierta. Su cuerpo no se limita a la piel, la Venus de Susini está llena de órganos. Efectivamente, se trata de un modelo anatómico destinado a enseñar a los aprendices de médico cómo funciona el cuerpo de la mujer, y permite asomarse al interior de la escultura justamente en el lugar en donde se asienta el órgano que en el siglo XVIII se toma como paradigma de femineidad: el útero. El antiguo lema "*Tota mulier in utero*"¹ se dota de nueva significación en el momento en el que el útero deja de ser concebido como un pene invertido y pasa a ser pensado como un órgano completamente distinto, un órgano que solo existe en el cuerpo de las mujeres (Laqueur 1994, Vásquez García y Moreno Mengíbar 1997).

1 *Tota mulier in utero* es una expresión muy común en los textos médicos, sobre todo en la tradición de la medicina Galeno-Hipocrática. Aunque no se sabe a ciencia cierta, algunos atribuyen la sentencia a Hipócrates. Sin embargo, la noción de útero entonces era distinta a la noción moderna. El útero se consideraba un pene invertido y un recipiente flotante que al moverse causaba enfermedades (Vásquez García y Moreno Mengíbar 1997: 389). En la introducción a *El Segundo Sexo I*, Simone de Beauvoir retoma esta expresión para plantear que aunque algunas personas tengan útero, no son mujeres (1998:2).



Figura 3: Fotografía en contrapicado de La Venus Anatómica de Clemente Susini (1781-1782)

La Venus anatómica es un cuerpo que enseña que la diferencia sexual es una diferencia inconmensurable. El torso es una tapa de quitar y poner diseñado para mostrar lo que antes no se había visto: en el interior de Venus existe una anatomía completamente distinta a la anatomía masculina; sus órganos generativos ocupan más de la mitad del vientre, y un feto en la parte inferior representa su destino anatómico: ser madre.

La escultura está diseñada para ser el juguete de jóvenes aspirantes a médico, que además del placer de la contemplación, tendrán el placer de tocar y de abrir a la muñeca. Una mujer blanca, de aspecto virginal, ofrece su cuerpo, como mártir de la ciencia, para ser descuartizada. Aunque sus entrañas queden expuestas, la Venus anatómica no expresa dolor ni opone resistencia, es el ideal de mujer, no solo en cuanto a belleza, sino en cuanto a su lugar en el mundo: tiene un

hijo en sus entrañas, y a su actitud: es pasiva y resignada ante el dolor. Aunque esta escultura retoma ideales de belleza de la antigüedad clásica e ideales de comportamiento de las doctrinas cristianas, se trata de una imagen médica.

Para el siglo XVIII, la ciencia y la medicina desplazan a la iglesia en la hegemonía de la dispensación de sentido sobre el cuerpo. La medicina opera como constructora de roles sexuales proporcionando no solo modelos de lo que la mujer debía ser, sino, sobre todo, construyendo contramodelos, diseños negativos de lo que una buena mujer no debía ser (Vásquez García y Moreno Mengíbar 1997: 413).

Si la *Santa Teresa* de Bernini nos permite acercarnos a la manera en que la imagen barroca funcionaba como propagadora de discursos católicos sobre el cuerpo que, concebido como portador de las pasiones y proclive a los pecados de la carne, se debía domesticar (Borja 2012: 91), la *Venus anatómica* pone en evidencia el discurso médico sobre el cuerpo femenino, no ya como portador del alma y regulado por el discurso teológico-moral, sino como materialidad a estudiar científicamente. Es cierto que entre ambas imágenes hay continuidades (ambas son mujeres pasivas y extáticas, ambas son esculturas reclinadas creadas a imagen y semejanza de las proyecciones de las manos masculinas que las crearon), pero también hay rupturas: tanto el material del que están hechas como los fines para los que están creadas dan cuenta del giro epistémico que ocurre en los casi cien años que las separan. En el paso del siglo XVII al XVIII, el discurso teológico-moral sobre el cuerpo de la mujer es descentrado, y la ciencia, con su explicación racional del mundo, ocupa ahora el lugar privilegiado para dotar al cuerpo de sentido (Vásquez García y Moreno Mengíbar 1997: 43).

El vientre removible de Venus es el elemento más elocuente de este giro: el de Venus ya no es un cuerpo trascendente en cuanto morada del alma, sino un cuerpo inmanente que requiere ser explicado por vías racionales. Abrir el cuerpo será uno de los mandatos de la medicina moderna. La piel, superficie que durante siglos cubrió el interior, es ahora una tapa de quitar y poner que permite indagar la naciente anatomía femenina.

Scherzo: mis propias entrañas

Estudí artes porque las imágenes me interpelaban, y lo siguen haciendo. La *Venus anatómica* me interpela particularmente. El extrañamiento que me produce una imagen que, aunque científica, se distancia de las imágenes sobre las que aprendí el interior del cuerpo humano (imágenes asépticas, carentes de emoción, esquemáticas y poco seductoras); me habla de un mundo que, aunque me precede, no es exactamente el mío. ¿Qué condiciones de posibilidad permitieron la existencia de este híbrido de ciencia estetizada? De las características con la que describí a la Venus, comparto con ella solamente dos: la procedencia burguesa

y haber tenido un niño en el vientre, a mi hijo Tomás; las demás: delicadeza, pasividad ante el dolor, la bondad de María, la belleza sin mácula, la blancura, la posición de víctima, de mártir, de muerta en vida son cualidades ajenas a mí. Es justamente esta mezcla de presencia y ausencia de los dones de la Venus atravesándome el cuerpo la que me lleva a situarme como una mujer inapropiada, una mujer incómoda. Esta incomodidad es la que me ha permitido hacer del feminismo mi nicho y mi guarida. A la vez, mi tránsito por los feminismos me ha permitido entender que, de alguna manera, todas somos mujeres incómodas, porque como dice Stolcke, “la mujer es puro cuento” (2004: 77). Un cuento que, a punta de ser repetido, ha producido efectos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales (De Lauretis 1994: 8). La Venus es una construcción discursiva que apareció en Europa hacia finales del siglo XVIII y que desde entonces ha interpelado a mujeres de carne que, por una u otra razón, no logramos o no queremos sentirnos representadas por esta escultura. El cuerpo de cera de la Venus, como arquetipo de femineidad, debe ser derretido al calor de nuestros propios cuerpos y de las diferencias que ellos encarnan. Al derretir esa cera inmaculada, quizás nuestros cuerpos puedan expandirse a lugares que hoy son todavía impensables. No estoy convocándolas a cometer un crimen, al fin y al cabo, como nos hizo sospechar Despentes “El ideal de la mujer blanca, seductora pero no puta, bien casada pero no a la sombra, que trabaja pero sin demasiado éxito para no aplastar a su hombre [...] Es posible que no exista” (2007: 11). A mí, en particular, me apetece deconstruirlo a partir de la experiencia colonial, que enmarca mi propio lugar de enunciación. La Venus, como ideal de mujer, es necesariamente blanca.

Al interrogar a la escultura de Venus, como mujer mestiza latinoamericana, con privilegios de clase que me han permitido acceder a la educación superior y acercarme por esta vía a las discusiones y a los aportes realizados desde el feminismo negro, chicano, de color y decolonial, la pregunta que me surge es: ¿la modelo para una *Venus anatómica* podría haber sido una mujer indígena o una mujer negra? O, a pesar de que efectivamente sea blanca, ¿la escultura de Susini funge como una representación de “la mujer” independientemente de la raza?

Nuestra escultura condensa buena parte de lo que la literatura médica del momento produce: una serie de diferencias corporales que justificarían la inclusión o exclusión de algunos cuerpos en la esfera de la democracia (Pedraza 2013: 321). Si bien a partir de los estudios anatómicos llevados a cabo en el Siglo de las Luces, la mujer europea queda situada un nivel más abajo que el hombre europeo, y la diferencia sexual ya no se concibe como una diferencia de grado (la mujer como versión imperfecta del hombre), sino de esencia (hombres y mujeres se convierten en cuerpos con naturalezas completamente distintas), la medicina, retrata a las mujeres blancas como delicadas, puras y eróticamente mesuradas, constituyéndolas como un cuerpo ideal para la maternidad y el gobierno del hogar (Schiebinger 2004:27).

Considero que la “blanquitud” de la Venus de Susini no es un mero accesorio, una cualidad de la que este modelo pudiera prescindir. De hecho, cuando digo blanquitud no me refiero solamente al color de la piel de la escultura, sino a todo un programa de femineidad que aparece en esta imagen médica: la dulzura, la languidez, la pasividad, el ideal de maternidad, la conjugación de la belleza de Venus con la bondad de María. Siglos de pensamiento occidental encarnan este cuerpo abierto en el que médicos van a aprender (y a producir) el paradigma de la diferencia sexual.

Dentro de este nuevo paradigma, nuestra *Venus anatómica* va a ser el lado más visible de la organización moderno/colonial del sexo² (Lugones 2007: 190). Pero esta construcción de femineidad no es universal; no coincide, por ejemplo, con las características que le fueron atribuidas a las mujeres negras y a las mujeres indígenas. La idea de que la femineidad fue construida a partir de valores como la fragilidad, la maternidad, la delicadeza y la domesticidad ha sido desmitificada desde los feminismos de color que, a partir de investigaciones concretas, han mostrado cómo, por ejemplo en Estados Unidos, las mujeres negras no fueron construidas históricamente de la misma manera en la que fueron construidas las mujeres blancas (Jabardo 2000: 34). En este sentido, el concepto de interseccionalidad propuesto por Kimberle Crenshaw (1991) ha sido muy útil para comprender la manera en la que las experiencias de vida de las mujeres de color han sido marcadas por patrones sexistas y racistas.

Si Venus, en cuanto representación médica del ideal de femineidad, debe ser necesariamente blanca, ¿de qué manera se representaba a las mujeres negras e indígenas en los discursos médicos del siglo XVIII?, ¿qué lugar se les daba a estas mujeres en la nueva jerarquía de los cuerpos?, ¿cómo son representadas en el discurso médico las mujeres no blancas?

María Lugones ha planteado que tanto el dimorfismo sexual como el heterosexualismo y el patriarcado son características de lo que ella llama “el lado visible de la organización moderno/colonial del género” (Lugones 2007:190).³

2 Acá retomo, por supuesto, la noción de María Lugones de “sistema de género moderno/colonial”, pero por razones que espero queden claras a lo largo de la investigación, sustituyo género por sexo. Al respecto, adelanto que mi investigación se centra en estudiar la manera en la que, durante el siglo XVIII, la construcción que Europa hizo del género se hunde en el cuerpo, se cientifica y termina consolidando la categoría de “sexo”. La propia Lugones ha señalado que “la diferencia sexual es un producto de los usos modernos de la ciencia”, así que decido utilizar la categoría de “sexo” y no de género, para precisar que mi interés está en analizar de forma interseccional la manera en la que la construcción de la diferencia sexual se produce interseccionalmente con la noción de raza.

3 Para Lugones, “Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos” (2008: 9). En su ensayo “La colonialidad del género”, la filósofa argentina afirma: “Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el

Para el caso de esta investigación, en el lado visible encontraríamos la manera en la que, históricamente, Europa produjo durante el Siglo XVIII el paradigma de la diferencia sexual como diferencia de esencias entre hombres y mujeres. El texto *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, de Thomas Laqueur (1994), muestra que el sexo biológico no es un dato ontológico, sino un constructo cultural que nace en Europa en un momento determinado. A finales del siglo XVII y en el XVIII, la ciencia otorgó una sustancia material, aceptable en términos de la nueva epistemología, a las categorías de “hombre” y “mujer”, consideradas como *sexos biológicos* opuestos e inconmensurables (Laqueur 1994: 266).

La tesis que defenderé en esta investigación es que las categorías “hombre” y “mujer” que aparecen bajo este nuevo paradigma no pueden ser entendidas como universales. Para decirlo de otro modo, esta nueva epistemología no produce las categorías de “hombre” y “mujer” sin más, sino que estas se hallan siempre intersectadas por otra serie de categorías que las constituyen; en este caso, por la categoría de raza. Así, nuestra Venus no representa el paradigma anatómico de la “mujer”, sino que inscribe únicamente la anatomía de la mujer blanca burguesa.

sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad”. Los hallazgos de esta investigación me distancian de dicha afirmación, pues como se verá, las mujeres de las colonias fueron construidas por el discurso médico de Astruc ligadas al paradigma de la diferencia sexual, aunque de forma diferente a la inscripción llevada a cabo en los cuerpos de las mujeres blancas-europeas. A pesar de distanciarme en este sentido de la tesis de Lugones, el concepto desarrollado por ella de sistema moderno/colonial de sexo género, me resulta muy iluminador, y me ha ayudado a comprender la manera en que, desde el lado de la colonialidad, la inscripción de la diferencia sexual se da bajo unos parámetros distintos.

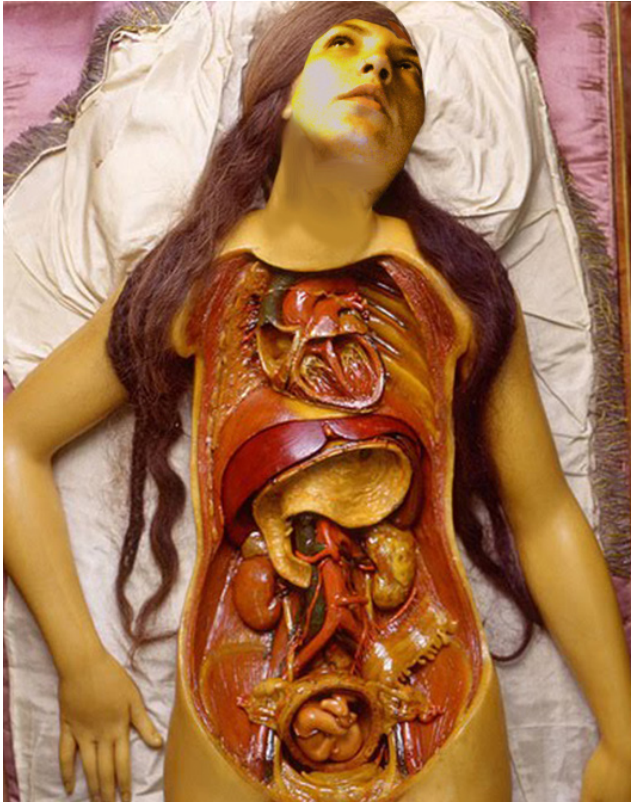


Figura 4: Montaje de la fotografía de mi cara en La Venus anatómica. Marzo 3 de 2014

Si, como he venido sugiriendo, *La Venus anatómica*, en cuanto representación del cuerpo femenino en el naciente paradigma de la diferencia sexual, se sitúa en el lado más visible de la organización moderno/colonial del género, la construcción científica de las mujeres de color estaría en el lado oscuro de dicha organización; es decir, constituiría la cara colonial de la construcción del sexo⁴ en el siglo XVIII. Me interesa particularmente revisar de qué manera opera el discurso racial en las nuevas interpretaciones que la ciencia producía de los cuerpos sexuados, pero también mirar el lugar que se le confería al discurso sexual en las construcciones raciales llevadas a cabo por científicos ilustrados. Me baso en la teoría propuesta por Laqueur, que muestra genealógicamente de qué manera se produjeron en el

4 Me refiero concretamente a sexo y no a género entendiendo, de acuerdo con Judith Butler, que el sexo es una ficción ontológica tan construida como el género (Butler 2007) En este sentido, el cuerpo no es una superficie pasiva a la espera de ser dotada de significados culturales, sino que tanto la categoría de *cuerpo* como la de *naturaleza* son complejas construcciones culturales, susceptibles pues de ser historizadas.

siglo XVIII esas ficciones ontológicas llamadas “hombre” y “mujer” mediante la revisión de un detalle puntual: la raza. Tomando estos constructos culturales (raza y sexo) de manera imbricada, pretendo encontrar la manera en la que el discurso médico del momento habló de las mujeres de color.

En otras palabras, me propongo llevar a cabo un análisis interseccional⁵ del discurso médico ilustrado (en concreto, a partir de dos textos del médico francés Jean Astruc) teniendo en cuenta las categorías de raza y sexo como ejes analíticos, en aras de desentramar el lugar que ocupan las “mujeres de color” en la organización jerárquica de los cuerpos que la medicina del momento produce.

De acuerdo con la historiadora feminista de la ciencia, Londa Schiebinger, para el siglo XVIII, las menciones a las mujeres no europeas en la literatura médica son escasas, puesto que la “ciencia racial”⁶ interrogaba sobre todo a los hombres y a la fisonomía masculina, mientras que la ciencia sexual escudriñaba principalmente a los cuerpos europeos (Schiebinger 1993:23). Tal vez por ello no tenemos suficientes herramientas para comprender de manera interseccional la construcción racializada del discurso del dimorfismo sexual. Como he mencionado, en la mayor parte de investigaciones sobre la aparición de la diferencia sexual como verdad anatómica (como la llevada a cabo por Laqueur) se toma a la mujer europea como modelo universal de mujer, mientras que en investigaciones sobre la aparición del concepto de raza, como las que proponen los teóricos decoloniales, el problema de la construcción del sexo aparece en un lugar secundario. En este sentido, la inscripción simultánea de sexo y raza, como la que aparece en los textos de Astruc, hace necesario un análisis interseccional, pues, de otro modo, el lugar conferido a las mujeres no blancas queda invisibilizado.

La poca cantidad de literatura médica en la que se encuentran menciones a las mujeres negras e indígenas permite proponer que se trata del lado menos visible de la construcción de la diferencia sexual en el Siglo de las Luces. Más que en el discurso, las mujeres de color aparecerían en el silencio (no me fue posible

5 Lugones, retomando los planteamientos hechos por varias feministas de color, ha planteado que la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando las categorías de raza y género se conceptualizan de manera aislada puesto que cada categoría se entiende como un todo homogéneo, y se toma al sujeto dominante dentro del grupo como la norma. Por lo tanto, en la categoría “mujer” se habla de la mujer blanca-burguesa, mientras que en la categoría “negro” se habla del hombre negro heterosexual, y así sucesivamente. Por lo tanto, la lógica de la separación categorial invisibiliza lo que existe en la intersección, por ejemplo, la violencia en contra de las mujeres de color (Lugones 2007: 193).

6 En su texto *Theories of Gender and Race*, Schiebinger explica que “los anatomistas hombres en siglo XVIII en Europa estaban obsesionados con los hombres negros (el sexo dominante de una raza inferior) y con las mujeres blancas (el sexo inferior de una raza dominante)” (1993: 22). Schiebinger propone la categoría de “Ciencia racial” haciendo referencia a estos estudios científicos sobre la raza. Lo que ella va a denominar “racismo científico” y que en la genealogía que propone, aparece en el siglo XVIII.

encontrar una imagen anatómica, semejante a la escultura de Susini, en la que apareciera una mujer negra o indígena). Los textos de Astruc, sin embargo, hacen constantes referencias a las “mujeres de los países ardientes”, a las mujeres no europeas, razón por la cual me he concentrado en estos escritos, pues, aunque invisibles en la mayor parte de producción textual y visual médica del momento, las mujeres de color hicieron parte del entramado discursivo por medio del cual se produjo el régimen de dos sexos diferenciados.

Si tomamos en serio la propuesta de Lugones según la cual el sexo es una construcción moderno/colonial (Lugones 2008: 3-4), no se podría entender la producción del régimen de dos sexos que se instaura en el siglo XVIII, sin tener en cuenta la idea de raza. La Venus de Susini es ya un modelo racializado⁷, en tanto que Venus es necesariamente blanca y su blancura se construye en oposición a las mujeres no europeas. Tal y como sugiere Ann Laura Stoler, el cuerpo burgués europeo fue constituido racial y relacionalmente desde el principio, pues la raza “formaba ya parte de la «grilla de inteligibilidad» a través de la cual la burguesía se definió a sí misma” (1995: 53).

Intento demostrar en esta Investigación que la construcción moderna del sexo, es decir, el régimen de dos sexos diferenciados que aparece en el siglo XVIII, no hubiera sido posible sin la idea de raza. Aunque oculta, la construcción de la mujer colonial es constitutiva y no accesoria de la invención de la diferencia sexual llevada a cabo durante el siglo XVIII. Tal y como plantea Lugones, solamente cuando percibimos las categorías de raza y género como categorías engranadas, es posible ver a las mujeres de color (Lugones 2007: 193). Me propongo entender la manera en la que el discurso médico del siglo XVIII (especialmente en dos textos de Astruc que describiré a continuación) habló sobre las “mujeres de color”. A fin de cuentas, lo que busco en esta investigación, más que mirarme el ombligo, es conocer la construcción histórica de mis propias entrañas.

7 La Venus de Susini se construye a partir de muchos contra modelos existentes al interior de la categoría mujeres europeas (prostitutas, brujas, excesivamente lujuriosas, sodomitas, trabajadoras etc.), pero también se construye a partir de un contra-modelo que será ontológicamente diferente: el de la mujer de color.

Mi corpus textual

El médico y anatomista de Montpellier, Jean Astruc (1684-1766), publicó hacia mediados del siglo XVIII dos tratados médicos en los que a pesar de no concentrarse en los cuerpos de las mujeres indígenas, estos aparecen constantemente mencionados y son centrales para cada una de sus disertaciones. El primero de ellos, *Tratado de las enfermedades venéreas*⁸, publicado en Francia en 1736 y traducido al castellano en 1772, se ocupa de investigar las causas materiales que produjeron el mal venéreo. Me interesa especialmente analizar este texto que, aunque francés, se ocupa de indagar en los cuerpos colonizados, dándole a las mujeres racializadas un papel central en cuanto engendradoras del *mal venéreo*.

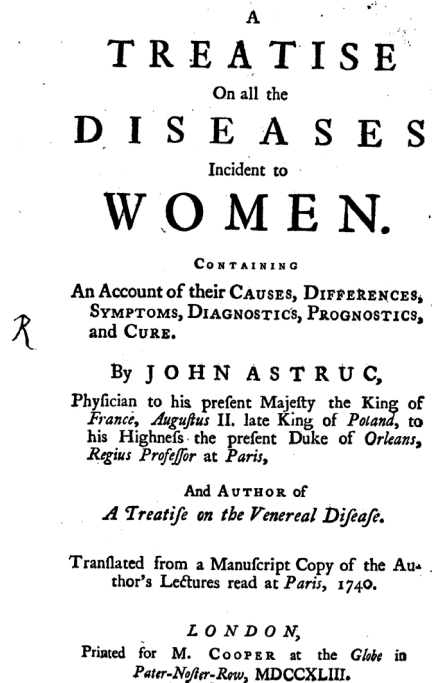
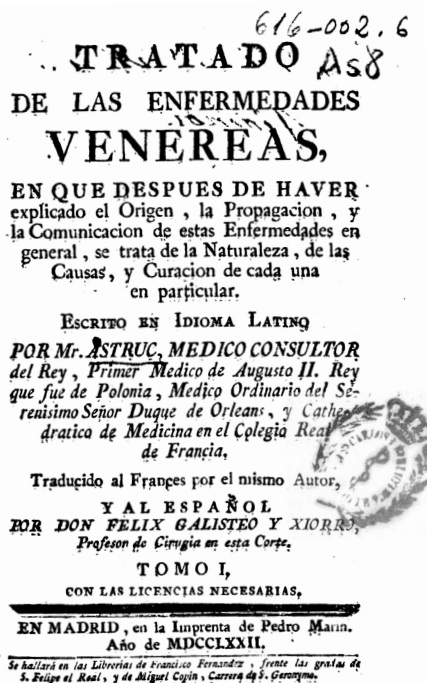


Figura 5. Portada del *Tratado de las enfermedades venéreas*

La traducción de su tratado “De Morbis Venereis” al castellano, coincide con la llegada de la dinastía Borbona al trono español. Las reformas borbónicas tendientes a modernizar el estado incluyen dentro de sus políticas una “organización sanitaria

8 Tanto el *Tratado de las enfermedades venéreas* como el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* fueron revisados en una versión digitalizada en pdf.

y médica que apoye el crecimiento de la población trabajadora” (Quevedo 1993: 93). Además de la reorganización de la política sanitaria, la biopolítica borbónica se disputaba con la iglesia la significación de la enfermedad. En aras de gestionar la vida de una manera más eficiente, la enfermedad ya no se debía concebir como una consecuencia del pecado, o como el designio de la voluntad divina, sino como la consecuencia de algunos hechos materiales que la nascente ciencia moderna puede no solo explicar, sino también combatir (Castro-Gómez 2010: 100). Esto era justo lo que se llevaba a cabo en el *Tratado de las enfermedades venéreas* de Astruc, y por eso sería tan relevante no solo en Francia, sino también en España y sus colonias. La versión que se utilizó para esta investigación fue la traducción al español realizada por Galisteo y Xiorro, publicada en Madrid en 1772.

El segundo de estos textos, *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* (París 1761-1765), cuya versión en latín se utilizó en la primera cátedra de obstetricia en la España Borbónica (Ruiz Bredum 2014: 27), se ocupa de estudiar las enfermedades propias de las mujeres, que inscriben en estos cuerpos una anatomía de lo maternal: las enfermedades de las mujeres son aquellas que se producen en sus “partes generativas”. El primer capítulo del Tratado, “Sobre la estructura del útero”, y el segundo, “Sobre el flujo menstrual de las mujeres”, apuntan al modo en que se va concibiendo el cuerpo de las mujeres como aparato reproductor. Los cuarenta capítulos del libro hacen un recorrido por las anatomías de las mujeres en donde aparecen el útero, la menstruación, la leche, el parto, el aborto, la histeria y la esterilidad. La última parte del libro está dedicada a la “nutrición del infante” y plantea un *continuum* entre el cuerpo de la mujer como madre y el cuerpo del niño como la prolongación del primero. En esta investigación se ha revisado la publicación en inglés que se realiza en 1743, transcrita a partir de los manuscritos del autor.⁹

Astruc aparece dentro del corpus textual de esta investigación como una bisagra que une dos “anatomías femeninas”: una colonial y otra imperial.¹⁰ Si en el caso de las primeras su útero es el lugar en donde se gesta la enfermedad, en el útero de las segundas se gesta el cuerpo del estado. El espéculo reintroducido por el mismo Astruc en 1761 (Leonardo 1944: 218) visibiliza su interés por exteriorizar

9 Las citas de este texto que aparecen en esta investigación son traducciones mías de la publicación en inglés de 1743.

10 ¿Anatomía femenina colonial? ¿Acaso todas las mujeres de las colonias eran entendidas de la misma manera? ¿Qué pasa con el “dispositivo de blancura” instalado en las colonias americanas, por ejemplo en la Nueva Granada, con el fin de permitir a la élite criolla “afirmar su identidad como etnia dominante?” (Castro-Gómez 2010a: 81). Para Astruc, como veremos, el problema de la raza es un problema de localización geográfica. Su distinción principal será entre “nuestras mujeres” (las mujeres europeas) y las “mujeres de los países ardientes” (americanas y africanas). Esta división será cuestionada por los criollos ilustrados, para quienes la jerarquización de los cuerpos responde a un *dispositivo de blancura* similar al que propone Castro-Gómez (2010).

estas nacientes anatomías ajustándose a las nuevas reglas de la disciplina médica.¹¹ Sobre esta bisagra presentada por los dos textos de Jean Astruc gira la presente investigación. Me concentro en el discurso médico, pues considero que es un discurso privilegiado, a partir justamente del siglo XVIII, para producir representaciones sobre los cuerpos que tuvieron y tienen efectos de verdad muy concretos sobre nuestras vidas.

He revisado otros textos de la época que entran en diálogo con los tratados médicos de Astruc, algunas veces en relación de sincronía, otras veces sosteniendo tesis que se contraponen a las que plantea nuestro médico, pero que, en todo caso, dan cuenta de un “clima epocal” y han sido útiles para concebir los tratados de Astruc en un entramado discursivo más amplio. Algunos de los textos a los que me estoy refiriendo son parte de los que Antonello Gerbi ha incluido en su clásico estudio titulado *La disputa del Nuevo Mundo* (1982). Precisamente de Buffon, autor a quien Gerbi atribuye el inicio del “europeocentrismo en la nueva ciencia de la naturaleza viva” (1982: 43), he revisado su *Historia natural del hombre* ([1749] 1841), que contiene numerosas y jugosas descripciones no solo sobre la degeneración del continente americano, sino de la relación de esta con las costumbres sexuales de sus habitantes. También he incluido el artículo *América* ([1776] 1991), escrito por el clérigo holandés Cornelius de Paw para la enciclopedia de D’Alembert y Diderot, y algunos otros textos que dan cuenta del lugar del mal venéreo en *La disputa del nuevo mundo*, como el Tomo II de *La historia antigua de Megico* [sic], de Francisco Javier Clavijero ([1780] 1826). Finalmente, he revisado uno de los primeros tratados sobre lo que Astruc llamó el mal venéreo, el *Tratado sobre el mal francés* ([1496] 1935), escrito por el médico y astrólogo alemán Joseph Grünpeck.

El modo de hacer

Entiendo discurso no como una mera configuración textual, sino como una práctica social que enlaza instituciones y reglas de enunciación y de exclusión con acontecimientos discursivos que, a su vez, tienen efectos en el ordenamiento de las prácticas sociales. De ahí, y de la mano de Foucault, concibo el discurso como un lugar por donde circula el poder:

La formación natural del discurso puede integrar en ciertas condiciones y hasta cierto punto, los procedimientos de control (es lo que pasa, por ejemplo, cuando una disciplina toma forma y estatuto de discurso

11 Curiosamente Astruc no habla del espéculo en el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* sino en el de las enfermedades venéreas. Aunque algo parecido al espéculo existía desde el imperio Romano (Leonardo 1944: 211), Astruc habla de un “speculum uteri” como herramienta fundamental para el diagnóstico del mal venéreo (Astruc 1743:271).

científico); e inversamente, las figuras de control pueden tomar cuerpo en el interior de una formación discursiva (Foucault [1970] 1992: 41).

Entendido de esta manera, el discurso no es un espejo en el que la realidad se refleja, como pretendía el espejo en el espéculo de Astruc, sino que (como lo plantea Luisa Martín Rojo) construye, mantiene y refuerza (o cuestiona) interpretaciones de esa realidad. De acuerdo con esta concepción del discurso como práctica social, a la vez imbricado y productor de otras prácticas sociales, Rojo (1997) propone el análisis crítico del discurso como una práctica tridimensional que se ocupa de su estudio en tres sentidos:

1. En cuanto texto
2. En cuanto práctica discursiva que se inserta en un contexto determinado
3. En cuanto práctica social que constituye áreas de conocimiento, prácticas, instituciones, relaciones y sujetos

Retomando esta propuesta analítica, mi investigación convoca un examen del discurso en estos tres niveles. Un primer nivel analiza la manera en la que se organizan las ideas, los juicios que valida o que refuta, la manera en la que se tejen los argumentos, las connotaciones de las palabras que se utilizan, la visibilidad o invisibilidad del lugar de enunciación dentro de los textos, las formas retóricas que se utilizan y la coherencia de los argumentos. Un segundo nivel relaciona los textos con el contexto específico en el que se producen, el tiempo y el lugar en el que fueron enunciados, las disciplinas a las que se adscriben, los regímenes epistemológicos en los que están inscritos; en este nivel resulta importante establecer la relación de continuidad o discontinuidad de los Tratados de Astruc con discursos anteriores: revisar qué ideas prevalecen y de qué modo lo hacen, rastrear giros lingüísticos y su relación con mutaciones epistémicas, pero también rastrear categorías y conceptos emergentes, así como estudiarlos en conexión con textos del siglo XVIII para encontrar puntos de acuerdo y desacuerdo con autores de su momento, en especial con aquellos que se ocuparon de estudiar aspectos científicos relacionados con el clima, la geografía, las poblaciones humanas; campos todos que definen un interés epocal y de los que se nutre el propio Astruc.

Por último, analizo el discurso en cuanto práctica social y, para ello, reviso las instituciones desde donde se emite el discurso, las voces autorizadas o desautorizadas para hablar, las prescripciones discursivas y la manera en la que estas atañen al cuerpo individual y al cuerpo colectivo; así, reviso la relación entre el discurso y el ordenamiento geopolítico y corporal existente en el momento de su enunciación para indagar las formas en las que este las consolida o las desestabiliza, las refuta, las naturaliza o las fortalece. Me parece importante aclarar

que aunque estos tres niveles analíticos aparezcan aquí expuestos por separado, mi investigación da cuenta de ellos de manera entrelazada; así, análisis formales sirven para explicar giros epistemológicos, o precisiones contextuales posibilitan dar cuenta de intereses políticos, etc.

No entiendo el discurso como sinónimo de texto, sino como parte de un entramado social producido y productor de una determinada realidad social. Para aclarar esta distinción, retomo a Lupicino Iguíñez (2006: 20), quien, siguiendo a Foucault, propone que para que un texto sea considerado discurso, debe cumplir ciertas condiciones: haber sido producido en el marco de instituciones que constriñen fuertemente su propia enunciación, enunciado a partir de una posición de sujeto determinada, inscrito en una condición interdiscursiva particular y revelador de condiciones sociales históricas, a la vez que productor de ciertas condiciones sociales.

Mi análisis entiende los textos médicos sobre el mal venéreo como un lugar privilegiado para rastrear el discurso atendiendo a las condiciones mencionadas: en primer lugar, fueron producidos al interior de la disciplina médica, una ciencia que a partir del siglo XVIII ocupa un lugar hegemónico como productora de saber sobre el cuerpo; en segundo lugar, los tratados de Astruc están dotados de un cierto valor de verdad derivada de la posición de autor que ocupa Astruc y que se describe en la presentación de su *Tratado de las enfermedades venéreas* con toda la pompa necesaria: “Escrito en latín por M. Astruc, médico consultor del rey [Luis XV], primer médico de Augusto II, catedrático de medicina en el colegio real de Francia” (1772: i); tercero, y esto es lo más importante, como consecuencia tanto de la importancia que la medicina cobró en el siglo XVIII como de la posición de sujeto que ocupaba el propio Astruc, sus tratados forman parte de una trama discursiva que produce el cuerpo en alianza con el biopoder¹², es decir, como textos que tuvieron y aún hoy tienen efectos sociales y políticos en tanto que la jerarquización de los cuerpos que en ellos se inscribe, forma parte de la producción de una verdad sexista y racista que construyó a “las mujeres burguesas” como frágiles y emocionalmente inestables, y a “las mujeres de color” como mujeres muy peligrosas.

He dividido mi investigación en tres capítulos. En el primer capítulo me ocupo de hacer un seguimiento del giro epistémico que ocurrió en Europa entre los siglos XVI y XVIII siguiendo la ruta que permite trazar las diferentes narraciones sobre

12 Foucault plantea que el biopoder fue “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” (2012: 133), fundamental para la inserción de los cuerpos en el aparato productivo (por medio de la anatomopolítica) y para el control de la población en beneficio de los procesos económicos (por medio de la biopolítica). El biopoder fungió como dispositivo de segregación y jerarquización de los cuerpos. Sobre este último punto me centraré en esta investigación.

el mal venéreo en estos dos momentos. Para ello utilizo la elaboración realizada por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) sobre el giro de la episteme renacentista y su orden de las semejanzas a la episteme clásica y su orden de las diferencias. Esta conceptualización me permite, además, estudiar la manera en la que los cuerpos de hombres y mujeres pasaron de ser entendidos como dos versiones distintas de una misma carne (esquema que llamaré, siguiendo a Laqueur (1994), *modelo de carne única*), a ser comprendidos y construidos como cuerpos anatómica y fisiológicamente distintos, más aún, opuestos. Finalmente, reviso la manera en la que las narraciones sobre el mal venéreo construyen el cuerpo de las mujeres en uno y otro régimen epistemológico. En el segundo capítulo hago un repaso de la manera en la que la teoría decolonial, en especial Castro-Gómez (2010) y Mignolo (2003), ha conceptualizado el discurso sobre la limpieza de sangre, para pasar a analizar la manera en la que Astruc (tanto en su *Tratado del mal venéreo* como en el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres*) construye una diferencia entre la sangre menstrual de las mujeres europeas y la sangre menstrual de las mujeres indígenas; me ocupo por tanto de indagar las connotaciones raciales de dicha inscripción teniendo en cuenta el concepto de *diferencia colonial* propuesto por Mignolo (2000, 2003).

Finalmente, en el tercer capítulo reviso la manera en la que la construcción del sexo en el siglo XVIII ocurre a través de una noción racial de los cuerpos, para lo cual me centro particularmente en la manera en la que el útero, un órgano que aparece en ese momento como estandarte de la diferencia sexual, está construido tanto racial como sexualmente. Para llegar a ello, reviso la manera en la que el *Tratado de las enfermedades venéreas* de Astruc construye un entramado textual complejo que le permite afirmar que la enfermedad se produjo en un lugar muy específico: en el útero de las no europeas. La manera en la que Astruc marca sus cuerpos como ontológicamente patológicos le permite construir una retórica sobre la pureza de los cuerpos europeos, así como una serie de advertencias sobre el riesgo de contagio que supone el contacto colonial. Si mi análisis resulta adecuado, contrarrestar esa retórica de la pureza y del miedo al contagio, sea este corporal, cultural o epistémico, supone un camino posible para derrumbar el ordenamiento jerárquico del mundo que Astruc y varios de sus contemporáneos lograron articular, y quiero pensar que así será.

1. El mal venéreo y la construcción de la diferencia sexual en Europa

Hacia finales del siglo XV aparecen los primeros tratados médicos europeos sobre una enfermedad similar a la que hoy conocemos como sífilis (Fleck 1986:23). Aún no sabemos si la enfermedad emergió en Europa en ese momento o si simplemente no existían tratados médicos anteriores que dieran cuenta sobre ella (Quetel 1990: 82); lo cierto es que desde entonces, la manera en la que se ha significado la enfermedad ha tenido fuertes consecuencias políticas, bien porque a través de estos textos el cuerpo ha sido dotado de sentido, bien porque la enfermedad ha cargado consigo el estigma de ser un castigo por el pecado, o bien porque la manera en la que ha sido narrada ha logrado vincular ideas sobre la patología con territorios determinados. La noción de contagio, tal y como fue articulada en las explicaciones sobre esta enfermedad, ha sido un nodo discursivo que permite comprender de qué manera la ciencia, en este caso la medicina, contribuye a consolidar, controvertir o fortalecer imaginarios sobre el cuerpo, imaginarios que no carecen de relevancia política, puesto que a través de ellos los cuerpos se organizan jerárquicamente.

Este primer capítulo es una indagación sobre la retórica del contagio en los discursos sobre el mal venéreo y sobre la jerarquización de los cuerpos que de ella se desprende. Me centro en el contexto europeo entre los siglos XVI y XVIII y le doy especial relevancia a la manera en la que los cuerpos de las mujeres son construidos a partir de estos discursos. Para ello, repaso la manera en la que el siglo XVIII europeo se vio enfrentado a una serie de transformaciones epistémicas y políticas que permitió la consolidación de un nuevo modo de establecer las jerarquías entre hombres y mujeres. Empiezo revisando la manera en la que la última década del siglo XV explicó lo que los europeos consideraron una nueva enfermedad denominada para entonces *mal francés*.

El “mal francés” y el régimen de las semejanzas

Una ola de terror recorría a Europa a finales del siglo XV: una enfermedad que recibía un nombre distinto en cada lugar por el que pasaba dejando tras de sí bubas pestilentes que desataban más discusiones que ninguna otra erupción

cutánea. Reyes, astrólogos, sacerdotes, cronistas y otros hombres de prestigio buscaban dar algún tipo de explicación a una enfermedad “que ha surgido sin que previamente se hubiera visto u oído, desconocida por todos los mortales, una terrible, apetosa, pestilente y repugnante enfermedad con la que la gente se ha visto severamente afectada como nunca antes” (Grünpeck [1496] 1935: 11).¹

Uno de los primeros tratados sobre la “sífilis” se publica en 1496 con el nombre de *Tratado sobre el origen del mal francés, también llamado Verrugas salvajes, que contiene detalles sobre sus remedios, escrita por el venerable maestro Joseph Grünpeck de Burkhausen, siguiendo algunos poemas de Sebastián Brant, profesor de derecho civil y canónico*.² Su autor, Joseph Grünpeck, además de ser el astrólogo de la corte de Maximiliano de Austria (Moore y Solomon 1935: 2), también era médico y grabador, por lo que su tratado contiene tanto texto como imagen. Ambos, texto e imágenes, ofrecerían la primera explicación a la aparición de esta plaga. Para Grünpeck, la enfermedad era un castigo divino que se había hecho material a partir de la fuerza de los astros sobre el cuerpo: “Esta enfermedad es considerada más como una plaga enviada por Dios a los humanos que como proveniente de la naturaleza. Yo creo, por tanto, que una causa escondida para esta enfermedad, puede estar relacionada, con la influencia de las estrellas” (Grünpeck [1496] 1935: 11). Si Dios quiere enviar a los mortales un castigo por sus pecados, esto es también una advertencia para que modifiquen su comportamiento; por lo tanto, en su manera de proceder, la *signatura*, el texto que la palabra divina deja en el mundo, se debe desplegar de tal modo que pueda ser descifrada por el hombre a través de la razón.

Para el régimen de las semejanzas, tal y como explica Foucault en *Las palabras y las cosas*, la tierra era el espejo del cielo (Foucault 1968: 28-29). Conocer significaba entonces establecer relaciones de semejanza entre macro y microcosmos e “interpretar a partir de la marca visible, lo que se dice a través de ella” (Foucault 1968: 40). De esta manera, Dios ordena el cielo para gobernar el mundo de abajo, pues “lo de abajo está sujeto a lo de arriba” (Grünpeck [1496] 1935: 11). Los movimientos que los astros hacen en el cielo determinan los destinos de las naciones y de los cuerpos individuales. Así, por ejemplo: “Júpiter, que es un planeta húmedo y caliente, gobierna a Francia” (Grünpeck [1496] 1935: 21),

1 Utilizo esta manera de citar para tener en cuenta el año en el que la obra fue publicada originalmente, así entre corchetes [] aparece el año de la primera publicación de la obra, mientras que después aparece el año de la publicación que estoy revisando. Esta forma de citación se utilizará en adelante para las obras anteriores al siglo XIX, en los casos en los que se esté trabajando con una edición del siglo XIX o XX.

2 El título traducido al inglés es “A treatise. on the origins of the French evil, containing details of the remedies for it, composed by the venerable master Joseph Grunpeck of Burckhausen, following certain poems by Sebastian Brant, professor of civil and canon law”. La traducción del título y de los fragmentos citados de esta obra son míos.

mientras que Saturno, que es frío y seco: “estropea la buena sangre y arruina la complexión” (Grünpeck [1496] 1935: 21).

De tal modo, una particular alineación de los astros en el cielo produjo, el 25 de Noviembre de 1484, una nueva enfermedad en la tierra. Las fuerzas que correspondían a los astros, fuerzas de los personajes mitológicos por los que habían sido nombrados, afectaban el funcionamiento del cuerpo. Así, la conjunción de Saturno con Júpiter, bajo el signo de Escorpión, determinaría la manera en la que la enfermedad se manifestaría: “la naturaleza trabaja para conducir estas materias y las une con la región genital o las partes vergonzosas, porque el signo de Escorpión, en el que la conjunción tuvo lugar, tiene poder sobre estas partes vergonzosas” (Grünpeck [1496] 1935: 22). La explicación astrológica del origen de la enfermedad que ofrecía Joseph Grünpeck no dejaba cabo suelto: la voluntad divina se ejerce en la Tierra por medio del ordenamiento de los astros; estos operan simultáneamente en los cuerpos nacionales y en los individuales, de tal modo que esta enfermedad debía ser necesariamente francesa y manifestarse inequívocamente en los genitales.

Este circuito cerrado interpretativo que proponía nuestro astrónomo y asesor imperial se ajustaba a la perfección a la episteme³ de la primera modernidad europea, y las connotaciones proféticas que atravesaban por completo el tratado de Grünpeck se confirmaban gracias a las consecuencias fatales de la epidemia en Europa. La ciencia del siglo XVI, perteneciente a la episteme renacentista, mezclaba un saber racional con nociones derivadas de las prácticas mágicas (Foucault 1968:40). Así, un misterio del mundo debía ser develado como forma de comunicarse con la divinidad porque: “Dios Todopoderoso ha dado a las estrellas el poder de seguir a las criaturas mundanas y de arreglar y regular todas las cosas” (Grünpeck [1496] 1935: 16).

La labor de interpretación realizada por Grünpeck debía develar qué acciones humanas habían despertado la furia de Dios, es decir, cuál era el pecado para que semejante castigo hubiera recaído sobre los mortales. La explicación, como veremos, se halla magistralmente diagramada en su grabado *El niño Cristo castiga a la humanidad con el mal francés* (1496). El pecado al que se vinculaba la enfermedad tenía menos que ver con la *lujuria*, como hubiéramos podido imaginar, que con las disputas por redefinir las fronteras europeas.

3 De acuerdo con Foucault, la episteme es la manera en la que cada cultura y cada época establecen sus propias reglas de enunciación que determinan lo que puede ser dicho y lo que no, a la vez que fija la manera en que lo que se dice debe ser enunciado para adquirir un carácter de “verdad”. En este sentido, la episteme es “todo aquello a partir de lo cual han sido posibles los conocimientos y teorías” (Foucault 1968: 7); en otras palabras, sus condiciones de posibilidad, que desbordan la intención del propio sujeto parlante.

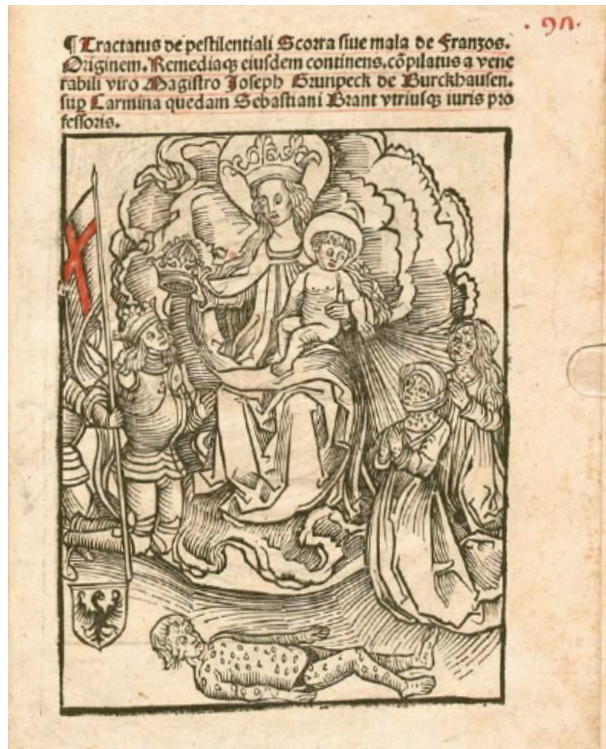


Figura 6. *El niño Cristo castiga a la humanidad con el mal francés.*
Grabado que aparece en el texto de Grünpeck

En el grabado hay siete personajes: tres mujeres y cuatro hombres. De los cuatro hombres, uno está muerto y uno es un niño. De las tres mujeres, hay dos enfermas. De la que está sana, sabemos que nunca tuvo comercio carnal, por lo que se la llama Virgen. Por el título del grabado y por las pústulas en la cara, sabemos que las otras mujeres tienen el mal francés, el niño cristo les envió esta enfermedad. El hombre acostado en la parte inferior de la imagen, ha muerto a causa de este mal. A la izquierda, dos hombres se arrodillan ante la virgen. A uno no se le ve la cabeza, el otro está siendo coronado por la Virgen. Este hombre, que sostiene una bandera, ya está coronado, pero la corona que le ofrece la Virgen es una más grande. Bajo el asta de la bandera, el escudo del Sacro Imperio Romano Germánico. El hombre que recibe la corona es Maximiliano I, archiduque de Austria y emperador romano.



Figura 7: Gráfico del régimen de las semejanzas a partir del grabado de Grünpeck

De un lado, la coronación del emperador, del otro, las mujeres que padecen el mal francés. Dos acontecimientos que no tienen conexión aparente sobre la tierra quedan vinculados por la voluntad de los astros. Grünpeck ha develado el secreto: El Todopoderoso, en alianza con el panteón cristiano, ha escogido a Maximiliano I como representante de su poder en la Tierra. Este, a su vez, ha procurado ampliar las fronteras de su imperio. Pero no todos aceptan la soberanía del emperador. Grünpeck afirma que “Pocos son fieles al Imperio romano y difícilmente complace a los franceses tener un emperador, y cada uno se esfuerza para gobernarse a sí mismo, en el ciego curso del mundo” (Grünpeck [1496] 1935: 5). El niño cristo ha enviado a los franceses, que no eran fieles al Imperio romano, esta enfermedad como castigo, por lo cual es llamada *mal francés*. El poder soberano, el que emana de Dios al rey, se manifiesta con plagas y muerte. La muerte no es causada solamente por la enfermedad, sino que también se manifiesta en el poder del soberano (en este caso de Maximiliano I) de declarar la guerra a las naciones que se rehúsan a adherir su territorio al Imperio romano; quienes no acepten el poder del emperador recibirán la muerte legítima. Es la tanatopolítica. Una línea vertical se puede dibujar en el centro del grabado: de la cabeza de la virgen,

pasando por sus pies, al centro del cuerpo del que yace muerto; indica la fatalidad que se puede esperar si se rehúsa al poder soberano, este es un poder vertical. Aunque no nos detendremos en ello ahora, vale la pena resaltar que las mujeres, representadas como enfermas, parecen ser quienes han contagiado al hombre muerto. La advertencia es doble: por un lado, se infunde el temor de Dios y el respeto del soberano, por el otro, es una advertencia a los hombres de temer el contagio que implica el cuerpo de las mujeres.

El tránsito de la denominación *mal francés* a la de *mal venéreo* implica un giro epistémico: de la episteme renacentista a la episteme clásica; pero también un giro en la manera hegemónica en la que opera el poder: de la tanatopolítica y el régimen de poder soberano a la biopolítica y el régimen de poder disciplinario (Ver figura 6). Paul B. Preciado ha mostrado cómo, además, estos giros tanto epistemológicos como políticos coinciden con el tránsito de lo que, con Laqueur, llamamos el sistema monosexual (el sistema en el que existe “una sola carne” con dos versiones distintas: la de hombres y la de mujeres) al sistema del binarismo sexual. El autor explica de qué manera el establecimiento del régimen heterosexual que aparece con el poder disciplinario produce anatomías diferenciadas entre hombres y mujeres, de tal modo que: “el cuerpo heterosexual [...] es el producto de una división del trabajo de la carne según la cual cada órgano se define con respecto a su función, tanto reproductora como productora de masculinidad o feminidad, de normalidad o de perversión” (Preciado 2008: 59). Sobre este punto volveremos más adelante.

Si no le temes a Dios, témele al mal venéreo⁴

En 1736, cuando Astruc publicó en latín su *Tratado sobre las enfermedades venéreas*, existía ya una tradición de dos siglos de literatura médica que se ocupaban de estudiar esta enfermedad (Quetel 1990:82). Hemos visto que Grünpeck confiere a esta enfermedad una explicación teológico-astrológica. Estas dos explicaciones fueron, en efecto, las más extendidas en Europa hasta el siglo XVII (Fleck 1986: 23). Pero esta dilucidación ya no satisfacía a Astruc y a sus contemporáneos en el Siglo de las Luces. Un cambio de régimen epistemológico separaba el *Tratado sobre las enfermedades Venéreas* (1736) de Astruc, del *Tratado sobre el mal francés* (1496) de Grünpeck. Si la teoría de la conjunción astral ya no explicaba la aparición de la enfermedad en la tierra, habría que buscar las causas materiales por las que el mal venéreo se había originado. En este sentido, el objetivo del tratado de Astruc no era otro que “saber qual [sic] fue el primer origen del mal Venéreo en las islas Antillas” (Astruc 1772, Tomo I: 236).

4 Hacia comienzos del XIX, en la sala para el tratamiento de la sífilis en el Hospital San Juan de Dios en Bogotá, había una inscripción que rezaba: “Si no le temes a Dios, témele a la Sífilis” (Sánchez Moncada 2012: 33).

Un desplazamiento geográfico de la enfermedad también se evidencia entre uno y otro tratado. Si, para Grünpeck, el mal estaba destinado a originarse en Francia, Astruc va a dotar de razones científicas a la aparición de la enfermedad en las Antillas.

Astruc comienza su Tratado de las enfermedades venéreas (1772) enmarcando su investigación en una búsqueda del orden natural de las cosas, en el orden clásico que empieza a emerger en el siglo XVII: “si Dios todavía usa sus signos para hablarnos de la naturaleza [...] se sirve de nuestros conocimientos [...] a fin de instaurar en nuestro espíritu una relación de significación” (Astruc 1772, Tomo I: 236). Por eso, aunque la enfermedad haya sido enviada por la Divina Providencia, existen causas materiales que ayudan a comprender el origen del mal, su cura y la prevención de su contagio. Estas son las líneas con las que Astruc inicia su tratado:

No me aparto del dictamen de los que juzgan, que la Divina Providencia embió [sic] a los hombres el mal venéreo, para que sirviese de freno a su lujuria, y de castigo a su impureza; me parece que Cicerón tuvo razón de decir, aunque en materia diferente, que *el pecado trae consigo mismo el castigo, y que este Decreto es muy útil a los hombres* (Astruc 1772, Tomo I: 1).

Lo que interesa a Astruc no es hacer una disertación moral acerca de la enfermedad, sino entender la manera en la que el mal venéreo se ha comportado: “no lo que Dios debió hacer, sino lo que realmente ha hecho” (Astruc 1772, Tomo I: 2). Y lo que ha hecho es enviar a Europa una enfermedad endémica de las Antillas: “el mal venéreo fue antiguamente un mal endémico en las islas Antillas descubiertas por Christoval [sic] Colón, y particularmente en la isla Española, llamada hoy de Santo Domingo, desde donde vino a Europa” (Astruc 1772, Tomo I: 202). Es de ese hecho empírico, y no de doctrinas teológicas, místicas o morales, de donde se deben extraer las conductas humanas que contribuyan a la erradicación de la enfermedad.

El prólogo de la segunda edición en español del Tratado de las enfermedades venéreas, traducido y compilado por don Felix Galisteo y Xiorro, “profesor de cirugía de la corte”, describe la importancia de la traducción de este texto para la medicina hispánica, que gracias a “la protección que el Soberano dispensa a los profesores de estas artes” (Galisteo y Xiorro, en Astruc 1772, Tomo I: 2) contribuirá al reciente florecimiento de las facultades de medicina y cirugía en España. Galisteo y Xiorro, uno de los encargados por Carlos III para traducir al castellano algunos de los textos más influyentes que sobre medicina se han producido en Francia, manifiesta que el mal venéreo es, por desgracia, el más propagado y terrible, y ve en la traducción y difusión del texto de Astruc al castellano una clara contribución para el aumento de la salud de la población. A partir de las conclusiones a las que llega el tratado de Astruc, un cambio de conductas es imperativo para la “prevención del contagio”. Galisteo y Xiorro

aclara que no corresponde a su profesión la “dirección de las costumbres”, ya que esta tarea pertenece únicamente a los predicadores evangélicos. Su función, como médico de la corte, será la de informar sobre la enfermedad y permitir que quien acceda a la información modifique sus costumbres, no ya en aras de un discurso teológico, sino con la intención de gestionar su propia salud:

Me atrevo a asegurar que cualquiera que examine atentamente el triste cuadro que el Autor de este Libro presenta á la vista, y vea el deplorable estado a que reducen al hombre los excesos venéreos, concebirá un horror á este vicio, que aunque sea efecto puramente natural del miedo al padecer, y del amor á conservarse, no dexará [sic] de disponer su ánimo para recibir con fruto los concejos de los que intentan apartarle del por fines más altos. (Galisteo y Xiorro, en Astruc 1772, Tomo I: 5).

Sabemos, con Castro-Gómez, que la enfermedad toma bajo el gobierno de los Borbones una nueva *dispensación del sentido*, en disputa a aquel que la iglesia le había otorgado: de ser un castigo de Dios que ataca al individuo por sus pecados y por lo tanto “un destino que se acepta con resignación”, pasa a ser un mal con causas materiales que se puede gestionar, curar y prevenir (Castro-Gómez 2010: 145). Lo que está en juego es una nueva forma de gobierno, una en la que tanto el cuerpo de la población como el cuerpo individual son espacios en donde actúa el poder del estado. Es por eso que Galisteo y Xiorro no se involucra con los problemas morales con los que hasta entonces se había asociado al mal venéreo. Ya no se consideran las prácticas *contranatura* ni el *comercio impuro* como causas de la generación de la enfermedad, atribuida a la ira divina que no perdona tales pecados. Ahora se considera que si ha de provocarse un cambio de conducta, uno que sirva a los propósitos del estado, este debe ejercerse en nombre de la salud y de quien la gestiona: la ciencia moderna.

Galisteo y Xiorro propone la traducción de Astruc y su compilación en un solo tomo como una herramienta de salud pública, capaz de incursionar en los destinos más recónditos del imperio. Este será útil sobre todo para los cirujanos las poblaciones más pequeñas, “los que suelen carecer de libros por falta de medios, y abundar en el pueblo el Mal Venéreo por abundancia de vicios” (Galisteo y Xiorro, en Astruc 1772, Tomo I: 6). Efectivamente, el libro de Astruc circuló ampliamente en las colonias españolas, no solo entre los ilustrados que disputaban sobre el origen americano del mal venéreo, sino entre cirujanos y profesores que ponían en práctica las recomendaciones del tratado (Rodríguez-Sala 2008: 59).

Astruc, como hombre de juicio, dedica una buena parte de su tratado a explicar que el mal venéreo no es, como se concebía comúnmente, la consecuencia de un pecado, sino un mal con causas puramente materiales, lo cual muestra cómo el discurso médico y científico entra en el siglo XVIII a disputar la hegemonía a quien tenía el monopolio del sentido sobre la enfermedad: la teología y la iglesia.

Con este propósito, Astruc discute con varios eruditos y teólogos que habían tomado pasajes del Levítico, así como el caso del santo Job, como pruebas de que el mal venéreo era un castigo divino ancestral y no una enfermedad que Europa había conocido recientemente: “Vergüenza me da tocar libros sagrados con manos profanas, pero los sujetos con quien disputo acerca de la antigüedad del mal Venéreo me precisan a ello, pues nada omiten de quanto [sic] pueda favorecer su opinión, hasta ir a buscar apoyos en la Biblia” (Astruc 1772, Tomo I: 54).

Astruc se empeñaba en demostrar que ésta enfermedad era reciente en Europa, que había sido llevada allí desde América y que su causa material se podría erradicar no ya por vías místicas, como se había querido durante dos siglos, sino por vías materiales: “Porque además de ser evidente que el mal venéreo no apareció en Europa hasta el final del siglo décimo quinto, no tiene esta conexión alguna con la enfermedad del Santo Job” (Astruc 1772, Tomo I: 72). La manera de nombrar *el mal* va a ser uno de los argumentos más utilizados por Astruc, pues las palabras con las que aparece nombrada la enfermedad por aquellos con quienes “disputa acerca de la antigüedad del mal venéreo”, son distintas a las que usaban los contemporáneos de Astruc “Pues es indubitable, que por más antigüedad que quiera darse al mal venéreo, no empezó a llamarse *mal francés*, hasta después de la conquista de Nápoles por Carlos VIII, rey de Francia, la que sucedió por los años de 1494, 1495” (Astruc 1772, Tomo I: 79). Pero los innumerables nombres con los que se referían en Europa a la enfermedad (mal de Nápoles, mal francés, mal turco, mal de los cristianos, etc.), en nada soportaban la tesis de Astruc acerca del origen americano de la enfermedad. En este sentido, la palabra que designara a la enfermedad apoyaría necesariamente una u otra tesis sobre la antigüedad de la misma, pero también sobre su origen geográfico.

A partir de la disputa que Astruc emprende con quienes defienden la antigüedad de la enfermedad, queda evidenciado que aceptar que los antiguos hablaban sobre ella implicaba adoptar un origen asiático-europeo del mal, mientras que, tal y como lo hace Astruc, concebir que la enfermedad aparece en Europa en el siglo XV, permitirá defender el origen americano del mal. Pero, si a pesar de admitir la novedad de la enfermedad en Europa, esta se denomina “mal francés”, todo el trabajo científico emprendido por Astruc para probar su origen americano resulta inútil. Es necesario, pues, disputar el nombre de la enfermedad.

Hacer cosas con palabras

Para el siglo XVIII, la “sífilis”⁵ se nombraba de maneras muy variadas en los abundantes tratados médicos europeos. Dos focos distintos sobre la enfermedad parecían evidentes. El primero connota una hipótesis sobre su origen geográfico: mal de Nápoles, mal francés, viruela de España, etc. (Astruc 1772, Tomo I: 11). El segundo denota las marcas visibles que la enfermedad dejaba sobre la piel “Primeramente, algunos le dieron el nombre por sus tubérculos, o pústulas ulcerosas [...] las que en principio eran, sino el único, a lo menos el principal síntoma de la enfermedad” (Astruc 1772, Tomo I: 9). Así, la enfermedad se podía llamar mal de bubas, malo de la tevelle, malo de le brousole, etc. (Astruc 1772, Tomo I: 9). Astruc tenía conocimiento de ambas tendencias, pero opta por una tercera vía, también presente en los tratados que lo antecedían: mal venéreo. ¿Cuáles son las connotaciones de esta manera de nombrar? ¿Contra qué tendencia se erige este nombre? ¿En qué lugar geográfico se sitúa quien habla de *mal venéreo*?

El orden epistémico de la representación que emerge, de acuerdo con Foucault, a comienzos del siglo XVII sueña con un lenguaje transparente, en donde las cosas se nombren sin turbiedades (Foucault 1968:122). La ciencia moderna pretende organizar el mundo a través de lenguaje; por eso, para lograr la universalidad, el lenguaje científico debe ser diáfano, carente de afectos y de experiencia particular. Nombrar a la enfermedad “mal de Nápoles”, “mal francés” o “mal español”, implica necesariamente estar situado en un punto geográfico particular. El lugar de enunciación de quien narra la enfermedad se visibiliza a partir de la manera en que la nombra:

Por eso los Napolitanos, y todos los italianos, generalmente, llamaron al mal Venéreo *mal francés* [...] Los franceses, por el contrario, lo llamaron *mal de Nápoles* [...] por esa misma razón los Olandeses le llaman *Spanche Pochen*, esto es Viruela de España, los Africanos y los Moros, mal español, los Portugueses mal de Castellanos, Los Indios Orientales y Japoneses, mal portugués. Los Turcos, y Pueblos de África que habitan las costas del mal Mediterráneo, mal Francés, o mal de los Christianos. Los Persas, mal de los Turcos. Los Polacos, mal Alemán, y los Moscovitas, mal Polaco, quejándose cada Nación de que su vecina, ha comunicado esta enfermedad (Astruc 1772, Tomo I: 11-12).

Astruc se ve enfrentado a un problema a la vez político y epistémico. La proliferación de nombres con los que se nombra al *mal Venéreo*, crea por un lado (o acentúa) riñas entre las naciones europeas que se disputan el origen de la enfermedad. Por otro lado, imposibilita el lenguaje neutro y unificado con el que se le pide hablar a

5 Utilizo acá este anacronismo, para no utilizar los nombres que se le daban en el siglo XVIII y sobre los que trataré en esta sección.

la ciencia moderna. Así recoge Astruc su preocupación: “Entre esta gran variedad de nombres vulgares, han vacilado también los Médicos, sin saber qué nombre pondrían á esta enfermedad” (Astruc 1772, Tomo I:12). La ciencia debía alejarse de riñas callejeras, de lenguajes injuriosos y dedicarse elegantemente a desentrañar la verdad del mundo. Con otras palabras: el lenguaje de la ciencia precisa de enunciados sin anécdotas, de palabras que reflejen la realidad. Para decirlo con Santiago Castro-Gómez (2010), precisa hacer sus enunciaciones desde “el punto cero” o para decirlo con Donna Haraway (2004), precisa que quien escriba sea un “testigo modesto”.

He mencionado arriba que la publicación del Tratado de Astruc pretendía encontrar explicaciones materiales para una enfermedad que durante casi tres siglos había sido explicada en términos mágicos y religiosos. Astruc pretendía “explicar de un modo exacto, claro y preciso, todo quanto [sic] mira al origen, nacimiento y propagación del mal venéreo” (Astruc 1772, Tomo I: VI). El cambio epistémico del que hablábamos con Foucault, del régimen de las semejanzas al régimen de la representación, implica un cambio de un orden teológico y trascendental a uno material e inmanente. Si Dios ya no era garante de la verdad, la ciencia debía develar la realidad sin interferencias. Una tecnología literaria y una social le permitían al nuevo científico hablar con toda autoridad dejando de lado su propia subjetividad (Haraway 2004: 15). De este uso de la tecnología literaria del testigo modesto, que consiste en una escritura transparente, incorpórea y desarraigada de un lugar geográfico de enunciación en el texto de Astruc, me ocuparé a continuación.

Si el mundo, la naturaleza y las costumbres de las gentes debían ser el sustento para explicar la causa primera de la enfermedad, la ciencia (y no ya la astrología ni la religión) proveería el sentido sobre la enfermedad. Para Astruc, la experiencia y la razón debían ser garantes de la objetividad. Su obra, según él, sería la primera en tratar el mal venéreo de acuerdo con los parámetros de la ciencia moderna, puesto que:

Los autores modernos, esto es los del siglo pasado o en el presente... cuando habiendo sacudido el yugo de los antiguos, y muy preciados de no ser ya esclavos de la autoridad, se entregaban a las ilusiones de su imaginación, a quien seguían sin consultar suficientemente a la razón y en particular a la experiencia (Astruc 1772, Tomo I: iv).

Pero, además de despojarse de las ilusiones de la imaginación, el científico debía situarse por fuera del mundo, no dejar trazos de su propio cuerpo en las explicaciones que ofrece ni rastros de los intereses y de los afectos que lo mueven. “Esta auto-invisibilidad, es la forma específicamente moderna, europea, masculina y científica de la virtud de la modestia” (Haraway 2004: 14). El testigo modesto debe ofrecer explicaciones desinteresadas para que la ciencia sea garante

de la verdad. De acuerdo con Haraway, la modestia es la virtud de un modelo específico de masculinidad: la del gentil-hombre, casto, modesto, heterosexual y blanco. Esta virtud, cultivada en la ciencia en construcción, se contraponía no solo a las mujeres, que simultáneamente se construían como cuerpos anclados a su propia subjetividad, sino también a otros hombres, como por ejemplo los de la clase trabajadora, que se jugarían en sus investigaciones algo más que la pura enunciación de la verdad. En este sentido, Astruc propone que su texto se escribe en contraposición a los “charlatanes” que habían preferido sus intereses particulares a la conservación del género humano:

También puede añadirse que entre tantos escritores, ninguno hay que se haya dedicado a explicar el modo de curar el mal venéreo con el Mercurio, y a señalar los escollos que deben evitarse mientras dura la curación. Cada uno pensó solamente en hacer valer su pretendido secreto, acreditándole de infalible, incomparable, indefectible, y esto con tal afectación y con tan poca reserva, que ellos mismos se echaron a perder, y dieron á conocer, que el verdadero fin de sus desmesurados elogios, era el pillar el dinero público, y que su interés particular había sido el único motivo que les había puesto la pluma en mano. Estos fines, estos medios de enriquecerse, son propios de los *charlatanes* e indignos de los *hombres de honor*; enemigos de fraudes amigos de la verdad, y a quienes anima un verdadero afecto a la conservación del género humano (Astruc 1772, Tomo I: iv-v; énfasis agregado).

La modestia, nos dice Haraway, “recompensa a sus practicantes con la moneda del poder social y epistemológico” (2004: 14). En el caso de Astruc, la publicación de sus tratados médicos anteriores al del mal venéreo lo habían llevado a ser médico personal de Luis XV a partir de 1730 y profesor de Medicina de la Universidad de París a partir de 1731 (Legouix 1976: 413). Sin embargo, sería la publicación de su *Tratado sobre las enfermedades venéreas* la que le valdría una alta estima entre los científicos de su momento. Puntualmente, su tesis de que el *mal venéreo* era originario de América sería la que lo catapultaría a la fama. Por ejemplo, Voltaire, en su *Diccionario filosófico*, cita a Astruc para validar su posición al respecto: “Cuando Astruc, en su *Historia de la sífilis*, alega lo dicho por varias autoridades para probar que la sífilis es originaria de Santo Domingo, y que los españoles la trajeron de América, sus citas son más concluyentes” (Voltaire 1825, Tomo VII: 173).

Aunque, como veremos en los capítulos dos y tres, lo que sostiene la tesis del origen americano del mal venéreo de Astruc es la explicación del agente de la putrefacción corporal que produce la enfermedad en el útero y en la sangre menstrual de las mujeres indígenas, su estilo de escritura, la escogencia de la denominación *mal venéreo*, que en primera instancia parece neutra, abona el terreno para expulsar el problema geopolítico del origen de la enfermedad de

las fronteras europeas y para sospechar de un cuerpo *femenino*, de una *Venus patológica*, como la responsable del mal.

En su argumentación de la pertinencia de *mal venéreo* como el nombre más apropiado para la enfermedad, Astruc apela a su imparcialidad política. Es por eso que entre la proliferación de palabras vulgares con las que se nombraba la enfermedad, Astruc encuentra un antecedente de esa actitud honrosa con la que los hombres de ciencia han de trabajar. En este sentido, afirma que es de rescatar el nombre *mal de bubas*, utilizado generalmente por médicos españoles que la llamaban así “sin valerse casi nunca de nombres injuriosos a las demás Naciones” (Astruc 1772, Tomo I: 12) y por tanto, sin tomar posición política en sus disertaciones científicas. Aunque Astruc considera que *mal de bubas* supone una neutralidad mayor al de las denominaciones de origen, todavía se trata de un *vulgo*, de un nombre tomado de la experiencia cotidiana (la marca visible de la enfermedad) y aún localizable geográficamente (en España). Se necesitaba un nombre desnudo, neutral políticamente y sin un lugar de enunciación visible. Por eso, Astruc decide retomar el nombre de mal venéreo. En la explicación que Astruc ofrece de la razón por la que escoge hablar de “mal venéreo”, entre todos los nombres posibles, la virtud de la *modestia* se contrapone a la de la *frivolidad*: “Juan Fernelio, por no fomentar los rencores nacionales con *disputas frívolas*, juzgó muy de caso inventar el nombre de mal venéreo, el que no ofende a nadie, y es muy a propósito para significar una enfermedad que se contrae por el deleyte carnal” (Astruc 1772, Tomo I: 14; énfasis agregado).

La frivolidad era concebida como una virtud *femenina* y anclada en disputas personales que le hacían un angosto favor a la ciencia. La denominación que adopta Astruc, “mal venéreo” es, como vemos, una decisión razonada. Como él mismo lo explica, este nombre implica que la enfermedad se contrae por el *deleyte carnal*, es decir, por los placeres de Venus. El foco de interés, a primera vista, deja de ser el origen geográfico de la enfermedad para ser ahora el modo de adquirirla. Mal venéreo se convertiría en la primera enfermedad que se nombraba atendiendo a su modo de contagio (Quetel 1990: 3) enlazando sexo con enfermedad, de modo que el *mal venéreo* es el efecto del sexo en “circunstancias inapropiadas”.⁶

Al titular su ensayo *Tratado sobre las enfermedades venéreas*, Astruc adopta la virtud de la *modestia*. Su propia nacionalidad (francesa) se torna invisible y glorifica

6 A partir del siglo XIX la enfermedad se nombrará de manera generalizada como *sífilis* (Quetel 1990: 5) El nombre de Sífilis es acuñado por el médico del Concilio de Trento Girolano Francastoro en un texto llamado *Syphillis sive morbus Gallico*, pero la denominación que acuña, como vemos a partir de las fuentes citadas, no tiene impacto hasta el siglo XIX. Para ampliar sobre los fenómenos culturales relacionados con la manera de nombrar la “sífilis” y las similitudes entre la sífilis y el SIDA para crear grupos poblacionales de “alto riesgo” ver Claude Quetel, “History of syphillis”.

la ciencia, haciendo de ella el lugar de la búsqueda de las verdades contingentes sobre el mundo y no el espacio incómodo en donde se libran las batallas por definir patológicamente las fronteras de las naciones europeas. Además, propone un giro secular con respecto a la denominación que retoma de Juan Fernelio, pues aunque este último autor hablaba de *mal venéreo*, Astruc, al menos en el título, se ocupa de las *enfermedades venéreas*. Así, evita utilizar la palabra *mal*, con fuertes implicaciones teológicas o morales y la reemplaza por la palabra *enfermedad*, un término más científico, más neutral.⁷

Astruc ve con buenos ojos que varios de los médicos europeos de su momento estén adoptando esta denominación: “de modo, que ya ha mucho tiempo que esta enfermedad no tiene más nombre en los escritos Médicos que el mal venéreo” (Astruc 1772, Tomo I: 14). Pero, a su parecer, este no es el único consenso que la ciencia moderna ha permitido establecer, pues invoca a la autoridad de los médicos, “los que unánimes y conformes aseguran que esta enfermedad no había parecido en Europa hasta el final del siglo quince” (Astruc 1772, Tomo I: 14-15).

La denominación *mal venéreo*, por tanto, hace algo más que unificar bajo un lenguaje científico la dispersión de nombres que existía hasta entonces. La cristalización del nombre *mal venéreo* cierra nominalmente la disputa sobre si Francia, Italia, Alemania o España se deben considerar como los focos de contaminación, y sitúa el peligro venéreo por fuera de las fronteras europeas, dibujando así una línea imaginaria en donde aparece un adentro sano y una afuera patológico. Pero, además, esta nominación hace que sea una mujer mítica, Venus, la vía de contagio.⁸ Lo venéreo, como adjetivo relativo a Venus, queda marcado por un sino patológico, haciendo emerger una nueva Venus, ubicada por fuera de las fronteras imperiales, que trae consigo la promesa del placer y el castigo del contagio. En el momento en que la enfermedad es nombrada a partir del contagio, es nombrada también apelando a una deidad femenina. Este vínculo, como veremos más adelante, es un triste pronóstico de lo que está por suceder.

La retórica del contagio y la medicalización del cuerpo de las mujeres

Hemos dicho que la denominación *mal venéreo* pone el foco de la enfermedad en el modo de contagio. De acuerdo con Astruc, a partir del siglo XVI, los médicos habían notado que la enfermedad “se adquiría principalmente por el contagio;

7 El hecho de que en el cuerpo del texto se refiera invariablemente a *mal venéreo* o enfermedad venérea permite ver rastros de su propia connotación moral de la enfermedad. El uso de la palabra “mal” en la denominación de la enfermedad da cuenta de una cierta continuidad entre los regímenes de verdad teocrático y científico.

8 Otra historia contaríamos si se hubiera adoptado el nombre de “mal erótico”.

creían, no obstante, que podía venir también sin contagio alguno, por una alteración de la sangre y de los humores” (Astruc 1772, Tomo II: 3). Astruc, en su defensa de la tesis de que el mal venéreo proviene de América, retoma la retórica del contagio, pero niega que la enfermedad pueda producirse por sí misma en Europa:

Finalmente la verdad se ha manifestado y ya ha mucho tiempo que se sabe por una experiencia cierta, constante, infalible y acompañada del testimonio uniforme de todos los médicos que el mal venéreo no se produce ni por mal régimen, ni por el vicio del ayre, ni por el abuso de cosas no naturales, ni por una corrupción espontánea de los humores, sino únicamente por la comunicación que hace pasar de una persona enferma a otra sana (Astruc 1772, Tomo II: 4).

A partir del momento en el que esta enfermedad quedó relacionada con el *comercio carnal*, el cuerpo de las mujeres se situó en el centro de las disquisiciones sobre el mal venéreo.⁹ Las mujeres eran las potenciales portadoras de la enfermedad, eran ellas quienes contagiaban a los hombres:

Cuando el mal venéreo empezó a manifestarse en Europa, se ignoraba que se comunicase por el *comercio con las mugeres*: porque los enfermos por ocultar su desorden, o disimulaban con mucho cuidado el modo de haverle adquirido, o acaso no creían que mal tan grande pudiese adquirirse de ese modo, y más cuando hasta entonces no había ejemplar de semejante contagio (Astruc 1772, Tomo I: 1; énfasis agregado).

En este relato del viaje de la enfermedad de un cuerpo a otro, eran las mujeres quienes tenían agencia, y los hombres eran las víctimas pasivas e indefensas de los males que les contagiaban. La ruta corporal que había recorrido la enfermedad trazaría una línea desde los cuerpos más patológicos hacia los cuerpos más sanos, es decir, desde las mujeres americanas hasta los hombres europeos, y en este mismo recorrido, las mujeres públicas europeas serían el paradigma de la contaminación al interior de las fronteras continentales. Al respecto, Astruc afirma que el mal venéreo “vino de la Isla Española a Italia, antes de 1495, y que los soldados españoles que servían en Italia [...] le comunicaron a los franceses y napolitanos por medio de mugeres públicas” (Astruc 1772, Tomo II: 220).

9 Si bien Astruc se centra en el *comercio carnal* entre hombres y mujeres, y de ahí que represente al cuerpo de las mujeres como el que acarrea el peligro del contagio, no pasa por alto el comercio entre personas del mismo sexo, aunque sin desarrollarlo de la misma manera. Al respecto, Astruc dice que: “Finalmente, todo lo que se ha dicho del contagio, causado por el uso natural entre hombres y mugeres, debe también entenderse del uso abominable y contra la naturaleza entre personas de un mismo sexo; pues de este último modo el que está sano, adquiere de la misma manera el mal del que está inficionado [sic] y aún un mal mucho más peligroso” (Astruc 1772, Tomo I: 14).

La reclusión de las prostitutas

En los aterradores relatos sobre la enfermedad y sobre la ruta por la que las personas enfermas contagian a las sanas, dos grupos de personas fueron representadas como las contagiadas por excelencia: las prostitutas y las amas de cría (Siena 1998: 553-557). Los tratados sobre el mal venéreo fueron funcionales para la regulación, a niveles infinitesimales, de los cuerpos de estos dos grupos de mujeres.

De hecho, esta lógica del contagio llevaba, para el momento de la publicación del Tratado de Astruc, una larga carrera en los tratados médicos europeos. En los tratados sobre la enfermedad, las prostitutas se habían representado como el principal foco de contagio. De sus cuerpos infecciosos se debían salvaguardar los cuerpos sanos de los varones. Astruc compila varias advertencias al respecto, realizadas por sus antecesores. Por ejemplo cita a Jacobo Vereceloni, quien aseguraba: “[...] haver conocido a un mozo, que temiendo cohabitar con una Meretriz inficionada, creyó poder usar de tocamientos, y que la mano se le puso tan extraordinariamente hinchada, y cubierta de pústulas, que se le hubiera seguido una larga enfermedad, si no hubiera recurrido al remedio” (Astruc 1772, Tomo II: 17).

No era necesario siquiera el *comercio carnal*, pues ellas tenían unos cuerpos tan putrefactos, debido a su promiscuidad, que solo tocarlas podía poner al hombre en peligro. Aunque Astruc renegaba de quienes aseguraban que ellas mismas producían la enfermedad, estaba de acuerdo en que las prostitutas representaban un gran peligro público:

Es cierto, que las mugeres [sic] que se entregan a muchos hombres, aún quando estos no padezcan de mal alguno, están expuestas a padecer grietas en el útero, o laceraciones superficiales en la vagina; porque es imposible que las partes pudendas de las mugeres se estienda[n] [sic], agiten, y compriman con aspereza, con frotaciones frecuentes [sic], repetidas y vivas, en unos actos inmoderados, y frequentemente [sic] repetidos con todo género de hombres, sin que padezcan roturas, escoriaciones, inflamaciones, etc. Esto basta para dar a entender que las Meretrices, entregadas a todo el mundo [...] debían contraer frecuente [sic] males de esta naturaleza [...] y que finalmente era preciso que se lo comunicaran a hombre que tenían comercio impuro con ellas (Astruc 1772, Tomo I: 169-170).

No es una mera casualidad que en el grabado de Grünpeck, que veíamos al inicio de este capítulo, las mujeres enfermas estuvieran vivas, mientras que el hombre fuera la víctima fatal de la enfermedad. Esa era la ruta que los tratados sobre la enfermedad habían estado trazando desde el siglo XVI: las mujeres se infectaban,

pero las víctimas eran los hombres que “tenían comercio impuro con ellas”. Tanto las amas de cría como las prostitutas, eran mujeres de clase trabajadora que escapaban al ideal burgués de mujer doméstica, casta y delicada que se dedicaba a cuidar a su familia. Una intersección de género y clase hacía que las prostitutas y las nodrizas fueran mujeres peligrosas, y justificaba su regulación por parte del estado.

En este sentido, Silvia Federici explica que a finales del siglo XV, y como respuesta a lo que Marx denominó “la edad de oro del proletariado”¹⁰, las autoridades políticas pusieron en marcha una política sexual que “transformó el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres” (Federici 2010: 78). Estas políticas sexuales que incluían el relajamiento de las leyes contra la violación, en el caso de que quien fuera violada fuera una mujer de clase baja, y la institucionalización de los burdeles públicos, condujeron al fortalecimiento del estado, que se convertiría “en el gestor supremo de las relaciones de clase y en el supervisor de reproducción la fuerza de trabajo” (Federici 2010: 82).

La creación de los burdeles públicos implicaba una regulación del cuerpo de las mujeres trabajadoras. Se les restringía la salida, se controlaban los regímenes alimenticios, las relaciones entre las trabajadoras, los hijos de quienes eran madres, etc. La construcción de la prostituta como portadora del mal venéreo justificaba, en parte, esta regulación de sus cuerpos. Astruc señala que en los reglamentos de mediados del siglo XV de un lugar de Londres, en el arrabal llamado Southwark, “se prohíbe bajo la pena de una gran multa, que no se permita esta casa á mujer alguna que esté inficionada [sic] con el mal ardor” (Astruc 1772, Tomo I: 135). Aunque no especifica de qué manera se lograba cumplir con esa prohibición en Southwark, para el caso de un burdel en Francia nos ofrece con más detalle las maneras de proceder que se llevaban a cabo en “los lugares públicos de disolución” (Astruc 1772, Tomo I: 160). Al respecto, Astruc comenta que el estatuto “prohíbe a todas las mugeres públicas vivir en la ciudad, mandando que sean encerradas en el lugar destinado a este fin; y que para que sean conocidas lleven una Dragona encarnada” (p.160). Si alguna mujer escapaba al prostíbulo y era encontrada en el espacio de la ciudad, debía ser llevada de regreso a su lugar, al ritmo de tambores y azotada en privado, si era la primera vez, o en público si la falta se repetía, además de ser desterrada. (p. 160). Estos estatutos también reglamentaban qué hacer en el caso de que alguna de las trabajadoras del lugar adquirieran la enfermedad:

10 Un período en el que debido a las alzas campesinas y a la escasez de la mano de obra, el nivel del salario agrícola (incluido el de las mujeres) había alcanzado un aumento sin precedentes, y en el que la “atadura de los siervos a la tierra prácticamente había terminado” (Federici 2010: 78).

la reyna [sic] quiere que todos los Sábados, la Gefa [sic] y un cirujano, diputados por los cónsules, visiten a cada una de las meretrices, y si hallasen a una que huviera [sic] adquirido la enfermedad, que proviene de los deleytes [sic] carnales, sea separada de las otras y viva aparte, para que no pueda usar de su cuerpo, y evitar de este modo el mal que podría contraer la Juventud (Astruc 1772, Tomo I: 161-162).

La retórica del contagio construía a las prostitutas como *impuras, viles y sucias*, y como un peligro para la *juventud*, es decir, para los hombres jóvenes, posibilitando la reclusión de aquellas mujeres que por razones de clase no aceptarían tan fácilmente su encierro en el espacio doméstico. El poder soberano, en manos de los varones, se ejercía sobre sus cuerpos en el momento en el que las mujeres empezaban a ser domesticadas, es decir, recluidas en el espacio doméstico (Federici 2010: 153). Si la reclusión del cuerpo de las prostitutas a partir del siglo XV se había dado con cierto nivel de violencia explícita, propio del régimen soberano, la forma que adquiriría el poder en Europa hacia el siglo XVIII haría que el rumbo que tomara la estigmatización de las amas de cría fuera otro. Ya no se trataba de recluir por la fuerza a las mujeres trabajadoras, sino de gobernar los cuerpos y “mostrarles” que la práctica de la lactancia no maternal era perjudicial para el niño, para la nodriza, para la naciente institución de la familia nuclear y para la sociedad en su conjunto. Una vez más, el discurso sobre el mal venéreo sería funcional al poder.

La estigmatización de las amas de cría

Las amas de cría eran también mujeres trabajadoras, que hasta mediados del siglo XVII no habían tenido obstáculos para el ejercicio de su trabajo, pero que hacia mediados del siglo XVIII, y debido a su popularidad, empezaban a afrontar una campaña en su contra que debilitaría su oficio. Dicha campaña se presentaba en un momento en el que, en París y en Lyon, el noventa por ciento de los bebés eran enviados al campo para ser criados por nodrizas. No solo la clase aristócrata contrataba los servicios de las nodrizas, sino también comerciantes, campesinos y artesanos adinerados (Schiebinger 1993: 402). El discurso del mal venéreo fungió acá como una de las razones en contra de esta práctica. Por ejemplo, Astruc planteaba que uno de los modos de contagio más frecuentes, además del *deleyte carnal*, era por medio de la leche infecciosa que un ama de cría enferma le pasaba a un bebé sano. En este sentido, Astruc planteaba que el *mamar* era la segunda causa de contagio:

[...] ya sea que un ama inficcionada [sic] dé de mamar a un niño sano, porque estando inficcionado [sic] la leche que le da comunica la misma infección a la criatura; ya sea que un niño inficcionado [sic] mame de un ama sana, porque entonces la saliva del niño estando inficcionada [sic]

[...] lleva consigo el virus Venéreo a la sangre de la ama (Astruc 1772, Tomo II: 14).

En esta apreciación, lo acompañaba Buffon, para quien las amas de leche representaban una amenaza para el niño. “Demasiados exemplares [sic] tenemos de la comunicación de las amas a los niños y de estos a ellas. Lugares ha habido donde todos los habitantes adquirieron el mal venéreo que algunas mugeres lacradas, propagaron a los demás dándole sus hijos a mamar” (Buffon [1749] 1841: 120-121).

Además del riesgo de contagio de enfermedades tales como el venéreo, los médicos y científicos naturales del momento condenaban el amamantamiento remunerado, como práctica *en contra de la naturaleza*, que disminuía la posibilidad de supervivencia de los niños y, por lo tanto, implicaba la disminución de la población. Desde varios flancos se incentivaba la práctica del amamantamiento madre-hijo. Para Buffon, una buena madre era la que era capaz de criar y alimentar a su propio hijo; la naturaleza así lo había querido, y era ella quien debía dictar el orden social:

Si las madres criasen á sus hijos, es muy natural que estos fuesen robustos y gozasen de mejor salud; la leche de su madre, debe serles más proporcionada que la de las amas generalmente hablando, porque el feto se sustenta en la matriz, de un licor blanco muy semejante a la leche que se forma en los pechos, hállase pues acostumbrado el niño a la leche de su madre, pero la de otra qualquiera [sic] mujer es nueva para él, y algunas veces tan distinta, que apenas puede acostumbrarse a ella (Buffon [1749] 1841: 122).

Otra de las razones que se invocaban para despreciar a las nodrizas era que estas, al provenir de las clases populares, tenían malos hábitos que afectaban la producción de su leche y que contaminaban el cuerpo del niño amamantado. Muchas de ellas, dice Astruc, son borrachas, de temperamento *caliente*, apasionadas en el amor, etc. Por eso, en su *Tratado de enfermedades relativas a las mujeres* (1743), nuestro médico da una serie de consejos para contratar a una buena nodriza, esto a pesar de recocer que la mejor opción es que la propia madre sea quien alimente a su hijo. La principal advertencia que hace Astruc, por supuesto, es que no exista la menor sospecha de que ni ella ni sus progenitores hayan padecido del mal venéreo. Un síntoma de la buena salud de la nodriza es que “su *piel sea blanca*, pareja, clara y libre de impurezas” (Astruc 1743: 452; énfasis agregado). Una buena nodriza ha de ser “de mediana estatura, ni muy alta, ni muy baja, bien formada, y perfecta en sus extremidades, ni torcidas, ni encorvadas, moderada en sus carnes, ni muy gorda, ni muy delgada, porque una persona de tan natural simetría, realiza sus funciones de manera más perfecta” (Astruc 1743: 452).

La idea de que la leche transmitía las virtudes de la nodriza al bebé, estaba muy extendida por la Europa ilustrada. Por eso, las recomendaciones de Astruc proponen un escrutinio muy severo del cuerpo y las costumbres de la mujer que se escoja para trabajar como nodriza: “Su aliento debe ser dulce y sus dientes blancos [...] debe tener una voz agradable para complacer y alegrar al niño” (p. 455) [...] sus “senos deben ser grandes, pero no demasiado, en exceso; deben ser largos y puntudos, acercándose a la forma de una pera [...] deben ser iguales entre sí, firmes y rechonchos... los pezones deben ser largos y esbeltos” (p. 456-457) [...] ella debe “todo el tiempo y prudentemente suprimir las varias pasiones de la mente” (p. 461).

En breve, ella debe ser una persona sobria y de buenos modales, investida de amor, piedad y tierna despreocupación, no dada al vino y menos a los excesos venéreos, aunque puede, moderadamente usar del primero, y no del todo abstenerse del último, especialmente si ella es de una complexión amorosa y está apasionadamente relacionada con su marido, en cuyo caso, es recomendable permitir una conversación conyugal cada tanto (p. 461).

Lo que estaba en juego era el gobierno de los cuerpos de las nodrizas. Un discurso científico sobre la lactancia, un discurso sobre la leche, hacía posible ya no el disciplinamiento de los cuerpos, sino el gobierno de las conductas de las mujeres trabajadoras europeas.

Astruc aboga por una fuerte regulación de las nodrizas, quienes, recluidas en el espacio doméstico y sometidas a unos regímenes de vigilancia muy severos, pueden llegar a ser útiles para la supervivencia del niño y para la reproducción del estado. Para él, las nodrizas, aunque de clases populares y, por ello, propensas a vicios y enfermedades, no deben ser desechadas, sino sometidas a un riguroso proceso de selección y posteriormente reguladas hasta en los más mínimos detalles; bajo estos controles, sus cuerpos no pueden ser considerados contagiosos, pues ellas comparten con la aristocracia y la burguesía europeas la misma sangre pura y los beneficios que el clima y la civilización les han conferido. Entre las causas por las que recomienda no contratar a una nodriza está, como he mencionado arriba, el que no tenga la piel blanca, pues el médico francés relaciona el color oscuro de la piel con alto riesgo de contagio del mal venéreo. Además del factor del color, Astruc propone como criterio riguroso en la escogencia de una buena nodriza que ella tenga “una pronunciación clara y distinguida, libre del impedimento, del tono y del dialecto de algún país en particular, para que el niño no aprenda de ella un mal acento” (Astruc 1743: 456).

Las connotaciones étnicas y raciales que Astruc proponía como criterios de selección del ama de cría estaban asentadas en la idea de que las características *raciales* se transmitían también a través de la leche. En este mismo sentido, el padre

José Gumilla, un sacerdote jesuita residenciado en la Nueva Granada, planteaba en su famoso libro *El Orinoco Ilustrado* que se debía suspender la práctica del amamantamiento interracial, tanto en Europa como en América. En este sentido, Gumilla llama la atención de las señoras europeas, y también de las señoras americanas, “que también las hay y no son todas indias, como juzgan muchos en la Europa” (Gumilla [1791] 1944: 160), para que dejen de negarles el pecho a sus hijos, y con ello, la posibilidad de nutrición y supervivencia. Su preocupación consistía en que de esta nutrición los niños tomaban “notable tintura, y colorido del genio, e inclinaciones de toda la vida” (p. 161). Y aún las señoras, es decir, las mujeres blancas tanto de Europa como de América, permitían que mujeres, ya no solo de *clases inferiores*, sino de *razas inferiores*, alimentaran a sus hijos, por lo cual argumentaba: “Este reparo, muy digno de hacerse, urge mucho más a las señoras americanas, en donde de su materno regazo arrojan a sus inocentes párvulos al seno de una negra, de una mulata, u de una india: ¿Qué sangre ha de criar tal leche, y qué inclinaciones?” (p. 161).

En su lúcido artículo *Por qué los mamíferos se llaman mamíferos*, la historiadora feminista de la ciencia, Londa Schiebinger, se ha ocupado de estudiar la clasificación propuesta por Linneo en 1758, según la cual, la especie humana pertenece a la clase de los *mamíferos* como un acto político, pues para la Europa ilustrada, propone, el seno simbolizaba “la síntesis entre naturaleza y civilización, el vínculo entre los mundos privado y público” (Schiebinger 1993: 408). En un momento en el que la revolución francesa, con su noción de igualdad, permitía que la ciudadanía fuera pensable para *todxs*, los discursos científicos fungían como árbitros de la realidad. En este orden de ideas, el término *mamalia* era el único que tomaba un órgano reproductivo, la mama, y que se enfocaba en una característica asociada principalmente con el cuerpo de las hembras, el amamantamiento.

A pesar de que el término mamífero, al enfatizar parte del cuerpo de las mujeres (el seno) y la característica de que produce leche, cosa que ocurre solamente durante un corto período de la vida, y en ocasiones en ninguno, como atributo para clasificar la totalidad de la especie dentro de un grupo de animales, era un criterio taxonómico extraño (pues la mitad de cada especie, los machos, no quedan completamente representados por esta clasificación) este término triunfó, de acuerdo con Schiebinger, principalmente por dos razones: por un lado, porque al enfatizar el seno como la característica que nos une como especie a los animales, Linneo se sentaba sobre una antigua tradición cultural, la de vincular a las mujeres con las bestias (de otro lado, su propia clasificación de homo *sapiens*, hacía del hombre el animal superior en la jerarquía de los vivos y hacía resonar la idea de que el *hombre* es un animal racional), en tanto que las mujeres están más vinculadas que los hombres a la naturaleza. Por otro lado, la clasificación de los humanos dentro de la especie *mamífero*, apoyaba la campaña antinodriza que se estaba dando en Europa y América desde mediados del siglo XVIII. Esta clasificación legitimaba la división sexual del trabajo al enfatizar lo natural que

era para las mujeres amamantar a sus hijos y apoyaba la visión iluminista de las mujeres como esposas y amas de casa (Schiebinger 1993: 398-404).

Linneo mismo era un activista de la campaña anti-nodrizas y había publicado en 1752 un panfleto llamado “La nodriza madrastra, o Disertación sobre el juego funesto de la alimentación mercenaria”, en el que condenaba la práctica del amamantamiento remunerado y la sancionaba de ser la culpable de enfermedades no solo para los niños, sino también para las madres, que al no deshacerse del este fluido corporal, sufrían de malestares varios como contracciones uterinas (Schiebinger 1993: 405). Linneo, a diferencia de Astruc, no recomendaba esta práctica bajo ninguna circunstancia y de nuevo apelaba al mal venéreo como una enfermedad propia de las mujeres de las clases bajas, que podía, vía amamantamiento, contagiar al niño.

En su disertación contra la nodriza mercenaria, Linneo contrastaba la mezquindad de las mujeres que negaban el alimento a sus crías y las situaba por debajo de las nobles ballenas, las temibles leonas o las fieras tigresas, que de buena gana las alimentaban. (Schiebinger 1993: 406). La campaña antinodriza, y la clasificación de Linneo de los humanos en el grupo de los mamíferos, se ensamblaban de tal manera que para las mujeres europeas, el orden de la *naturaleza* (que hablaba por medio de los discursos de hombres ilustrados) les confería su lugar en el mundo social. La mujer europea, ya fuera ama de casa, ama de leche, prostituta o libertina, debía estar ahora recluida en el espacio doméstico.

La idea de que el cuerpo de las mujeres europeas trabajadoras suponía un riesgo de contagio y de degeneración para la naciente familia europea blanca, estaba tomando un alto nivel de relevancia y de popularidad en los textos científicos del Siglo de las Luces. El discurso sobre el mal venéreo conectaba a las prostitutas con las amas de cría y las convertía en mujeres peligrosas, en el momento en que la construcción del ideal de mujer, ese al que todas deberíamos intentar imitar, se estaba gestando. En consecuencia, las mujeres que trabajan con su cuerpo, fungían (y en buena medida siguen fungiendo) como contraideal de lo que una mujer debería ser.

Ser mujer empezaba a significar ser mamá, ser frágil y ser doméstica. En un período de instauración democrática, el espacio público quedó confinado a los hombres blancos y ellos, hablando en nombre de la naturaleza y de la humanidad, quedaron encargados de darle a cada quien el lugar que le corresponde según el orden natural del mundo. Pero el varonil discurso ilustrado no se ocupaba solamente de la jerarquización de los cuerpos europeos. Para el siglo XVIII, Europa, autoproclamada como centro del mundo, incluía ya la experiencia colonial en su organización y clasificación del mundo. En este sentido, el discurso sobre el mal venéreo desbordaría las fronteras continentales y ofrecería una geopolítica de la enfermedad, tal como lo veremos en los capítulos dos y tres. Por ahora, quiero concentrarme en la manera en la que el régimen de dos sexos

diferenciados apareció en Europa como consecuencia del giro epistémico del régimen de las semejanzas al de las diferencias, y de los cambios políticos que llevaron a la consolidación de una esfera pública y una privada, divididas por una línea sexuada.

Descubrir el artificio de las mujeres

El establecimiento de una esfera pública burguesa durante la Ilustración, traía consigo promesas de igualdad que no excluían taxativamente a la mitad de la humanidad (Laqueur 1994, Schiebinger 1993). En el período revolucionario, un grupo de mujeres y de hijos bastardos se definían como ciudadanas revolucionarias, como parte del sujeto que daría paso al régimen republicano. Olympe de Gouges, por ejemplo, en su *Declaración de los derechos de la mujer* y la ciudadana argumentaba que “la mujer tiene derecho de ser llevada al cadalso, y del mismo modo tiene derecho de subir a la tribuna” (Varela 2005:23). Como sabemos, de Gouges solo tuvo derecho a lo primero y fue llevada a la guillotina en 1793. La ciencia, como traductora desinteresada y transparente de la naturaleza, frenó la posibilidad de una ampliación democrática radical, mediante un discurso científico que legitimaba las desigualdades sociales, no ya en jerarquías divinas, sino en el orden natural que organizaba los cuerpos de acuerdo con sus funciones somáticas.

Si para el siglo XVIII el poder ya no emanaba de Dios, las razones para que las mujeres estuvieran subordinadas a los hombres ya no se desprenderían del orden cósmico o de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, sino de hechos “empíricamente comprobables” como el funcionamiento particular de su cuerpo. El Siglo de las Luces vinculaba la racionalidad de las mujeres al temperamento de su útero. El útero, un animal inestable y con vida propia, afectaba todo el cuerpo de las mujeres, haciéndolas personas vacilantes, inclinadas a las pasiones del amor y, sobre todo perturbando de tal manera su mente que no se podría poner en manos de esas criaturas tan vacilantes tareas públicas o asuntos de gobierno, tareas reservadas para la medida del animal racional: el hombre blanco.

Como he sugerido antes, el paso de la denominación *mal francés* a la de *enfermedad venérea* se sitúa en el giro de la episteme renacentista a la episteme clásica, del régimen de las semejanzas al de las diferencias, pero también, en el tránsito del régimen de un solo “sexo verdadero” al de dos sexos completamente distintos. Astruc se inscribe en lo que, con Foucault, podríamos llamar “una medicina del sexo”, una “máquina de producción de verdad” (Foucault 2012: 35) destinada a conocer los placeres ocultos, en nombre del bien común, y proscribir formas de vida más acordes a las necesidades del estado. En este sentido, podemos comprender los textos de Astruc como parte de los discursos que formaron el “dispositivo de

sexualidad” durante el siglo XVIII.¹¹ Por medio del dispositivo de sexualidad en el que se inscriben los tratados médicos de Astruc, surge el sistema de dos sexos verdaderos y completamente diferenciados entre sí. De acuerdo con Foucault, la noción de sexo “permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia” (2012: 147).

Para Astruc, diagnosticar cómo se contraía el mal venéreo había sido una tarea titánica para la medicina porque las personas incontinentes ocultaban sus “desórdenes” para evadir el estigma del pecado, encubriendo la posibilidad de que este mal hubiera sido adquirido por medio del comercio carnal. “Los enfermos por ocultar su desorden, o disimulaban con mucho cuidado el modo de haberlo adquirido, o acaso no creían que mal tan grande pudiese adquirirse de ese modo, y más cuando hasta entonces no había exemplar de semejante contagio” (Astruc 1772, Tomo I: 135).

Por eso, hablar de la actividad carnal era para Astruc un acto, además de honorable, necesario. La medicina debía incitar a los enfermos y sobre todo a las enfermas, a “hablar sobre sexo”. Conocer tanto las causas de la enfermedad, como las rutas de su contagio, era necesario para frenar el crecimiento de la epidemia, y las mujeres (principales agentes del contagio) eran conminadas a ocultar, aún más que los hombres, sus excesos. No obstante, Astruc prescribía una técnica para arrancar de las mujeres sus secretos más ocultos: hacer las preguntas luego de haber revisado sus “partes pudendas”: Así es fácil de descubrir el *artificio* de las mugeres, que queriendo ocultar su desorden, alegan algunas veces causas falsas y absurdas de sus enfermedades; pues es evidente, como demuestra la experiencia, que el virus se recibió por la parte que padece primero (Astruc 1772, Tomo II: 33)

Las mujeres, imaginadas desde hacía mucho tiempo como seres artificiosos, debían finalmente desnudar sus vidas y confesar sus placeres, pues, como irónicamente apuntaba Falopio, algunas mujeres “decían que habían adquirido el mal Venéreo por medio del Agua Bendita” (Astruc 1772, Tomo II: 12). Revisar las partes pudendas de las mujeres sospechosas de estar infectadas daría al médico la certeza de que si estas partes estaban contaminadas, se trataba ineludiblemente de un caso de mal venéreo. Esta constatación haría que el médico indague a la paciente hasta conocer la verdad sobre el modo en que la habría adquirido. En definitiva, se trataba de un método para despojar a las mujeres de su “artificio”, para hacerlas *confesar* aquello que la vergüenza les hacía ocultar.

11 Foucault explica que un dispositivo es “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (1977: 129). Se trata de una red ubicada en una posición estratégica dominante que reorganiza la sociedad.

He dicho arriba que para el momento en el que se publica el *Tratado sobre las enfermedades venéreas* de Astruc, la diferencia sexual está en construcción, es decir que la mujer, como unidad artificial que vincula lo anatómico-fisiológico con un tipo de comportamiento, con un deseo específico y un modo de estar en el mundo, aún no ha nacido. En este sentido, quisiera preguntar: ¿por qué el artificio se asocia tan naturalmente a las mujeres? ¿Por qué una supuesta cualidad “femenina” se puede afirmar aún a pesar de que el sistema de los dos sexos todavía no ha cristalizado? ¿Qué tiene que ver esta antigua idea de “la femineidad como artificio”¹² con la construcción cultural del sexo a mediados del siglo XVIII?

Vamos por partes. El artificio y los constantes ocultamientos de las mujeres, según Astruc, dificultaban no solo el diagnóstico del mal venéreo, sino de otras “enfermedades relativas a las mujeres”, tales como el furor uterino, la histeria y los desórdenes de la menstruación, enfermedades que la propia medicina del sexo había producido recientemente. El artificio servía para ocultar una serie de actividades “sexuales” que una “mujer” no debía hacer. Nuestro médico vincula la lectura de libros obscenos, los tocamientos incastos, los pensamientos venéreos y el comercio carnal con varios hombres como causas de todas estas terribles afecciones. Y, a la vez, enfermedades como la histeria y el furor uterino se manifestaban en síntomas como excitación del clítoris y la inclinación hacia las “pasiones del amor” (Astruc 1743: 298), síntomas que la medicina moderna debía procurar regular y administrar. Tanto la histeria como el furor uterino eran enfermedades asociadas a las “partes generativas de las mujeres”. A partir del siglo XVIII, y siguiendo la propuesta de Laqueur:

Los cuerpos de las mujeres, en su concreción corporal, científicamente accesible, en la misma naturaleza de sus huesos, de sus nervios, y lo que es más importante, órganos reproductores, hubieron de soportar una larga y pesada carga de significado. En otras palabras, se inventaron los dos sexos como un nuevo fundamento para el género (Laqueur 1994: 259).

En su libro *La construcción cultural del sexo* (1994), Laqueur se ha ocupado de realizar una investigación genealógica en la que muestra la manera en la que el siglo XVIII produjo no solo el dispositivo de sexualidad, sino también, y más concretamente, la diferencia sexual. La cultura se derivaba ahora del cuerpo, y en ese orden de ideas el cuerpo sentaría las bases del orden social a partir de los

12 En su famoso ensayo “La femineidad como mascarada”, la psicoanalista Joan Riviere planteaba en 1929 que en algunos casos “la femineidad [...] podía ser asumida y usada como una máscara para ocultar la posesión de la masculinidad” (2007: 221), lo interesante, es que las conclusiones de su investigación es que la “genuina femineidad” es siempre una mascarada. Es decir, como luego dirá Butler, es siempre un performance, una puesta en escena.

“sexos opuestos” de hombres y mujeres. Siguiendo la argumentación de Laqueur, quisiera revisar brevemente dos puntos fundamentales en los que los textos de Astruc aportan a la cristalización del régimen discursivo de los dos sexos. La primera es la naturalización de la heterosexualidad. Los científicos del siglo XVIII produjeron una sexualización de la naturaleza y figuras como Linneo clasificaron y organizaron el mundo en base la forma de reproducción de los seres vivos¹³, situando la heterosexualidad como la forma más avanzada de reproducción. La segunda es la construcción del útero como órgano exclusivo de las mujeres y que explica no solo su comportamiento, sino “el estatus social de las mujeres” (Laqueur 1994: 262).¹⁴

La naturalización de la heterosexualidad

Una de las prescripciones más recurrentes de Astruc es la de la monogamia heterosexual. La “pareja lícita” es una cura tanto para las enfermedades de las mujeres (en tanto que les permite saciar sus deseos al mismo tiempo que preservar su reputación y conservar la salud) como para la sociedad en general, pues permite que los hombres se concentren en los placeres legítimos, evitando contagiarse de enfermedades que transmiten las “mujeres puercas y viciosas” (Astruc 1772, Tomo II, 146). Por ejemplo, dice que “el matrimonio es un remedio soberano para esta afección [la histeria] que procede de la acción de la parte [el útero], por la que se descargan todos los humores nocivos y se adquieren mejores disposiciones” (Astruc 1745: 290).

La heterosexualidad es aconsejable porque es “natural”. En su explicación de cómo se produce la concepción humana, ese “milagro de la naturaleza”, Astruc aclara que “la unión de los dos sexos, o del masculino y el femenino, es necesaria”. Por obvia que nos parezca esta aseveración, Astruc consideraba que esta aclaración era necesaria pues la variedad de formas de reproducción que los naturalistas de su tiempo estaban realizando, ponía en tela de juicio la obligatoriedad de

13 An Mc Clintock explica que “la ciencia del orden” que establecieron los naturalistas, botánicos geógrafos y exploradores del siglo XVIII, estaba inspirada en el *Systema Naturae*, publicado en 1735 por Carlos Linneo. Esta “ciencia de la superficie”, como ella la llama, “era un proyecto de conversión dedicado a transformar la tierra en una única moneda económica, un único pedigree de la historia y en un valor cultural universal propuesto y administrado por Europa” (Mc Clintock 1995: 34). Particularmente interesante para el caso de esta investigación es el hecho de que en el *Systema Naturae*, la reproducción heterosexual “se convierte en el paradigma de la forma natural en general” (Mc Clintock 1995: 34).

14 En este punto me concentraré, por ahora, en la manera en la que los textos de Astruc fungen como parte del discurso que produjo la diferencia sexual de los cuerpos europeos. En los siguientes capítulos me concentraré en la diferencia racial que se construye en simultáneo a la diferencia sexual a través de sus tratados.

que un “macho” y una “hembra” fueran necesarios para reproducir la vida en el mundo animal. Antes de revisar la discusión que Astruc plantea a este respecto, vale la pena destacar la manera en la que nuestro médico construye una frase en apariencia tan sencilla. Decir que la concepción necesita de “la unión de dos sexos” parece no ser algo evidente, por lo que necesita aclarar que se trata del “masculino y el femenino”. Esta reiteración, que parece obvia ante nuestros ojos, no lo era tanto en el tiempo de Astruc, en el que el sistema de clasificación de las especies propuesto por Linneo no estaba aún consolidado y el establecimiento del régimen heterosexual era una “utopía” en construcción. Vale la pena citar el párrafo completo en el que Astruc propone con dificultad que el mundo natural es heterosexual:

Sé que los naturalistas objetaran que las lombrices y los gusanos de tierra no requieren de esta copulación: Pero consideren que estos animales son cada uno de ellos hermafrodita, y en consecuencia no necesitan asistencia para la impregnación; esto no dificulta al macho disfrutar de la hembra. Además de estos, los naturalistas han descubierto animales vegetativos que se impregnan al adherirse o retorcerse sobre árboles, rocas, etc. Pero estos no pueden unirse a otros animales, ni siquiera de su misma especie y se quedan confinados a los lugares mencionados. Sin embargo, la unidad de la naturaleza requiere la unión de los dos sexos, incluso en este caso. De qué manera sucede, se lo dejamos al escrutinio de los naturalistas. Pero lo que es un hecho, es que para la concepción del hombre, esta unión es indispensable (Astruc 1745: 325-326).

Menos clara que la de Astruc es la explicación del conde Buffon sobre la necesidad de dos sexos para la reproducción animal. Estamos, en definitiva, en una etapa de construcción del mundo natural como heterosexual todavía sin consolidarse. Veamos cómo explica Buffon la reproducción animal:

Este es también el primer medio que emplea la naturaleza en la reproducción de los animales que necesitan de otro individuo para propagarse, porque los líquidos seminales de ambos sexos contienen moléculas necesarias para la reproducción, pero a fin de que se verifique se necesita la mezcla de los dos líquidos en un lugar correspondiente al descubrimiento de lo que debe resultar de ellos, y este lugar es la matriz de la hembra (Buffon [1749] 1841: 332).

Vale la pena resaltar que Buffon menciona líquidos seminales de ambos sexos y no hace entre ellos ninguna diferenciación, pues los líquidos seminales parecen carecer de sexo. Lo que está sexuado en esta explicación es la matriz de la hembra, que es solamente el “lugar” en donde los líquidos se mezclan de manera apropiada; sin embargo, de acuerdo con la narración de Buffon, podría inferirse que los líquidos de dos hembras también se pueden mezclar en una matriz y

de esta manera propagarse. Mi punto es que tanto Buffon como Astruc parecen empeñados en mostrar la heterosexualidad de la naturaleza aunque lo hagan con poco éxito; su interés es más de carácter político que descriptivo. Para la categoría de “sexo” que se está construyendo en simultáneo y a través (no solo) de los textos de Astruc, el establecimiento de la heterosexualidad como norma, no solo de la especie humana, sino de la naturaleza, era un elemento indispensable. El establecimiento del régimen heterosexual hace necesario que existan dos sexos diferenciados; sin la existencia de las identidades de hombre y mujer, el proyecto heterosexual no tiene fundamento, y a la inversa, sin la instalación de un régimen heterosexual, las categorías de hombre y mujer como realidades somáticas inconmensurables, carece de sentido.

Butler ofrece una explicación contundente acerca de cómo el dispositivo de sexualidad, su incitación a los discursos, su persecución a los placeres no reproductivos, instauro la diferencia sexual, lo que arriba he llamado el régimen de dos sexos inconmensurables: “La heterosexualización del deseo”, dice Butler, “exige e instauro la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre ‘femenino’ y ‘masculino’ entendidos estos atributos como que designan ‘mujer’ y ‘hombre’” (1990: 72).

El establecimiento del régimen heterosexual era un paso necesario para la construcción cultural del sexo que se estaba llevando a cabo durante el siglo XVIII. De hecho, hasta entonces el régimen de las semejanzas había explicado la relación entre el cuerpo de los hombres y el cuerpo de las mujeres. Antes del Siglo de las Luces solo existía un sexo: el del padre; “era un mundo en el que al menos dos géneros correspondían a un solo sexo” (Laqueur 1994: 55). Así como el macrocosmos y el microcosmos se relacionaban por medio de semejanzas, el cuerpo del hombre y el cuerpo de la mujer se entendían mediante relaciones de analogía: las mujeres eran hombres invertidos. Laqueur retoma una cita de Galeno que explica este modelo a la perfección: “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” (Laqueur 1995: 56).¹⁵

En la imagen que Galeno dibuja en nuestras mentes, el pene sería tanto el cuello uterino como la vagina, los testículos ocuparían el lugar de los ovarios, el escroto el lugar del útero y el prepucio se convertiría en los labios vaginales. En suma, en el régimen de una sola carne, la mujer sería una versión imperfecta del hombre, un hombre que por sus humores fríos y húmedos no había podido externalizar sus genitales (Vásquez-García 1997: 388).

15 La descripción de Galeno sirve como modelo para la ilustración de Vesalio de los órganos reproductores femeninos (Schiebinger 2004: 2040). Ver figura 8.

Por supuesto que el discurso sobre la mujer como hombre imperfecto producía efectos sobre la vida de hombres y mujeres, efectos como, por ejemplo, la subordinación de las mujeres. Pero ni las partes generativas de sus cuerpos ni sus fluidos eran entendidos como parte de una naturaleza completamente distinta a la de los hombres.¹⁶ Las diferencias eran de grado, no de esencia.

En los textos de Astruc, la diferencia sexual está en construcción. En algunos momentos, Astruc se encuentra en el régimen discursivo de los dos sexos diferenciados, como cuando se refiere al útero como órgano exclusivamente femenino, del que se desprende su funcionamiento mental y su comportamiento; en otros, en cambio, se encuentra en el régimen discursivo de “un solo sexo”, como cuando describe las “partes generativas” de los cuerpos de hombres y mujeres nombrándolos de la misma manera. Así, por ejemplo, explica que el mal venéreo se contrae con mayor facilidad “si en ambos sexos, la uretra, las próstatas, las vesículas seminales, están ulceradas, fungosas, fistulosas, resultas de una gonorrea mal curada” (Astruc 1772: 40). En su descripción, aún hay nombres compartidos entre las “partes generativas” de hombres y mujeres: los dos tienen próstata y vesículas seminales. Astruc, un médico del sexo especialista en “las partes generativas” del cuerpo de las mujeres, dice que ellas producen fluidos seminales, que tienen próstata y vesículas seminales y hace una serie de descripciones anatómicas que vinculan el cuerpo de hombres y mujeres de una forma que hoy nos parece “errada”.

16 Por ejemplo en el capítulo dos veremos cómo los médicos explicaban que algunos hombres, como los judíos, podían ocasionalmente menstruar.



Figura 8. Órganos reproductores femeninos. Vesalio (1543)

El extrañamiento que estas descripciones pueden producir en nuestros oídos se debe a que el régimen de dos sexos inconmensurables ganó la hegemonía hacia finales del siglo XVIII; desde entonces, la existencia de unos cuerpos con vagina y otros con pene, unos con útero y otros carentes de él, unos que menstrúan y otros que no, se consideraron datos naturales evidentes. Una de las verdades que la ciencia médica de los siglos XVIII y XIX logró producir es la de que existen dos sexos (y solamente dos) completamente distintos uno del otro. En este sentido, decimos, con Butler, que la idea de que el sexo es la base somática para la construcción del género es un efecto de la implantación de ese discurso; con otras palabras, el sexo no es origen sino efecto de verdad. En *El género en disputa*, Butler se ha ocupado de explicar que el cuerpo no se puede entender como una superficie neutra a la espera de significados culturales que lo doten de sentido, sino que este se encuentra construido ya discursivamente. De este modo, el género no es la construcción cultural del sexo, sino que es, más bien, el “método

discursivo” por medio del cual el sexo aparece como naturaleza (Butler 1990: 55). En este sentido, el género antecede al sexo, y este solamente se construye como verdad “natural” por medio del establecimiento de la heteronormatividad.

Laqueur, por su parte, señala que las ideas de género fueron fundamentales para la creación de los dos sexos; así, las ideas que se tenían sobre las mujeres se fueron hundiendo en el cuerpo, produciendo, por ejemplo, un órgano como el útero, que explicaría nociones asociadas a la femineidad (como sensibilidad, inestabilidad emocional, inclinaciones hacia la ternura, la maternidad, etc.) en términos somáticos.

La investigación de Laqueur parece aceptar la invitación que Butler hace en *El género en disputa* a realizar una “historia de cómo se determinó la dualidad de sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable” (Butler 1990: 55). Sobre ello, Butler adelanta que la idea de que el género se fundamenta en una “verdad anatómica” evidente, el “sexo”, es un efecto del dispositivo de sexualidad. La verdad discursiva que produjo la *Scientia Sexualis* fue la categoría “discreta y binaria” de “sexo” y, por supuesto, la implantación de la idea de que el sexo es prediscursivo (Butler 1990: 53-55, 81-82).

Volvamos al texto de Astruc y a las preguntas que formulaba más arriba sobre la idea de mujeres artificiosas en la que el médico ilustrado basa su concomitancia a “hablar de sexo”. En sus textos encontramos simultáneamente unas mujeres “artificiosas” que disuaden y confunden a los médicos (es decir, un tipo de comportamiento culturalmente asociado a las mujeres) y unas mujeres con próstata, uretra y vesículas seminales (es decir, una diferencia anatómica todavía no construida).¹⁷ En este orden de ideas, podemos decir que tenemos en Astruc la descripción de un comportamiento típicamente “femenino”, sin que el régimen de dos sexos diferenciados haya terminado de cristalizar. En la consolidación de un sistema de coherencia entre sexo y género (entre una supuesta verdad anatómica y un tipo de comportamiento determinado) el útero, ya no entendido como escroto invertido sino como un órgano completamente nuevo y particular al cuerpo de las mujeres, jugó un rol fundamental.

17 En Buffon, también hay una mezcla entre descripciones que hacen referencia al modelo de dos sexos con otras que se remiten al régimen de un solo sexo. Un ejemplo de su cercanía con el régimen monosexual se encuentra en su descripción de la “mamilas”. Para él, la diferencia es de grado, no de esencia. Cito a continuación su descripción: “Las de las mugeres son mayores, más eminentes que las de los hombres: con todo parecen ser poco más, o menos de la misma consistencia y muy semejante su organización, porque los pechos del hombre pueden formar leche como los de las mugeres: hay varios exemplares de esto sobre todo en la pubertad” (Buffon [1749] 1841: 206).

El sueño de la razón produce mentes aberradas

En 1673, un filósofo cartesiano, François Poullin de la Barre, dijo que “la mente no tiene sexo”, afirmación que abría posibilidades para las mujeres en los campos científicos y filosóficos de los que habían sido excluidas (Schiebinger 2004: 11). Una afirmación como esta abría posibilidades políticas sin precedentes para las mujeres durante el Siglo de las Luces, tan aferrado a nociones de ciudadanía vinculadas a la capacidad de raciocinio. En la Europa del siglo XVIII, el antiguo orden se desmoronaba, puesto que el poder ya no emanaba de Dios; la naturaleza debía ahora ser garante del orden social. Médicos como Astruc se encargaron de “demostrar” que la mente efectivamente *sí tiene sexo*, y ello se deriva de su conexión con el útero.

En el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* (1743), Astruc diagnostica dos enfermedades que vinculan el útero con el cerebro: la primera, el “furor uterino”, algo parecido a lo que en siglos anteriores se llamaba ninfomanía; vinculaba las enfermedades de las “partes generativas” a “los desórdenes de la cabeza”, ya que “estos consisten principalmente en delirios, ya sean melancólicos, ya sean maniáticos” (Astruc 1743: 155). La causa para el furor uterino, una excitación constante del clítoris (llamado ninfa por los antiguos), “es la irritación preternatural de las partes generativas, cuando se han hecho impresiones violentas en el cerebro” (Astruc 1743: 155). Y simultáneamente, esta irritación de las partes generativas afecta por completo el funcionamiento de la “mente femenina”. La segunda, la histeria, hace que “la cabeza esté sujeta a varias afecciones [...] tales como el insomnio, el letargo y el delirio” (p. 297). Irónicamente, Astruc comienza su explicación del modo en la que la histeria conecta el útero con la cabeza atribuyéndose a sí mismo la facultad de razonar. Aunque no sabe a *ciencia cierta* cómo es que esto ocurre, plantea que “es muy razonable pensar que en la mencionada afección [la histeria], este órgano [el útero] se contrae *per consensum*, por lo tanto comprime el cerebro e impulsa los espíritus hacia los nervios” (p. 297). Llama la atención cómo Astruc mezcla en su explicación conceptos que provienen de dos regímenes epistemológicos distintos: nervios y espíritus. Su explicación de cómo el útero afecta de manera particular a la cabeza, pero en general a todo el cuerpo, es bastante elaborada y toma elementos de saberes bien distintos. El caso es que “como los nervios son al cerebro, lo que las arterias son al corazón” (p. 297), la histeria se apodera por completo del cuerpo de las mujeres. Por otro lado, los espíritus de los que habla hacen referencia a una cierta supervivencia de antiguas creencias provenientes del régimen de una sola carne en el que se relacionaba a las mujeres con los animales. En un apartado, Astruc se refiere al útero como “un animal dentro de un animal” (p. 293)¹⁸ y más

18 La noción de la matriz como “un animal dentro de un animal” que Astruc retoma, es de hecho una idea de Areteo de Capadocia, un médico del siglo II E.C. (Hernando 1996: 30).

adelante explica que para curar la histeria es necesario “desviar el influjo de los espíritus animales del útero” (p. 310). De esta manera, los nervios eran una vía por la que el útero transmitía la condición animal de la mujer a la cabeza y al resto del cuerpo. La “mente femenina”, por lo tanto, está habitada, por un lado, por “espíritus animales” y, por el otro, por estados de delirio que la hacen soñar despierta. En todo caso, es un animal mucho menos racional que el hombre.

Aunque el cuerpo entero se ve afectado por la histeria, cosa que las convulsiones histéricas comprueban, las facultades y los comportamientos de las histéricas se ven fuertemente afectados por la enfermedad en dos ámbitos particulares: primero, su capacidad de entendimiento, y segundo, su excitación venérea. Sobre el primer punto, Astruc afirma que la paciente histérica entra en un estado de *delirium* similar al que ocurre cuando dormimos y por lo tanto, “tergiversamos los objetos que habían llamado nuestra atención cuando estábamos despiertos” (Astruc 1743: 298); además, la paciente pierde la facultad de hablar por lo que se limita a “murmurar algunas palabras inarticuladas” (p. 298). Sobre el segundo punto, nuestro médico sostiene que las histéricas “con frecuencia se vuelcan hacia los placeres del amor”.

Estas mismas facultades se ven también afectadas en el furor uterino, si bien la histeria aflige más la cabeza y el furor uterino perjudica más la excitación venérea. En el furor uterino estas dos facultades (la del funcionamiento de la mente y la de la excitación venérea) están estrechamente relacionadas: una paciente con furor uterino puede sufrir ya sea de *Delirium Maniacum* o de *Delirium Melancolicum*. El primero es el más grave, pues supone una “*mentis aberratio* [...] que produce una tergiversación de todos los objetos además de ser muy intensa en relación con todo lo venéreo de tal modo que la paciente se torna completamente desvergonzada, se expone a todas las personas y difícilmente esquiva a los hombres si es que ella llega a apoderarse de él, o más aún, lo fuerza a que la acaricie” (Astruc 1743: 159-160). He ahí una enfermedad realmente peligrosa, especialmente para la consolidación de la familia nuclear burguesa; no es tanto la pérdida de facultades racionales lo que interesa, sino la pérdida de facultades morales; el animal que llevan dentro convierte a estas ninfómanas en unas desvergonzadas, amorales, exhibicionistas y promiscuas. Tales aberraciones deben encontrar pronto una cura, y Astruc ofrece una serie de prescripciones. Una mujer sana no debe ser intensa con respecto a lo venéreo, pero lo que sí puede es tener una “apasionada afición por su marido” (Astruc 1745: 461). En otras palabras: sí al sexo legítimo y reproductivo, no al sexo por fuera del matrimonio y con fines no reproductivos. Vale la pena anotar que la ausencia de deseo sexual en las mujeres forma parte de la construcción de los dos sexos opuestos; de acuerdo con Laqueur, la creencia de que el placer sexual femenino era necesario para la generación duraría hasta el siglo XIX, pero se empieza a contradecir “experimentalmente” en el XVIII. Al respecto comenta que en 1770, un médico experimentalista, Lazzarato Spallanzani, hizo con éxito la primera inseminación

artificial en una perra y con ello probó que orgasmo y embarazo no tenían nada que ver (Laqueur 1994: 276-308).

Un punto de su argumento, que aún suena bastante familiar para los oídos de nuestra época, es la relación de la menstruación con los cambios de ánimo. Astruc afirma que el furor uterino se observa con mayor frecuencia “cuando las mujeres se aproximan a su menstruación” (Astruc 1745: 157) produciendo: “que la paciente esté algunas veces contenta y otras triste, que esté sujeta a la levedad y a la risa, en breve, que tome todas las posturas y afecciones relacionadas con el amor [...] estando completamente absorbida con su ingenua idea del amor que obnubila todas las demás impresiones e ideas [...] en una palabra, que actúe como una tonta” (p. 160).

Si bien la histeria y el furor uterino son anomalías causadas por un calentamiento de la sangre que intensifica la sensibilidad del útero, como consecuencia de una serie de comportamientos nocivos de la propia paciente como “haber leído libros obscenos, haber escuchado historias lascivas [...] o haber estado demasiado ocupada con pensamientos venéreos” (Astruc 1745: 159), todas las personas con útero son más proclives a los pensamientos y pasiones amorosas (p. 325). En la división de las esferas públicas y privadas del pensamiento ilustrado, este sentimiento hace que las mujeres sean ideales para la vida privada, para la crianza de los hijos y para el cuidado del esposo, y las imposibilita para los asuntos de la ciencia, la filosofía o el gobierno, pues, como hemos mencionado arriba, el testigo modesto es un hombre que puede disociar sus afectos y su sensibilidad, de los dictámenes de la razón.¹⁹

A pesar de que ni la histeria ni la ninfomanía tengan una cura radical (Astruc 1743: 305), nuestro médico ofrece una serie de remedios que son prácticamente una lista de torturas: practicar constantes y abundantes sangrías seguidas de purgas “tal y como las que se realizan a los locos” (p. 164), además de proporcionar narcóticos simples tales como el opio (Astruc 1745: 167). En caso de “*Delirium Maniacum*”, la mejor cura son los azotes (p. 169). La actividad venérea es recomendable en estas

19 El vínculo entre sentimientos amorosos, el afeminamiento de los hombres y la degeneración de la nación aparece con claridad en un texto publicado por Manuel del Socorro Rodríguez en el *Papel Periódico de Santa Fe*, el 26 de Junio de 1795, titulado “Resultas del amor imprudente”. En él, Rodríguez se pregunta: “¿Cómo las naciones que se tienen por cultas no han de ir degenerando insensiblemente en afeminación y puerilidad, si no se cuidan de preferir para la educación doméstica de la juventud aquellos escritos luminosos que hacen conocer todo el ridículo del amor romanesco y desordenado, y que en oposición inspiran y fomentan las grandes ideas de la honestidad de la beneficencia y de la filantropía?” Su preocupación consiste en ver cómo los hombres criollos jóvenes se degeneran a partir de las lecturas que promueven sentimientos de amor vinculado a los placeres carnales y por ello recomienda “Inspirar desde muy tiernos á vuestros hijos varones el amor á las Ciencias útiles, á las Artes agradables, á los honestos y varoniles placeres”.

pacientes –“en caso de que pueda ser legítimamente procurada” (p. 169), pero tanto la masturbación como las historias obscenas deben ser absolutamente prohibidas, ya que estas actividades “revitalizan la imaginación de la paciente y exponen sus partes generativas a una temperatura mayor” (p. 169). El disciplinamiento que se practica sobre el cuerpo de las mujeres europeas lujuriosas funciona como un proceso para subjetivarlas como ángeles del hogar, madres y esposas despojadas de sus propios deseos. Luego de este tipo de tratamientos médicos, dice Astruc, el útero y la sangre se enfrían, y estas mujeres pueden “retornar a sus hogares, perfectamente despojadas de su desorden” (p. 168).

Si estas torturas medicinales funcionaban para las mujeres europeas con furor uterino y lascivia exacerbada era porque en ellas este calor enfermizo se concebía como una anomalía *circunstancial*. En las mujeres indígenas, por el contrario, y como tendré oportunidad de argumentar en el capítulo tres, estas condiciones patológicas eran consideradas como características *constitutivas* de sus cuerpos.

2. Mujeres peligrosas: menstruación y limpieza de sangre

“El vampiro es la figura del judío acusado del crimen sanguinario de contaminar las fuentes del germen plasma europeo, trayendo la epidemia del cuerpo y de la decadencia nacional; o... la figura de la prostituta morbosa, o... quien pervierte el género”.

Donna Haraway

En el capítulo uno, he sugerido que el nombre “mal venéreo” había clausurado las pugnas al interior de las fronteras europeas que durante dos siglos se disputaban qué nación era la “madre” del mal venéreo. La tesis central de Astruc en el *Tratado de las enfermedades venéreas* era que el mal venéreo no se había originado en Europa, sino que había sido llevado de las islas Antillas hacia Europa por Colón y sus navegantes en el primer viaje de regreso a comienzos del siglo XVI. En este capítulo procuraré mostrar la manera en que el discurso de Astruc construyó una “diferencia menstrual” entre mujeres europeas y mujeres coloniales, y de qué manera esta diferencia operaba simultáneamente como una tecnología de *racialización* y de *sexualización* que ubicaba a cada uno de los grupos en lugares distintos dentro de la nueva jerarquización mundial de los cuerpos.

Comencemos mostrando la explicación que ofrece Astruc sobre la manera en que la enfermedad venérea se había originado a raíz de la “mala sangre” indígena y, en particular, de la menstruación de las mujeres nativas del caribe:

Los antiguos habitantes de la isla Española no podían menos de estar expuestos a muchas enfermedades muy considerables porque entre ellos nadie se abstenía del uso de las mugeres, mientras estaban *con sus reglas*: los hombres se entregaban como bestias al exceso de sus brutales pasiones, sin medida alguna: las mugeres aun estendían más que los hombres sus excesos. Entregábanse indiferentemente a todos los que se las presentaban, y aún muchas veces ellas los provocaban, especialmente en el tiempo de sus reglas, porque estando entonces el útero más caliente, aumentaba también la vivacidad de su temperamento (Astruc 1772, Tomo I: 249)

¿Qué relaciones existen entre la sangre acre y viciosa que Astruc adjudica a los indígenas, especialmente a las mujeres, y el discurso de la limpieza de sangre que funcionó como una tecnología de racialización? ¿Cuál es la relación entre

la sangre menstrual de las mujeres europeas y la de las mujeres de los “países ardientes”? ¿Cómo quedan ordenadas estos dos tipos de mujeres en el nuevo orden geopolítico que se estaba formando en el siglo XVIII? Estas serán las preguntas que guiarán el argumento de este capítulo. En un primer momento, mi intención es leer el discurso de Astruc como un desarrollo ilustrado del discurso teológico sobre la limpieza de sangre consolidado a partir del siglo XVI. Se deben hacer, sin embargo, algunas aclaraciones para entablar esta relación, evitando al máximo las confusiones a las que pueden llevarnos las distintas connotaciones de la palabra “sangre”.

Sangre es un término inestable, su sentido sufrió grandes variaciones entre los siglos XVI y XVIII, de modo que varias definiciones convivían y aún hoy conviven simultáneamente bajo la misma palabra. Aunque es casi imposible aislar cada uno de los sentidos que se entremezclan bajo el vocablo “sangre” (linaje, parentesco, herencia, humor, fluido),¹ rastrear algunas de las mutaciones que ha sufrido el sentido de estos discursos a partir del contexto en el que cada uno se enuncia, será clave para iluminar también las continuidades entre el discurso teológico y el discurso ilustrado. En particular, nos interesa ver cómo el discurso sobre la sangre en Astruc opera como una tecnología de sexualización y de racialización en la segunda mitad del siglo XVIII.

Cuando Astruc habla de sangre, lo hace en calidad de médico ilustrado: la sangre es el fluido fisiológico que recorre el cuerpo y del que depende en buena medida la salud o la enfermedad. Pero, por fisiológica que se considerara, para el siglo XVIII, la sangre acarrea consigo un componente metafísico: la teoría galeno-hipocrática inscribía el cuerpo en un orden universal entablando una doble cadena de semejanzas entre los cuatro humores y los cuatro elementos (aire, agua, fuego y tierra) y entre las cuatro estaciones y las cuatro edades del hombre. La sangre era la primavera y el aire que recorría el cuerpo. A pesar de que en 1628, el médico y físico William Harvey había publicado un tratado en donde explicaba la teoría de la circulación de la sangre rebatiendo algunos de los presupuestos de la teoría galeno-hipocrática, el mismo Harvey había inscrito su teoría en una línea de discusión de tipo teológico explicando que el movimiento, el calor y el espíritu eran los factores que determinaban el comportamiento de la sangre (Matteoni 2009: 113-115). La discusión de Astruc se basa en la teoría galeno-hipocrática de los fluidos, y por eso plantea que la causa primera del mal venéreo puede ser un “vicio o depravación de los humores” (Astruc 1772, Tomo I: 237).

La sangre a la que se hace mención en el discurso de “la limpieza de sangre” es también de orden teológico, pero relacionada con lo cristiano, no con lo pagano.

1 Mc Clive (2004: 11) plantea que la modernidad temprana fue un período de prolongada rivalidad entre la medicina greco-romana, basada ampliamente en la teoría humoral, y el advenimiento a partir de 1628 de nuevas teorías sobre la circulación de la sangre.

La sangre es una sustancia de carácter simbólico-teológico que representa filiación: una ruta de viaje lineal que lleva desde los orígenes míticos de la humanidad (de acuerdo con la mitología cristiana) hasta cada individuo en particular. Tener cierta sangre significa pertenecer a un linaje determinado. En el siglo XVI, Europa representaba al mundo en tres continentes, cada uno de ellos asignado a un hijo de Noé: el hijo maldito, Cam, sería quien poblaría África; el hijo de la mitad, Sem, poblaría Asia, y su hijo mayor, el favorito, sería el encargado de llevar las riendas del mundo poblando a Europa. Tres hombres, según el relato bíblico, ocupando lugares diferentes en las jerarquías terrenales de acuerdo con el amor que Dios les profería, darían las bases teológicas del discurso racial (Mignolo 2003: 45).

En el texto de Astruc, la sangre se ubica en el cuerpo y la sangre menstrual es feminizada invocando las misóginas tradiciones europeas que la vinculaban con la contaminación, la suciedad y la virulencia², pero como veremos, las transforma gracias al componente racial. La sangre del discurso de la pureza de sangre, por el contrario, no es en principio un fluido corporal, sino una imagen trascendental vinculada a ciertos dogmas cristianos: a la sangre de Cristo y a los mitos bíblicos sobre el linaje; es una sangre metafísica que opera como símbolo de clasificación y jerarquización dentro de lo humano. Dos tipos de sangre, por tanto, o mejor, dos referentes distintos cobijados bajo la misma palabra.

Aunque es claro que ambos discursos se refieren a cosas distintas cuando utilizan la palabra sangre, entre uno y otro parecen existir ciertas continuidades: la más evidente es el vínculo entre sangre y raza. Raza, en los estatutos de limpieza de sangre de la península ibérica, significaba tener una mácula, una mancha en la genealogía: el hecho de descender de judíos o de musulmanes (Hering Torres 2011: 10). Astruc, en cambio, no habla de razas, pero constantemente hace referencia a una constitución sanguínea diferenciada entre europeos y americanos. En los párrafos que siguen, trazaré unas líneas de continuidad entre el discurso de *pureza de sangre* y las menciones a la sangre impura que recorre los cuerpos de los indígenas en los textos de Astruc. Lo que cambia, sin embargo, y esto no es algo menor, es que la sangre que en el siglo XVI era entendida más en términos simbólicos que corporales, se hunde en el cuerpo a través del discurso médico, y lo que antes invocaba un linaje mítico queda convertido en diferencias *somáticas* entre los diferentes linajes. Mi tesis será que la sangre a la que se refiere Astruc, aunque fisiológica, carga consigo las connotaciones teológico-simbólicas

2 En el libro *Sexo y razón*, Vázquez-García y Moreno Mengíbar hacen un recuento de textos de la cultura europea que conciben los flujos menstruales como “prueba irrefutable de la inferioridad orgánica y mental de las mujeres” (1997: 392). Los autores se remiten hasta el Levítico “que penaba con la muerte al varón que mantuviese contactos sexuales con mujer menstruante” (p. 393) hasta el texto médico español publicado en 1605 *Práctico de morbo Gállico* de Andrés de León, en donde aparece una tesis similar a la planteada por Astruc: el origen del mal venéreo (en el siglo XVII comúnmente llamado mal de bubas) es el comercio impuro con una mujer menstruante (p. 393)

del discurso de la limpieza de sangre. Su insistencia en la diferenciación entre una sangre europea sana y una sangre indígena y africana contaminada será un antecedente del racismo biológico del siglo XIX.

Más concretamente, el discurso de la limpieza de sangre existe en los textos de Astruc como el subsuelo que le permite distinguir una sangre limpia y purificadora (la europea) de una sangre contaminada (la indígena y la africana). En sus disertaciones médicas encontramos, por un lado, la cientifización de un antiguo relato según el cual el mal venéreo había sido llevado a Europa por Colón en su segundo viaje, relato en el que la lujuria y malas costumbres de los nativos americanos eran la causa para haber recibido tal castigo divino; por el otro lado, encontramos una serie de argumentos sobre la manera en que la enfermedad había disminuido supuestamente en los dos siglos y medio que había durado en Europa gracias a la *buena sangre* de sus habitantes. Aunque de manera invisible, aquí se encuentra el discurso de la limpieza de sangre que había jerarquizado a la población mundial de acuerdo con imaginarios de linaje vinculados a la tradición cristiana europea desde el siglo XVI. La idea de que cada raza tiene un tipo de sangre distinta es la base que le permite a Astruc construir el argumento de que la sangre europea no solo es inapta para producir el mal venéreo, sino que naturalmente, y gracias a su pureza, lo combate y debilita. Por medio de su diagnóstico protoepidemiológico, inscribe a los mismos cuerpos que habían sido racializados a partir del uso del discurso de la limpieza de sangre en las colonias (indios, negros, mestizos, pardos) en cuerpos contagiosos y patologizados ahora por el discurso médico. Pero aún hay más: su relato sitúa a las mujeres indígenas y africanas, narradas en el siglo XVI como portadoras de una lujuria solo comparable a la de los animales o a la de las prostitutas, como portadoras del germen de destrucción de la vida. La palabra médica se superpone a la palabra teológica, entablando con ella una relación de alianza, de tal forma que la mitología cristiana sobre el linaje sobrevive en el discurso médico ilustrado. El racismo teológico del siglo XVI se convierte, mediante la eficacia de la palabra médica, en el racismo ilustrado del siglo XVIII. Los cuerpos, que en virtud del cambio de episteme que ocurría en este siglo hubieran podido liberarse de la mácula que el discurso de la limpieza de sangre les había conferido, heredan esta mácula al ser convertidos en cuerpos patológicos que amenazan la salud de la población.

La limpieza de sangre en la teoría decolonial

La teoría decolonial ha puesto de relieve el discurso de la limpieza de sangre como elemento central de la reorganización mundial que tuvo lugar durante el siglo XVI. De acuerdo con Mignolo, el “descubrimiento” de América inauguró a la vez el sistema mundo moderno/colonial y el capitalismo. Esta transformación geopolítica del orden mundial trajo consigo un nuevo imaginario: el imaginario de

la limpieza de sangre (Mignolo 2000: 38). En su lectura de Mignolo, Castro-Gómez plantea que el discurso de la limpieza de sangre es, en efecto, el primer discurso de carácter mundial:

El primer discurso universalista de los tipos modernos no se vincula entonces con la mentalidad burguesa liberal, sino, paradójicamente, con la mentalidad aristocrática cristiana. Se trata, según Mignolo, del discurso de la limpieza de sangre. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de la limpieza de sangre se tornó “mundial” gracias a la expansión comercial de Europa hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un diseño global que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo (Castro-Gómez 2010: 54).

Los estatutos de limpieza de sangre establecidos en el Consejo de Toledo en 1449 funcionaban en la península ibérica como una tecnología para distinguir a los cristianos viejos de los judíos conversos y de los moros. Tales estatutos demandaban a quienes querían acceder a las órdenes militares, colegios mayores y monasterios en España una “prueba de sangre” que eliminara la sospecha de llevar en las venas sangre mora o judía; de esta manera, la limpieza de sangre era simultáneamente un criterio de diferenciación religiosa y de ascendencia genealógica. La raza anclada al discurso de la limpieza de sangre significaba tener una mácula, una mancha judía o mora en el árbol genealógico (Castro-Gómez 2014: 84). Si bien en el siglo XVI la limpieza de sangre era un discurso que, aunque con consecuencias materiales, se encontraba por fuera del cuerpo, poco a poco se va somatizando, y la idea de raza se va materializando. Hering Torres ha mostrado la manera en que un discurso, de carácter principalmente religioso en sus inicios, va complejizándose al ir superponiendo bajo el mismo concepto diferentes regímenes de verdad:

La limpieza de sangre, como categoría discursiva, fue básicamente de carácter religioso; pero es importante señalar que, a principios del siglo XVII, los defensores de la limpieza no dudaron en entrelazar conceptos y términos médicos para hacer de la impureza de la sangre algo corporalmente explícito; se puede hablar de una inminente “biologización” de la limpieza de sangre (Hering Torres 2011:55).

Por su parte, Walter Mignolo también menciona un vínculo entre fisonomía y limpieza de sangre:

Deberíamos observar, al pasar, que la categoría de “raza” no existía en el siglo XVI y que las personas se clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. “La pureza de sangre” que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una “evidencia” biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de la gente, estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos (2001: 170).

A pesar de que el término “biologización” de la limpieza de sangre se presta a confusiones, pues puede leerse como perteneciente a un campo de saber nacido en el siglo XIX, la investigación del historiador Hering Torres (2011: 30)³ da cuenta de cómo distintos marcos temporales y geográficos enlazan en el discurso de la limpieza de sangre aspectos teológicos, médicos y raciales. Uno de los puntos centrales es que en el siglo XVII, los teólogos utilizaron la teoría galénico-hipocrática de los humores para prescribir rasgos somáticos de anomalía derivados de la otredad espiritual de los judíos. En este sentido, el autor menciona el argumento esgrimido por el teólogo Castejón y Fonseca en 1645, según el cual, “las inclinaciones proceden de los humores: las recibimos de nuestros ascendientes, de cualquiera podemos recibir este veneno” (Castejón y Fonseca 1645, como se cita en Hering Torres 2011: 55).

El tratado de Castejón y Fonseca precede tres décadas a la publicación de *Centinela contra los judíos* de Fray Francisco de Torrejoncillo, quien no solo mantuvo la idea de la herencia de las inclinaciones a través de los humores, sino que además elaboró una teoría sobre las señales corporales de los judíos: la mácula, además de espiritual, era ahora una marca en el cuerpo. Aunque son varias las anomalías corporales que retoma Hering Torres del texto de Torrejoncillo, hay una anomalía del cuerpo judío que es especialmente relevante para el tema de mi investigación: los hombres judíos menstrúan como mujeres, sobretudo los viernes de Pasión: “Otros afirman, y dicen, que el Viernes de la Pasión todos los Judíos, y Judías tienen fluxo de sangre” (Torrejoncillo 1674: 168), y más adelante, se detiene en explicitar el asunto del flujo sanguíneo en los hombres: “Otros echan y derraman sangre por sus partes vergonzosas como si fueran mujeres [...] durmiéndose les entran y les salen inmensidad de gusanos” (p. 168).

3 El autor aclara que, a pesar de que se pueda prestar a confusiones, considera pertinente utilizar ese término argumentando que las ideas sobre la herencia de la diferencia está presente en los discursos médico/teológicos de los siglos XV y XVI (Hering Torres 2011: 55).

Hombres que menstrúan

La anomalía del sangrado menstrual en los hombres judíos vinculaba la creencia de que ellos sangraban debido a su temperamento melancólico (de acuerdo con la teoría de los humores), con la idea de que tal sangrado era una señal que les marcaba por no haber aceptado la conversión a la que los había invitado la sangre de Cristo (Mc Clive 2004: 68, Hering Torres 2008: 121). La sangre de Cristo lava, quita la mácula del pecado original; por lo tanto, romper el pacto de la “alianza nueva y eterna”, es decir, no aceptar la redención de la sangre de Cristo, les convertía en infieles. Esta infidelidad corrompía la sangre. En el siglo XIV, debido a una epidemia de peste, se dio la primera persecución a judíos en Cataluña. Si los judíos eran infieles, su sangre debía estar corrupta y ser responsables de la plaga; al mismo tiempo, si la peste corrompía la sangre, entonces la sangre de Cristo debía ser el mejor antídoto contra el mal (Ruiz Gálvez-Priego 2008: 211-212). La corrupción de la sangre judía estaba relacionada con el hecho de que ellos habían derramado la sangre sagrada de Cristo.

La inferiorización de los hombres judíos ligaba la impureza de su sangre con el padecimiento de hemorragias menstruales. Los hombres judíos eran espiritual y fisiológicamente inferiores que los cristianos y por ello debían purgar, vía menstruó, la impureza de su sangre (Mc Clive 2004: 70). En este sentido, encontramos en la somatización del discurso de la limpieza de sangre, en el siglo XVII, un vínculo no solo entre una noción de sangre de tipo teológico-genealógico con otra de tipo fisiológico, sino también un vínculo entre la inferiorización racial y la inferiorización sexual: los hombres judíos eran considerados inferiores a los cristianos porque sangraban por sus partes vergonzosas al igual que las mujeres.

Es necesario aclarar que para el siglo XVII, bajo el modelo monosexual, la sangre menstrual no era vista como esencialmente femenina, tal como veremos más adelante. Tanto Mc Clive como Laqueur han recopilado numerosos ejemplos de textos médicos europeos anteriores a 1750 en donde se habla de hombres que menstrúan, sin que por ello fueran considerados inferiores. Sin embargo, en la cita ya vista de Torrejoncillo, el menstruó de los hombres judíos estaba ligado a su feminización: “como si fueran mujeres” y era prueba de la corrupción de su sangre (Torrejoncillo 1674: 170).

Ahora bien, hemos mencionado que la impureza de los judíos es la consecuencia de no haber aceptado la purificación de la sangre de Cristo, esa que es capaz de limpiar la mácula (mancha) del pecado original. ¿Pero cuál es esa mancha que debe ser lavada? La mancha a la que se hacía referencia con el dogma de la purificación a través de la sangre de Cristo es la carga que llevamos por haber sido engendrados a partir del pecado de la carne: la marca de la concupiscencia. Los cristianos lavaban su mancha al recibir la sangre de Cristo; los musulmanes y los judíos, en cambio, eran considerados impuros, poseedores de una sangre

corrupta, pues al no haber recibido la sangre de Cristo, permanecían con la marca del pecado original. La idea de la corrupción de la sangre a causa del mal venéreo se asemeja a la antigua idea de la enfermedad como castigo divino por el pecado. De hecho, esta idea seguía vigente y se volvía compatible con la investigación científica sobre la enfermedad. Recordemos que Astruc inicia su *Tratado de las enfermedades venéreas* con la siguiente afirmación: “No me aparto del dictamen de quienes juzgan que la Divina Providencia, envió a los hombres el mal Venéreo para que sirviese de freno a su lujuria y de castigo a su impureza” (Astruc 1772, Tomo I: 1).

El texto de Astruc retoma esa idea de la enfermedad como castigo divino, pero enlazando ahora el alma con el cuerpo: la impureza del alma conlleva la impureza de la sangre. Creo importante anotar que ahí donde en los textos del siglo XVI aparecía la palabra “pecado”, Astruc utiliza la palabra “impureza”⁴. La providencia divina envió el mal venéreo como castigo no por el pecado, una noción puramente teológica, imposible de entender empíricamente, sino por la impureza referida en los textos de Astruc a desviaciones culturales y corrupciones corporales. A la luz de esta afirmación, veremos en este capítulo la manera en la que la noción de impureza, que en el siglo XVI era de orden trascendental, será incorporada al discurso científico por medio de una ecuación que plantea que quienes padecen el mal venéreo sufren de una corrupción en su sangre. De este modo, la noción de mal venéreo ensambla lo que Foucault ha denominado una “simbólica de la sangre” con una “analítica de la sexualidad”, tema sobre el que volveré al final del capítulo.

El mal venéreo y la corrupción de la sangre

En Astruc, los vínculos entre raza y corrupción de la sangre son elocuentes, en tanto que la virulencia con la que la enfermedad altera el flujo sanguíneo depende del continente en el que haya nacido el paciente. Así, en su *Tratado*, Astruc marca unos límites muy claros entre la incontinenencia de los indígenas americanos (vinculándolos con los también incontinentes habitantes de África) y el continente europeo. Cuando se refiere a Europa, el autor es enfático al afirmar que no es posible que la enfermedad se produzca sin “comercio exterior”, es decir, que el contagio es la única manera en la que se puede adquirir la enfermedad. Al historizar la manera en la que se había pensado la enfermedad hasta su época,

4 Este deslizamiento del pecado a la impureza responde a lo que Foucault ha descrito como “el nacimiento de una tecnología del sexo enteramente nueva” que aparece durante el siglo XVIII y que, sin ser enteramente independiente de la temática del pecado, se escapa en buena medida a la iglesia y “por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado” (2021: 112).

relata que ya desde el siglo XVI se había comenzado a evidenciar el asunto del contagio:

Aunque estos autores confesasen que el mal venéreo se adquiriera principalmente por el contagio, creían no obstante, que podría venir sin contagio alguno, por una alteración interior de la sangre y los humores. Pero finalmente la verdad se ha manifestado y ya ha mucho tiempo que se sabe por una experiencia cierta, constante infalible y acompañada del testimonio uniforme de todos los médicos que el mal Venéreo no se produce ni por mal régimen, ni por el vicio del ayre, ni por el abuso de cosas no naturales, *ni por una corrupción espontánea de los humores*, sino únicamente por la comunicación que hace pasar de una persona enferma a otra sana (Astruc 1772, Tomo II: 3,4; énfasis agregado).

Teniendo en cuenta que para el caso europeo la enfermedad solamente se produce por “la comunicación que hace pasar de una persona enferma a otra sana”, la pregunta sobre cómo se origina el mal venéreo sigue siendo una incógnita. Ya hemos visto que Astruc proponía que el mal venéreo debería catalogarse dentro de las enfermedades endémicas, es decir, de aquellas enfermedades propias de un territorio específico: “Estas especies de enfermedades endémicas, que son propias, singularmente de un país, provienen de una causa particular y propia de aquel país; pero que al mismo tiempo es bastante general como para poder obrar en muchos habitantes al mismo tiempo” (Astruc 1772, Tomo I: 240).

Astruc sitúa el mal venéreo como enfermedad endémica de las islas Antillas.⁵ Con base en esto, nuestro médico se dispone a averiguar cómo se produjo por primera vez esta enfermedad “sin que precediese contacto ni comercio exterior [...] ya sea por un vicio o depravación particular de los humores, ya sea por otro motivo” (Astruc 1772, Tomo I: 237). Es importante anotar acá, cómo al relatar la creencia entre los médicos del siglo XVI de que el mal venéreo podría ser causado por una corrupción espontánea de los humores, Astruc es enfático en decir que esta no pudo haber sido una causa que originara la enfermedad, puesto que la única forma en la que la enfermedad llegó a Europa fue por el contagio. Sin embargo, cuando aclara que la enfermedad es endémica de las islas Antillas, la cuestión de que pudo ser originada por “un vicio o depravación de los humores” vuelve a aparecer dentro del abanico de posibilidades. El mal venéreo debía considerarse como una enfermedad endémica de América, porque solo allí existían las condiciones de posibilidad tanto climáticas, como culturales y corporales necesarias para

5 La pregunta sobre cómo se originó por primera vez la enfermedad aparece en el capítulo XII del primer tomo titulado “Conjeturas acerca de las causas que hicieron común y endémico el mal venéreo en la isla española, y en las demás Islas Antillas”.

originarlo. Su conclusión es clara: la corrupción de la sangre solamente es posible cuando se trata de sangre no europea.

Astruc “descubre” que el menstuo, como depravación del humor sanguíneo, es la responsable de producir el mal venéreo sin contagio previo alguno, ya que “la sangre menstrual de las mugeres de los países ardientes, es por lo común muy acre y virulenta, particularmente cuando se sustenta con malos alimentos” (Astruc 1772, Tomo I: 246). Astruc evidencia en su argumento las relaciones existentes entre los humores depravados, el flujo menstrual virulento y la “mala sangre” de los indígenas. En el desarrollo del argumento de que el mal venéreo fue originado en la isla Española, la mala sangre de los indígenas va a ser una constante; de hecho, todos los flujos corporales indígenas juegan un rol importante en el contagio del mal venéreo: la sangre, el menstuo, la leche y el semen indígenas eran flujos que debían ser controlados si se pretendía erradicar la enfermedad en Europa. Europa se convierte, en el discurso de Astruc, en un continente cuyas fronteras deben ser reforzadas para evitar la contaminación que acarrea el *comercio impuro* con las mujeres indígenas. Es importante anotar que ya para el siglo XVIII, Astruc no hace distinción entre “las distintas sangres” del antiguo continente, presentes en el discurso de la limpieza de sangre del siglo XVI, sino que concibe la sangre y demás humores europeos como un patrimonio homogéneo que debe preservarse de la corrupción de la mezcla con humores extranjeros:

Por mucha que sea la fuerza de este virus en Europa, nunca pudo engendrarse por sí mismo, por una corrupción de la sangre, y de los humores, proveniente de causas preternaturales y comunes, pues en esta parte del mundo no sobreviene jamás el mal venéreo por un vicio espontaneo, sino que siempre trae su origen de la comunicación de un virus, que es la primera raíz de todo mal, y comunica la corrupción de los demás humores (Astruc 1772, Tomo II: 23).

Las constantes menciones que hace Astruc al mal venéreo como enfermedad endémica americana traen consigo una diferenciación entre la “naturaleza” de los cuerpos indígenas y la de los europeos, pues “Consta evidentemente que en todos los payses [sic] del mundo, en donde parece haver [sic] sido en otro tiempo endémico el mal venéreo, han dado siempre el calor del clima y la impureza de los habitantes” (Astruc 1772, Tomo I: 251). Esta relación entre la corrupción racial y lo malsano del clima americano a la que hace referencia Astruc está en sintonía con la teoría de la inmadurez de América que defiende el clérigo holandés Cornelius de Paw (sobre este punto volveré en capítulo tres). Astruc, como varios médicos y naturalistas de su tiempo, inscribe en el discurso médico una diferencia inconmensurable entre los cuerpos de los indígenas y los de los europeos, una que marcara a los cuerpos de los primeros como naturalmente patológicos y a los segundos como naturalmente sanos.

La diferenciación entre distintas naturalezas corporales se expresaba en la mayor o menor virulencia de los humores. La patología del cuerpo indígena era una cualidad ontológica, pues de otro modo, no se podría explicar por qué razón, cuando los europeos actuaban de manera irracional como los americanos, no obtenían como consecuencia daños a la salud y, mucho menos, la corrupción de los humores:

No se puede inferir que el mal venéreo se hubiera producido en Europa, ni siquiera si se hubiera tenido “comercio impuro” con las mujeres durante sus reglas porque “el ayre de Europa es más templado, el semen de los hombres no es tan acre, la sangre menstrua de las mugeres no es tan virulenta, ni su útero tan caliente como en la isla Española [...] no hay tierra que produzca todo género de frutos” (Astruc 1772, Tomo I: 252-253).

Así, el género de frutos que produce la isla Española pertenece a la categoría de lo malsano. El semen de los hombres y la sangre menstrual de las mujeres constituyen un foco de contaminación. El Tratado de Astruc no es una disertación acerca de lo patológico de los fluidos, sino un tratado sobre la diferencia constitutiva entre los fluidos europeos y los fluidos indígenas, una diferencia colonial que jerarquiza a los seres humanos en una escala que va desde la barbarie hasta la civilización (Mignolo 2003: 42-44), pero también desde lo patológico hasta lo sano.

La complejidad que añade el análisis de los textos de Astruc en este entramado de jerarquización de los cuerpos del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial es que, a partir de la inferiorización de la *sangre menstrual* de las mujeres indígenas, se enlaza la diferencia colonial a la nueva episteme del siglo XVIII: la diferencia sexual. O dicho de otro modo, y atendiendo a los planteamientos de María Lugones, la clasificación racial no puede entenderse sin la clasificación (hetero) sexual, pues ambas están imbricadas y se constituyen mutuamente (Lugones 2008: 187). Así, en este caso, la diferencia menstrual se convierte en una herramienta que jerarquiza a las mujeres situando a aquellas de los “países ardientes” como paradigma de lo patológico y representándolas como cuerpos peligrosos. Sobre esta construcción imbricada de sexo y raza volveremos hacia el final de este capítulo.

Durante el siglo XVIII, y ligado al naciente régimen del dimorfismo sexual (que configura el cuerpo de hombres y mujeres como cuerpos radicalmente diferentes), un repentino interés por estudiar *el fenómeno de la menstruación* se evidencia en la proliferación de textos médicos que abordan dicha temática (McClive 2004: 62). En dichos textos, la larga tradición europea que concebía la sangre menstrual como un fluido corrupto se estaba consolidando como un nuevo paradigma médico, aunque, paradójicamente, se concibiera la sangre menstrual como primer alimento del embrión. En este contexto, Astruc, a partir de sus dos tratados,

clarifica esta creencia; para él, no toda la sangre menstrual debía ser entendida como virulenta: el menstuo de las mujeres europeas debía distinguirse claramente del flujo menstrual de las *mujeres ardientes*. La virulencia debía ser localizada geográficamente, pues los frutos de los vientres europeos no se podían alimentar de la misma sustancia que los frutos de los vientres africanos y americanos.

Por eso, para Astruc, los textos en donde la sangre menstrual era descrita como una inmundicia no podían estarse refiriendo a la sangre menstrual de las mujeres europeas, sino únicamente a los flujos menstruales de las “mujeres de los países ardientes”:

Si lo que dice Plinio de la sangre menstua, fuera cierto, parece que solo se debía entender de los Países calientes porque lo que refiere, no conviene a la qualidad conocida en los Países templados. Los efectos, dice, que produce el fluxo de las reglas, son espantosos: una muger en este estado hace volver vinagre el vino nuevo, si se arrima a él, esteriliza las simientes que toca, hace morir los injertos, secar las yerbas de los jardines, caerse las frutas de los arboles debajo de los que se pone: su vista mancha el brillo de los espejos, embota el corte de hierro, echa a perder la hermosura del marfil, mata los enxambres de abejas, pone mohoso el hierro, y el cobre, y inficciona el ayre con mal olor. Los perros si tragan algunas gotas de esta sangre, rabian, y son incurables sus mordeduras [...] hasta las hormigas sienten impresión de este veneno [...]. Si es cierto que el flujo menstrual es virulento en los países ardientes, es preciso que sea muy peligroso acercarse a las mugeres (Astruc 1772, Tomo I: 248).

En aras de inscribir la diferencia colonial en el flujo menstrual, Astruc niega de un solo tajo más de un milenio de pensamiento occidental que había concebido el menstuo como una sustancia tóxica, y que, en algunas ocasiones, había servido como justificación para la discriminación de quienes la poseían. El uso que Astruc hace de la cita de Plinio permite ver el complejo cambio de paradigma que está proponiendo el médico francés: la sangre menstrual solamente es virulenta cuando se trata de mujeres no europeas; su cuerpo es la esencia misma de lo enfermo, por lo tanto, en aras de mantener el continente europeo sano, estas mujeres se deben mantener lo más lejos posible. El fragmento hace una clara advertencia a los lectores europeos: las mujeres de los países ardientes son *mujeres muy peligrosas*.

Del menstuo a la menstruación

La sangre menstrual no siempre fue comprendida como el producto de la menstruación. Como hemos visto, hasta antes del siglo XVIII existían referencias a hombres menstruantes (como en el caso de los hombres judíos), pues el menstuo no dependía de un proceso fisiológico necesariamente anclado al cuerpo de

las mujeres. Thomas Laqueur ha rescatado varios tratados de medicina antigua en donde la sangre menstrual era entendida como un fluido con características funcionales, no reproductivas, que permitía compararlo con otras maneras de evacuar los excesos de sangre:

Manténía Hipócrates que la aparición de una hemorragia nasal, y también la menstruación, eran indicación de que estaba a punto de declararse una fiebre, lo mismo que la hemorragia nasal era un signo pronóstico de que la amenorrea se resolvería pronto. Por el contrario, una mujer dejaría de vomitar sangre si apareciera la regla (Laqueur 1994: 76).

Ni el sexo del individuo ni el orificio por donde se derramaba la sangre eran centrales para la teoría galeno-hipocrática, que era una teoría del cuerpo basada en la economía de los humores. Lo que importaba era más bien el balance de los humores corporales. Sin embargo, en el siglo XVIII, la sangre menstrual queda definitivamente inscrita como *fluido femenino* por excelencia. A Astruc le debemos la introducción de la palabra “menstruación” en el vocabulario médico, palabra que aparece mencionada por primera vez en su texto *Tratado de las enfermedades de las mujeres*. El primer capítulo de su Tratado “Sobre la estructura del útero”, dará la base para entender el cuerpo de la mujer como una totalidad: el cuerpo de la mujer se puede entender si se logra descifrar su útero. Los siguientes nueve capítulos se dedicarán a comprender “el fenómeno de la menstruación”, evidencia empírica de un cuerpo interior *radicalmente diferente* al del hombre.

En efecto, en el segundo capítulo de su *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres*, Astruc hace un breve recorrido sobre la manera en que se había entendido hasta entonces el flujo menstrual y afirma que muy pocas explicaciones se habían escrito desde Galeno. El médico griego había dicho que el flujo menstrual se debía a una plétora por la que las mujeres evacuaban mensualmente el exceso de sangre, explicación que nada tenía que ver con la idea de que las mujeres tenían un cuerpo reproductor. La narración consistía en que las mujeres, al estar constantemente en casa, no gastaban sus humores en trabajos arduos ni estaban expuestas al sol, por lo que la naturaleza les había regalado ese remedio con el que se pudieran deshacer del exceso de sangre. En la explicación de Galeno, la sangre menstrual no dependía de un determinismo anatómico sino más bien de una circunstancia particular: el encierro doméstico.⁶

La noción de enfermedad endémica Esta explicación no satisfacía a Astruc, quien intentaba buscar en el cuerpo, y no en las circunstancias particulares, explicaciones para “el fenómeno de la menstruación”: la anatomía debía ser destino. Según

6 Tanto la inactividad corporal de las mujeres como su “frialidad” requerían de una vía de evacuación de la plétora, mientras que los cuerpos más activos y calientes de los hombres la consumían durante sus actividades cotidianas (Laqueur 1994: 195).

Astruc, sus contemporáneos aún no sabían ni por qué la plétora causaba el menstuo ni cuál era el origen de la misma. En este sentido, nuestro ilustrado médico tendría que explicar el funcionamiento del mecanismo que producía el sangrado menstrual de la misma manera que unos años antes nos había iluminado sobre la causa primera del mal venéreo. Ya no se trataba de buscar remedios que curen el cuerpo, sino de indagarlo, de comprender su mecánica interior y la lógica de su funcionamiento. La construcción del cuerpo como naturaleza debía dar las claves de su propio entendimiento.

La introducción del concepto de menstruación implicaría un giro en la manera en la que hasta entonces se había interpretado el sangrado menstrual. El cuerpo de la mujer era ahora un cuerpo reproductor, y la menstruación sería la evidencia exterior de unos órganos interiores claramente diferenciados frente a los del hombre: no hay menstruación sin útero, sin ovarios, y sin trompas de Falopio, pero tampoco hay menstruación sin ovulación, sin endometrio y sin un proceso fisiológico particular y cíclico que la produzca.

Menstruación comparte el mismo origen etimológico que menstuo y menstrual: todos ellos vienen del griego *mens* que indica la naturaleza mensual del sangrado; sin embargo, tanto el menstuo como el flujo menstrual, el flujo de las reglas, sangre menstrua y demás términos que se utilizaban antes del concepto de *menstruación*, se centraban en dos puntos: la materialidad de la sustancia y su regularidad. El concepto de menstruación, en cambio, se centra en el proceso fisiológico por medio del cual se produce el menstuo. En el siglo XVIII estaban surgiendo teorías sobre la ovulación, el engrosamiento y el eventual desprendimiento del endometrio, con lo cual el concepto de menstruación da cuenta de un giro epistemológico (Mc Clive 2004: 3-4).

El paso del concepto de menstuo al de menstruación sitúa un cambio en la economía de los fluidos: de un *régimen de las semejanzas* entre cuerpos masculinos y femeninos, que hace posible que el exceso de sangre se libere a través de cualquier orificio, pasamos a un *régimen de las diferencias* en donde la sangre menstrual adquiere un carácter puramente femenino. El flujo de las reglas es ahora entendido como un fluido destinado específicamente a proteger y a nutrir al feto. No es entonces cualquier fluido sanguíneo, sino el fluido encargado específicamente de la alimentación y de la reproducción de la vida. Al centrarse en el proceso fisiológico, más que en el hecho del sangrado en sí, Astruc deja de relacionar la menstruación con cuerpos “no reproductores” como, por ejemplo, las menstruaciones esporádicas en mujeres mayores o las eventuales menstruaciones de los hombres. De acuerdo con Astruc, el flujo menstrual existe por tres razones: primero, incita a las mujeres al coito; segundo, facilita la entrada del semen al útero, y tercero, alimenta al feto (Astruc 1743: 39-40). Este giro epistemológico concibe ahora a la menstruación como alimento para el feto y al cuerpo de la

mujer como un cuerpo para la reproducción, inaugurando de este modo una tecnología del sexo.⁷

La introducción del concepto de menstruación es, entonces, una de las claves que permiten pasar del sistema de un solo sexo al de dos sexos diferenciados, de acuerdo con la propuesta de Laqueur. En el *Tratado de las enfermedades venéreas* (1772), Astruc no utiliza la palabra menstruación, sino que utiliza nombres como flujo menstrual o sangre menstrual. El énfasis para Astruc está puesto en las cualidades materiales del sangrado y no en el proceso fisiológico, como ocurrirá siete años más tarde en el *Tratado sobre las enfermedades relativas a las mujeres*. Sin embargo, es de remarcar que en el primer Tratado, Astruc ya hacía una clara distinción entre la *sangre menstrual* de las mujeres de los países ardientes y la de las mujeres europeas, pero en el segundo Tratado, la menstruación de estas se va a definir como la norma, mientras que la menstruación de las mujeres de los países calientes va a quedar consolidada como una diferencia ontológica. Mientras que el énfasis en el proceso que produce la menstruación opera como una *tecnología del sexo*, en tanto que solo las mujeres en edades “reproductivas” menstrúan, el énfasis en la materialidad del sangrado opera como una *tecnología de la raza*,⁸ en tanto que las calidades del fluido se entienden como diversas dependiendo del origen geográfico de los cuerpos menstruantes. La pregunta que surge es si a partir del giro epistemológico del menstruado a la menstruación, la distinción entre el cuerpo de las mujeres europeas y el de las mujeres de los países calientes se

7 Utilizo este concepto retomando las lecturas feministas del concepto de *Tecnología del sexo* planteado por Foucault. En *La voluntad de saber*, Foucault plantea que la sexualidad no es un atributo natural y prediscursivo de los cuerpos sino que es, más bien, “el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja” (2012: 122). Así, la tecnología del sexo produce, según Foucault, la sexualidad. Aunque el argumento de Foucault permite pensar que la diferencia sexual hace parte del entramado de la sexualidad, y por lo tanto es un efecto de la tecnología del sexo, este argumento no se explicita en la propuesta de Foucault, sino en las lecturas feministas de *La historia de la sexualidad*. En este sentido, Teresa de Lauretis plantea que lo que señala Foucault con respecto a la sexualidad se puede decir también del género, por lo que explica la manera en la que el género no es el producto de la construcción de una “diferencia sexual”, sino que es el resultado de unas complejas tecnologías de poder mediante las que el género, produce la diferencia sexual (De Lauretis 1996: 8-22), de donde concluye que el género es una diferencia sin sustancia ontológica. Finalmente, Butler aclara que la categoría de sexo, ya sea femenino o masculino, “es la producción de una economía difusa que regula la sexualidad” (Butler 2007: 75). En suma, utilizo el concepto de *Tecnología del sexo* como las técnicas de poder que produjeron y siguen produciendo la noción de diferencia sexual como atributo natural de los cuerpos.

8 De la misma manera que la tecnología del sexo produce la noción de diferencia sexual como una característica que emana de los cuerpos, es decir, construye la diferencia sexual como natural, la tecnología de la raza construye los cuerpos racializados y a la raza como un atributo que emana del cuerpo.

limitará solamente a la diferencia de la materialidad del menstuo o se inscribirá también en el proceso que produce la menstruación.

La diferencia menstrual

Mignolo ha ofrecido un concepto que permite entender de qué manera opera la relación que Astruc establece entre la menstruación de las mujeres europeas y la de las no europeas: la diferencia colonial. El teórico argentino explica que la organización del sistema-mundo moderno/colonial, ha establecido dos diferencias principales, la diferencia imperial y la diferencia colonial. La *diferencia colonial* “consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o en sus excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo 2003: 39). En esta línea de pensamiento, quisiera introducir la noción de “diferencia menstrual” para referirme al modo en que Astruc establece una clasificación entre las mujeres ubicando a las de “los países ardientes” como corporalmente inferiores a las mujeres europeas; su apelación a una sangre menstrual europea pura no es otra cosa que la diferencia colonial sexualizada, atravesando desde el útero hasta la vagina, y expulsada cada veintiocho días.

Hemos visto que para Astruc hay una cosa clara: ni la sangre menstrual de las mujeres europeas es tan virulenta ni su útero es tan ardiente como el de las mujeres de los países calientes. Pero ¿cómo entender el interés de Astruc por desmitificar los antiguos tabús europeos sobre la sangre menstrual? Para Astruc, demostrar que el fluido menstrual no podía ser entendido como ponzoñoso en el caso de las mujeres europeas era una tarea indispensable, pues al haber inscrito el menstuo como primer alimento para el feto, mantener las ideas del veneno menstrual implicaría decir que el primer alimento del cuerpo europeo era una sustancia venenosa:

Los antiguos imaginaban que el menstuo era tan venenoso y tan maligno que lo clasificaban casi entre los venenos que marchitaba y secaba las flores, estropeaba los licores... con varios otros efectos asombrosos como lo afirman los naturalistas; pero los repetidos experimentos de los Modernos sobre esta material, nos ha convencido de la falsedad de esta Opinión, viendo que la sangre menstrual en una mujer saludable, no tiene calidad enferma propia, sino que es tan buena y balsámica como el total de la masa, si no está contaminada y corrupta, por su larga permanencia, *el calor de donde procede*, las úlceras del útero o por la mezcla con la impureza de una infección que se haya contraído por otros medios (Astruc 1743: 21; énfasis agregado).

El párrafo anterior es interesante porque retoma algunos de los asuntos mencionados en el tratado sobre el mal venéreo, esta vez trayéndolos para explicar las distintas naturalezas de la menstruación. En el *Tratado sobre las enfermedades venéreas*,

Astruc había inscrito la sangre menstrual de las mujeres indígenas como paradigma de los humores corruptos: sus flujos patológicos habían azotado a Europa durante más de dos siglos. En *el Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres*, describe el flujo menstrual como benigno y balsámico, salvo que esté corrupto. Entre las razones para esta corrupción, se mencionan dos causas de especial importancia para esta investigación: la impureza y el calor del lugar de donde procede. El asunto del calor se refiere a dos cosas: por un lado, el calor uterino de algunas mujeres y, por el otro, el calor del lugar de donde procede la sangre menstrual. Astruc aclara a qué lugar geográfico responde ese clima caliente en donde la sangre menstrual es venenosa: se trata, sin duda, de los países cercanos al Ecuador. El clima cálido hará que las niñas empiecen a menstruar de manera más temprana, de manera que se vuelven mujeres antes de tiempo:

En temperamentos biliosos, *en climas más calientes, especialmente cerca del Ecuador*, el menstuo fluye más temprano y más copiosamente y su tiempo se termina más pronto. En los países del Norte, la menstruación con frecuencia no aparece hasta el segundo septenario: por lo tanto Hipócrates nos dice que en las ciudades expuestas a vientos fríos, las vírgenes maduran más despacio, el menstuo continúa durante largo tiempo en mujeres de una constitución acuosa y húmeda. Por otro lado, en personas gordas o en aquellas de hábitos más brutales o en aquellas que tienen una dieta escasa o que hacen mucho ejercicio, tal y como Hipócrates remarca, el flujo se termina más temprano (Astruc 1743: 46-47; énfasis agregado).

La menstruación, para Astruc, feminizaba el cuerpo de las mujeres y recordaba mensualmente el destino para el que la anatomía las había deparado: ser madres. Si la mujer lo era, en cuanto cuerpo reproductor, la menstruación inscrita ahora como fluido esencial y exclusivamente femenino sería la vara de medir el grado de femineidad de una mujer. “Esas mujeres en las que el menstuo ha estado esperando, las que son Virago, las que tienen una constitución muy caliente; las que, como consecuencia se acercan a una robustez masculina y están muy acostumbradas al trabajo, fácilmente digieren todo su alimento y lo descargan por los poros” (Astruc 1743: 27).

Así, las mujeres que no menstrúan pierden las características “femeninas” y, a la inversa, las que no tienen estas características no menstrúan. El uso de la palabra *Virago* es especialmente ilustrativo en este sentido, puesto que literalmente quiere decir “mujer varonil”; es una expresión que proviene del latín *vir*: hombre (Blanton 2007: 168). Una *virago* es, por tanto, una mujer que escapa a las normas de femineidad. Llama la atención la manera en la que Astruc señala cuáles mujeres se escapan de la “regla”: con el grupo de las *virago* y de las mujeres que trabajan, parece referirse a las mujeres que escapan a la norma de género (es decir, a la estética y al comportamiento que se esperan de una “mujer”), mientras que con

las mujeres de “constitución caliente”, parece más bien referirse a las mujeres “no europeas”. El caso es que en todas ellas, Astruc diagnostica una robustez masculina como consecuencia de la ausencia menstrual.

Una regularidad en la menstruación aseguraba la buena salud de la mujer, manifestaba el buen estado del útero y, por tanto, también de la mente. La temprana menstruación de las mujeres de los *países ardientes*, por el otro lado, no podía ser otra cosa que la prueba de una naturaleza distinta que la de las mujeres europeas: si menstruaban de manera prematura era porque lo hacían aun si su cuerpo no estaba lo suficientemente maduro para hacerlo. Su proceso menstrual se consideraba fallido, en tanto que no lograban adquirir los rasgos corporales de la femineidad asociados a la menarquia bajo condiciones “normales”.

La más natural y normal menstruación le ocurre a las mujeres jóvenes alrededor de la edad de catorce o quince años. Puede ocurrir que algunas doncellas en *nuestro clima* tengan sus ordinarias a la edad de once años, pero este flujo anticipado o prematuro se debe a la lectura de libros obscenos, a tocamientos incastos, por consiguiente el sujeto deviene, como si fuera mujer antes de su debido tiempo (Astruc 1743: 52; énfasis agregado).

La regla sobre la que se va a inscribir la diferencia son las mujeres de los países del norte: en condiciones “normales” las niñas comienzan a menstruar a los 14 años. La regla (en el sentido de menstruación y en el sentido de norma) va a permitir que la niña se “convierta” en mujer. Una sana menstruación a la edad adecuada, para las niñas de los países del norte, es signo de buena nutrición, de comportamiento adecuado y, por supuesto, de una buena constitución sanguínea, y a la vez, el menstuo en condiciones adecuadas permitirá que la niña devenga mujer, esto es, que su cuerpo de adulta se feminice: pues la cantidad de flujo menstrual es proporcional al tamaño de los senos y de la matriz “por lo general, puede afirmarse de la Matriz de lo que es observable en los pechos” (Astruc 1743: 40).

Pero convertirse en mujer no es algo que se debe dar por sentado. En condiciones inadecuadas, los cuerpos con útero pueden sufrir un proceso de masculinización que hará que se detenga el normal sangrado mensual y, por lo tanto, les impedirá cumplir con el objetivo de su existencia: ser mamás. Tanto menstruar de manera temprana como no menstruar van a ser tomados como signos de anormalidad. Ante la pregunta de por qué algunas mujeres nunca están sujetas al flujo menstrual, Astruc responde que: “Esto se debe al trabajo arduo, al exceso de transpiración y a una constitución dura: En estos casos las fibras de la matriz, así como las demás fibras del cuerpo son tan rígidas e inflexibles que no dan lugar a la plétora o a la recolección de sangre innecesaria” (Astruc 1743: 43). Las mujeres que debido a su clima y a su constitución sanguínea están en condiciones de conservar un cuerpo feminizado por largo tiempo (es decir, las mujeres del norte) han de tener

ciertas precauciones: no participar en trabajos duros, no exponerse demasiado al sol, no engordar, no hacer demasiado ejercicio, no tener una dieta débil (Astruc 1743: 40-43).

Sin estas regulaciones sobre su cuerpo, el flujo menstrual se detendrá antes de tiempo y se asemejarán a aquellos cuerpos con útero que están ontológicamente marcados como abyectos: las mujeres de los países cercanos al Ecuador. Si la mujer lo es en virtud de ser madre, ha de ser necesario regular su cuerpo para que la menstruación no deje de ocurrir dentro de los tiempos estipulados, pero para que tampoco ocurra por fuera de estos tiempos. Es importante resaltar acá que para Astruc, incluso en Galeno, existe una explicación del flujo menstrual a partir de la reclusión de la mujer en el espacio doméstico; este es un mandato en el que Astruc enfatiza constantemente. La domesticidad va a ser una condición *sine qua non* para que la mujer europea feminice su cuerpo y se convierta en madre de manera real o virtual.

Aunque ambos tratados están escritos en Europa y se dirigen a un público europeo, en los dos es necesario hablar de las “otras mujeres”: las bárbaras, las viciosas, las peligrosas, las de color. Las mujeres de los “países ardientes” son la “otra” necesaria para situar a las mujeres de los países del norte en el rasero de la normalidad.⁹ Un ideal de mujer se estaba produciendo en el siglo XVIII: el ideal de la mujer europea, blanca y burguesa. La reorganización del capitalismo necesitaba establecer una división del trabajo en donde las mujeres debían desempeñar un papel específico: su lugar en el nuevo orden social era el de madre y ama de casa.¹⁰ Pero, para fijar esta identidad y el lugar que le corresponde a “la mujer” por naturaleza (Pedraza 2013: 315), era necesario producir una mujer otra que haga ver a *contraluz* la manera en que el cuerpo de la mujer mítica europea

9 En éste punto, me parece importante señalar que las mujeres de color, o las mujeres de los países ardientes como las llama Astruc, fungen como la otra constitutiva que permite construir una “unidad racial” entre las mujeres del norte. Las mujeres de color constituyen lo que Mignolo ha denominado la “diferencia colonial”. Esto no excluye que existieran otros contramodelos del ideal de mujer al interior de las fronteras europeas, como por ejemplo, las brujas, las prostitutas, las amas de cría y, en general, las mujeres de las clases populares; ellas constituirían lo que Mignolo ha denominado la “diferencia imperial” (Mignolo 2003: 37-43). Eso explica por qué, a pesar de que los cuerpos de estas “otras imperiales” fueron patologizados, sus anomalías eran “curables”, mientras que las anomalías de las “mujeres de los países ardientes” eran ontológicas. Sobre esto volveré en el capítulo tres.

10 Silvia Federici sostiene que en la transición al capitalismo durante los siglos XVI y XVII, las mujeres fueron devaluadas como trabajadoras y sometidas para ello a un proceso de desvalorización económica y social, además de una “infantilización legal” (Federici 2010: 154). Federici plantea que durante este proceso existieron ciertos continuos entre la dominación de las mujeres europeas y la dominación de las gentes del Nuevo Mundo (p. 288), puesto que una misma clase dominante europea estaba implicada en la formación de una mano de obra a nivel mundial que “actuaba continuamente a partir del conocimiento que recogía a nivel internacional para la elaboración de modelos de dominación” (p. 310).

estaba destinado a reproducir la fuerza de trabajo. Por eso, cuando Astruc habla de ciertas desviaciones del programa de femineidad que describe en sus textos, es cuidadoso en aclarar si se trata de *nuestras* mujeres o de las *otras* mujeres. Para decirlo con claridad: el ideal de mujer que propone Astruc se apoya en la construcción de la mujer colonial como constitutivamente otra. Es esta diferencia fundamental la que permite al mismo Astruc tipificar a la familia de perversas, para decirlo con Foucault, al interior de las fronteras europeas.

La niña masturbadora es aquella que debido a “la lectura de libros obscenos o a tocamientos incastos”, sufre una anomalía corporal: menstruar a la edad de once años. Esta “temprana edad” menstrual sitúa a la niña masturbadora por fuera del rasero de la normalidad y la vincula, en cambio, con las niñas de los “países ardientes”, cuya primera menstruación ocurre también antes de los catorce años. Tanto en la niña masturbadora del norte como en la niña de “clima caliente”, su propia corporalidad es prueba de que no pertenece y no pertenecerá al programa de femineidad propuesto por Astruc. Para el primer caso, su conducta inadecuada se hunde en el cuerpo y produce una mutación que la marcará de por vida como anormal, puesto que esta pequeña onanista no necesariamente deviene mujer sino que “llega a ser como si se volviera mujer antes de tiempo”; para el segundo caso, en cambio, su anormalidad es constitutiva. Estaríamos de acuerdo con Foucault al afirmar que la condena que Astruc adscribe a la pequeña masturbadora europea¹¹ es una implantación perversa, pues “nada de lo que ella es *in toto* escapa a su sexualidad” (Foucault 2012: 45). Pero esta implantación perversa no ocurre sin antes haber definido a la niña de los “países ardientes” como ontológicamente anormal. Pertenecer a la familia de perversos, para la niña europea, equivale a compartir la anomalía somática de la niña que habita las colonias de ultramar.

Si la anomalía corporal ocurre a las doncellas europeas cuando su conducta se desvía de las normas de la femineidad y a las de la sexualidad infantil, para el caso de las niñas de los “países ardientes”, esta menstruación temprana no necesita de conductas desviadas: para ellas, el menstuo siempre “fluye más temprano y más copiosamente y su tiempo se termina más pronto”. No hay en Astruc una razón puntual que explique la temprana menarquia de las niñas “que habitan cerca al Ecuador”. Su anomalía se da por sentada: es *ontológica*. En este sentido, la familia de perversos que describe Foucault para el interior de las fronteras europeas no puede ocurrir sin antes haber construido el cuerpo del otro colonial (en este caso, de la otra colonial), como naturalmente desviado, como ontológicamente

11 Si bien en *La voluntad de saber*, Foucault se refiere puntualmente al niño masturbador, al relatar la manera en la que el dispositivo de sexualidad implantó una nueva familia de perversos (2012: 43), en *Los Anormales* se refiere a la persecución y control de las niñas masturbadoras. Al respecto comenta que aún en el siglo XIX, algunos médicos franceses practicaban “la ablación del clítoris en las niñas que se entregaban a la masturbación” (Foucault 2000: 239).

patológico. No hay familia de perversos al interior de las fronteras europeas sin la construcción del otro colonial como paradigma de la perversidad, pues tal y cómo lo explica Ann Laura Stoler, la afirmación del cuerpo burgués a través de su sexo, tal y como Foucault lo explica en *La voluntad de saber*; “no se hizo solamente en contraste con la clase trabajadora europea, sino a través de una noción racializada de civilidad” que la experiencia colonial había posibilitado (Stoler 1995: 97).

La anómala lubricidad de las doncellas europeas las marcará corporalmente como semejantes a las mujeres coloniales, ellas mismas poseedoras de una lujuria excesiva. Como hemos visto, en el *Tratado de las enfermedades venéreas*, Astruc había explicado el origen del mal aludiendo a la corrupción de la sangre indígena, pero especialmente a la virulencia de la sangre menstrual. En condiciones de “normalidad”, la sangre menstrual europea podía ser entendida como benigna y balsámica, mientras que la regla de las mujeres de las colonias no podía ser otra cosa que ponzoñosa, pues toda la sangre indígena era necesariamente impura y patológica, mientras que la sangre europea era naturalmente vigorosa y capaz incluso de erradicar la enfermedad. Esta impureza menstrual marcaba el cuerpo de las *mujeres ardientes* como necesariamente peligroso, y fungía como el rasero sobre el cual se medirían las desviaciones sexuales de las mujeres del continente europeo. Si una mujer europea se distanciaba de las normas que se establecían para su género, quedaba situada (en la jerarquía humana) muy cerca de *la otra colonial*.

A través de su disertación sobre el mal venéreo, Astruc articula el sexo con la sangre produciendo una sangre menstrual indígena impura. Esta articulación permite entender que el marco teórico propuesto por Foucault en *La voluntad de saber* funciona solamente al interior de las fronteras europeas. En la cronología propuesta por Foucault, en el siglo XVIII la sangre va perdiendo su valor definitorio de la clase social hegemónica, la aristocracia, para dar paso a un discurso sobre sexo que definirá el cuerpo de la clase burguesa. En este marco de análisis, Foucault plantea que “el sexo fue la sangre de la burguesía” (2012: 120), es decir que el sexo funcionó como categoría definitoria del cuerpo burgués, así como la sangre había definido el cuerpo de la nobleza. Sin embargo, en los tratados de Astruc, lo que ocurre es algo diferente: la simbólica de la sangre, antes que desaparecer, se *articula* con una analítica del sexo, produciendo dos fluidos corporales diferenciados y antagónicos: la sangre europea y la sangre no europea, más aún: la menstruación imperial y la menstruación colonial. Sus textos hablan entonces de una sangre que ya no es atributo definitorio de la aristocracia, sino que es de carácter racial. La sangre define una población europea homogenizada que se contrapone y se construye como superior a la población no europea.

El análisis de Ann Laura Stoler arroja muchas luces sobre el asunto, pues afirma que el análisis foucaultiano, al no tener en cuenta el funcionamiento del discurso sobre sexo en contextos coloniales, simplifica la manera en la que la simbólica

de la sangre operó a través de la analítica del sexo. Stoler explica que Foucault “entendió la sangre como fluido corporal que expresaba linaje y vitalidad, parentesco y contaminación, pero no se fijó en la manera en la que definió el cuerpo imperial y sus fronteras interiores” (Stoler 1994: 52). En consecuencia, al no tomar en cuenta los cuerpos racializados, *La voluntad de saber* evade el campo de conocimiento que proveyó el contraste de lo que un cuerpo burgués, saludable y vigoroso debía ser. La autora puntualiza que aunque para Foucault el racismo emerge de ese cuerpo de clase ya constituido para el siglo XIX (la burguesía), desde la perspectiva colonial el cuerpo burgués es *ya blanco* puesto que “las colonias proveían el terreno práctico y alegórico contra el que las nociones europeas de libertad y sus presunciones de igualdad fueron forjadas” (Stoler 1994: 53). En este orden de ideas, Stoler afirma que la sexualidad burguesa y la sexualidad racializada no se pueden entender por separado, sino como constructos dependientes en un campo unificado. Podríamos pensar, entonces, que la sexualidad es un constructo *moderno/colonial*.

En este sentido, Stoler señala que durante el siglo XVI, la noción de limpieza de sangre cumplía papeles distintos en las metrópolis y en las colonias americanas. Mientras que proyectado al interior de España fungía como categoría de jerarquización entre los habitantes de la península, cuando se proyectaba hacia las colonias americanas, el discurso de limpieza de sangre formaba parte de una de una identidad “española” en construcción (Stoler 1994: 51). De ahí la importancia de revisar el discurso de pureza de sangre en una simultaneidad como discurso moderno y como discurso colonial.

Diferencia menstrual y la construcción de la mujer colonial

“Y no te acercarás a una mujer para descubrir su desnudez durante su impureza menstrual”

Levítico 18: 19

A pesar de que una larga tradición misógina europea había condenado la sangre menstrual como impura y había segregado a las mujeres menstruantes, para el siglo XVIII, médicos como Astruc reivindicaban el menstuo como una sustancia limpia, siempre y cuando el cuerpo menstruante fuera europeo y adscribiera a las normas de femineidad. Se trataba no solo de clasificar a la población mundial de manera jerárquica a partir de la diferencia sexual, sino también a partir de la diferencia racial y, por supuesto, a partir de la imbricación de por lo menos estas dos categorías.

La construcción de la mujer europea como madre, doméstica, casta, delgada y frágil está inscrita en el texto de Astruc como la norma sobre la cual se medirán

los desvíos de cuerpos que aunque con útero, no podrán ser ni madres ni cuerpos menstruantes. Una serie de variables separará el modelo ideal de mujer de las mujeres que, según Astruc, no menstrúan “normalmente” debido a su propia constitución (para el caso de mujeres de los países calientes), de su condición como trabajadoras (para el caso de las mujeres europeas no burguesas), de sus malos hábitos alimenticios (para el caso de las mujeres gordas) o de su dudosa moralidad (para el caso de las mujeres poco castas, como la pequeña masturbadora). Si bien la mujer que modela el texto de Astruc es bastante restringida, en términos de raza, clase y sexualidad¹², existe solo una condición, la de raza, que no es modificable a partir del comportamiento. Las mujeres de los países calientes no pueden alcanzar el ideal de mujer que se perfila en el texto de Astruc, pues su diferencia es constitutiva, no solo comportamental.

En este sentido, podemos decir que la mujer que Astruc propone como la norma es la mujer blanca, heterosexual, casta, esbelta y burguesa; ideal de mujer que, con Lugones, podríamos llamar el lado visible del sistema moderno/colonial de género (Lugones 2008: 78). Una serie de categorías se fusiona para producir un cuerpo no solo dotado de útero, sino con una menstruación regular que permita tanto la feminización de su cuerpo como una prolongación de la regla que la convierta, real o virtualmente, en madre. Esta mujer mítica que plantea Astruc como regla no solo está constituida en torno al naciente paradigma de la diferencia sexual, es decir que no solo es mujer debido a que no es hombre, sino que es el ideal de mujer en virtud de que es blanca y europea.

En el “Darker Side” del sistema moderno/colonial de género está la mujer colonial¹³; su cuerpo es el paradigma de la anormalidad; su menstruación ocurre antes de tiempo impidiendo que su cuerpo adquiera rasgos de femineidad; su lujuria exacerbada impide la castidad con la que se identificará a la mujer europea; su

12 Utilizo acá estas categorías sabiendo que son contemporáneas, heredadas sobre todo de los feminismos de color, lésbicos, decoloniales y postcoloniales, que me han sido útiles para entender las distintas categorías sobre las que se ha construido la ficción “mujer”, pero a sabiendas de que, si bien son útiles para analizar el texto de Astruc, presentan un anacronismo con las categorías pensables en el siglo XVIII.

13 Anibal Quijano ha planteado que el pensamiento eurocéntrico produjo una dualidad histórica que organizaba el mundo en torno al eje Europa-no Europa (Quijano 2007: 113). Esta dualidad se evidencia en el discurso de Astruc al hacer la distinción entre “nuestras mujeres” y las “otras mujeres”: en el primer grupo estarían las mujeres europeas, mientras que en el segundo estarían las “mujeres de los países ardientes”. Sin embargo, como bien ha mostrado Castro-Gómez (2010), la tecnología de racialización que operaba (en su caso de estudio) en la Nueva Granada en el siglo XVIII, hacía una clara distinción entre los criollos y las castas, situando al primer grupo en un lugar superior, al considerarse como europeos nacidos en América. Sin embargo, Astruc no plantea ninguna distinción, al hablar de las “mujeres de los países calientes”, entre las descendientes de europeos y las descendientes de africanos o nativos americanos. En su discurso, son mujeres coloniales, en virtud de que no son europeas.

sangre menstrual, antes de ser alimento para el feto, es un fluido corrupto que engendra enfermedades. El discurso médico de Astruc construye simultáneamente estos dos paradigmas de mujer.

Utilizando (aunque de manera oculta) el significado de la sangre que hereda del antiguo discurso de la limpieza de sangre en una nueva tecnología del sexo acorde al discurso científico, Astruc produce una diferencia menstrual que sitúa a las mujeres europeas en un lugar superior al de las mujeres de las colonias americanas en la nueva jerarquía de los cuerpos. Mientras que la sangre menstrual del primer grupo las inscribe en una retórica de lo maternal, la sangre menstrual del segundo grupo las inscribe en la retórica del contagio. La imagen de la *Venus anatómica* con la que he comenzado esta tesis, aunque solamente representa el lado más visible del sistema moderno/colonial de género, podría ser usada para teorizar sobre el discurso médico del cuerpo de la mujer sin más, pues estamos acostumbrados a universalizar la experiencia, y la construcción cultural del cuerpo de la mujer blanca burguesa, y pensar sus particularidades como transferibles a todas las mujeres.

Cuando nos concentramos, como en la propuesta de análisis de Laqueur, en el nacimiento del régimen bisexual, sin atender a la simultaneidad de la inscripción sexo-racial que se está produciendo en el siglo XVIII, nos estaríamos concentrando solamente en el lado más visible de la organización moderno/colonial de género (Lugones 2008:190). Este foco es problemático, no solo porque invisibiliza la experiencia colonial de las mujeres e ignora la manera en que el paradigma del dimorfismo sexual se inscribió de manera diferenciada en el cuerpo de las mujeres no blancas, sino también porque la construcción de la diferencia sexual no se puede entender sin su lado menos visible.

La construcción de la mujer europea es también una construcción racializada; es decir, no se puede simplemente entender a la mujer europea como carente de raza, como simplemente “mujer”, porque el modelo hegemónico de mujer fue también construido a partir de unos paradigmas corporales que lo producen a contraluz de lo no-blanco. El modelo ideal de mujer que Astruc propone en su *Tratado de todas las enfermedades relativas a las mujeres* no contempla la posibilidad de que la *mujer colonial* pueda alcanzar dicho modelo; sin embargo, su discurso sería imposible de construir sin la somatización del discurso de la limpieza de sangre y la patologización de la sangre menstrual indígena y africana.

La filósofa argentina María Lugones nos ofrece la clave de análisis que permite comprender la construcción del mito de la mujer que propone Astruc en términos de fusión de una serie de categorías: género, raza, clase, orientación sexual, edad, etc. (Lugones 2005: 68). La autora propone el concepto de fusión adoptando los aportes de las feministas negras en el concepto de interseccionalidad, pero procurando hacer un “segundo desenmascaramiento”. La interseccionalidad, de

acuerdo con Lugones, “revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra” (Lugones 2008: 22), y la fusión permite entender la manera en la que dichas categorías operan de manera imbricada en los cuerpos: “género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables” (Lugones 2005: 69). En este sentido, he procurado realizar una *analítica interseccional* (o en clave de fusión) del discurso médico de Astruc, atendiendo a la diferencia menstrual a la que me he referido antes, situando su discurso en el contexto del nacimiento del régimen de dos sexos inconmensurablemente distintos, conforme a la propuesta de Thomas Laqueur.

Laqueur y la construcción del sexo sin raza

La inscripción de la diferencia entre la sangre menstrual de las mujeres europeas y las mujeres de los “países ardientes” ocurre de manera simultánea al nacimiento del régimen de dos sexos diferenciados. Hemos mencionado la manera en que Laqueur establece el siglo XVIII como el momento en que se muta de una concepción del cuerpo de la mujer como versión imperfecta e invertida del cuerpo del hombre, entablando entre ambos una relación de semejanza, a una concepción de los cuerpos de hombres y mujeres como ontológicamente distintos. En otras palabras, asistimos al nacimiento de la diferencia sexual.

En el juicioso estudio de Thomas Laqueur acerca de la concepción del menstuo en el sistema de un solo sexo anterior al siglo XVIII, se rescatan varios ejemplos de narraciones médicas en donde el sangrado mensual no está relacionado con un proceso fisiológico de un cuerpo reproductor, sino con un modo de expulsión del exceso de sangre del cuerpo frío de las mujeres. Por ejemplo, cita al médico italiano Nicolo Sepetro, quien en el siglo XVII narra las distintas formas en las que las mujeres menstruaban, es decir, eliminaban la plétora¹⁴ de sus cuerpos:

Así presentó una lista de casos de todos los lugares a que en diversas formas podía dirigirse la sangre, cuando no lo hacía a su lugar habitual: a una mujer sajona le salía por los ojos; a una monja, por las orejas; una mujer de Stuttgart eliminaba los excesos vomitando; una esclava se libraba de ellos por la saliva; una mujer de Trento, a través del ombligo; otras mujeres a través de los senos; y finalmente (el autor piensa que es

14 En la medicina galeno-hipocrática, la plétora era considerada el residuo de los alimentos, y recorre los cuerpos tanto de hombres como de mujeres. Los hombres la eliminan bien por la expulsión del esperma o bien por la sudoración. Las mujeres la eliminan por la expulsión del fluido menstrual o por la secreción de leche (cuando están lactando), o se convierte en alimento para el feto en caso de embarazo (Laqueur 1994: 73-74).

el caso “más asombroso”) una tal Mónica, a través de sus dedos índice y meñique (Laqueur 1994:189).

Laqueur va a narrar el paso de la noción de la carne única a la noción de “oposición corporal inconmensurable” a partir de la Ilustración, prestando atención a que tanto una como otra forma de interpretación están determinadas por el contexto, y al hecho de que “circunstancias sociales, políticas y culturales concretas, que aparecen en momentos anecdóticos, y en contextos retóricos, favorecen a que predomine una u otra perspectiva” (Laqueur 1994: 203). El punto de Laqueur es que interpretaciones culturales e intereses políticos han producido la ficción de la naturaleza como anterior a la cultura. En el caso de su investigación, tanto el sistema monosexual como el bisexual hablan más de la cultura que los ha producido que de los cuerpos que pretenden describir: “la naturaleza del sexo es el resultado no ya de la biología sino de nuestras necesidades de hablar sobre el mismo” (Laqueur 1994: 205). La lucidez de Laqueur consiste en mostrarnos de qué manera se “inventaron los dos sexos como un nuevo fundamento para el género” (p. 259), es decir, se encarga de mostrarnos cómo se produjo históricamente la *verdad del sexo*. Butler había planteado teóricamente que “el sexo siempre fue género” y Laqueur demuestra la validez histórica de dicho postulado. La explicación epistemológica para dicho cambio de paradigma, como él mismo lo explica, es la misma que plantea Foucault: el siglo XVIII supone el fin de la episteme según la cual, “la relación de microcosmos a macrocosmos debería concebirse como garantía del conocimiento y límite de su expansión” (Foucault 1968: 54-55). La explicación política es que los reclamos de ampliación de la esfera pública en el contexto de la revolución francesa y en sus postrimerías harían necesario justificar las desigualdades entre hombres y mujeres en términos somáticos; así, las diferencias “ancladas en la naturaleza” justificarían la inequidad en el ejercicio del poder entre unos y otras, de tal modo que lo que estaba apareciendo en el siglo XVIII, especialmente en los tratados de medicina de la época, era el fundamento somático del orden social.

Los aportes de Laqueur, aunque sumamente útiles para pensar la construcción discursiva del cuerpo como naturaleza, al centrarse en un contexto social intraeuropeo, conceden muy poca importancia a la manera en la que la raza operó en la construcción discursiva de los cuerpos. Varios de los textos que él mismo cita plantean unas diferencias “naturales” ya no solo entre hombres y mujeres, sino también entre mujeres europeas y mujeres de las colonias; sin embargo, a partir de sus análisis, parecería que el problema racial era solamente un asunto anecdótico para el tema que está revisando: la construcción de la diferencia sexual y el lugar de la heterosexualidad como régimen que opera al interior de la construcción de las verdades anatómicas.

En este sentido, vale la pena revisar el lugar que Laqueur le ha dado a la raza en la descripción del nacimiento del sistema de dos sexos diferenciados. Particularmente

me interesa revisar sus interpretaciones sobre textos médicos anteriores al siglo XVII que postulan una diferencia entre el menstruado de las mujeres europeas y aquel de las mujeres indígenas. En varios apartados de su libro *La construcción del sexo*, Laqueur recopila textos en donde se habla con extrañeza de los cuerpos de las “mujeres calientes”. Este fragmento es especialmente significativo:

Las indias del Brasil “nunca tienen sus flores”, escribe un compilador inglés de curiosidades etnográficas del siglo XVII, porque “las madres cortan el costado de las muchachas de doce años desde la axila hasta la rodilla [y] algunos suponen que de esta manera impiden que tengan su flujo mensual”. De modo análogo, Joubert pensaba que las mujeres brasileñas “no menstruaban nunca, como las hembras de los animales”, mientras que Nicholas Culpepper, el infatigable escritor y editor inglés del siglo XVII, recoge el hecho de que al menos algunas “nunca tienen flores” pero aun así son fértiles, lo cual prueba la teoría general de que las mujeres calientes pueden concebir incluso si no menstrúan (Laqueur 1994: 190).

A pesar de la agudeza con la que Laqueur interpreta su archivo en términos de la creación del sistema sexo/género o género/sexo (como posiblemente él propondría), la manera en que ignora el potencial de estos fragmentos para complejizar su teoría en clave racial es asombrosa. Para él, el fragmento anterior es una prueba de que las observaciones “en la periferia de la civilización occidental y bajo condiciones patológicas” no hacen sino reafirmar el hecho de que la sangre menstrual antes del siglo XVIII no se interpretaba en clave de diferencia sexual; por eso, el hecho de que las niñas brasileñas tuvieran un corte en las axilas por donde podían evacuar el exceso de la plétora, suspendiendo su flujo mensual, es solamente una prueba de que el menstruado no estaba relacionado con un proceso fisiológico específico, ni con lo que más adelante se llamará “las partes generativas” del cuerpo de las mujeres. En nota a pie de página, Laqueur apunta:

Estoy interesado en la lógica de esas afirmaciones en relación con los temas de este libro. Ni aquí ni en ningún otro lugar deseo pronunciarme sobre su verdad o falsedad. Es bastante posible que a causa del mucho ejercicio, de la dieta, bajo nivel en grasas, prolongada lactancia y demás, las mujeres indias menstruaran menos o con menor regularidad que las europeas. Hablando en general, se sabe muy poco sobre la naturaleza transcultural e incluso sobre la existencia del ciclo menstrual en unas y otras culturas (Laqueur 1994: 190).

La ceguera de Laqueur ante la diferencia menstrual/colonial pone de relieve los límites de su análisis. Aunque su investigación se centra en el lado más visible del sistema moderno/colonial de género, se presenta como una teoría universal de la construcción del sexo. Un análisis interseccional de dicha construcción, como el

que he procurado realizar en este capítulo, muestra que la construcción del sexo no puede entenderse de manera separada de la construcción racial. En mi estudio de caso hablamos de la supervivencia del discurso de la limpieza de sangre en el discurso científico que produjo la diferencia menstrual como una tecnología de racialización de la diferencia sexual, tema que abordaré con más detalle en el capítulo tres.

3. Úteros patológicos: la construcción intersectada de sexo y raza

En el capítulo uno he mostrado la manera en la que el discurso sobre el mal venéreo había afectado la manera en que se concebían los cuerpos de las mujeres europeas. Puse por caso la construcción de los cuerpos de las mujeres trabajadoras, específicamente prostitutas y amas de cría, como cuerpos contagiosos. He argumentado que la producción de la diferencia sexual que se lleva durante el siglo XVIII construyó discursivamente órganos como el útero, como parte de una anatomía “femenina” particular y opuesta a la masculina. En el segundo capítulo he sugerido que en el *Tratado sobre las enfermedades venéreas* (1772) la tesis central de Astruc era que el mal venéreo venía de América, y que la sangre menstrual de las mujeres indígenas, proyectada en su propia retórica como impura, desempeñaba un papel fundamental en todo ello. He querido mostrar la línea divisoria entre una sangre menstrual europea pura y una sangre menstrual impura en las colonias americanas establece una *diferencia colonial* que fija a las mujeres indígenas como inferiores a las mujeres europeas.

Ahora bien, Astruc expone que no solo la virulencia de la sangre menstrual indígena, sino también de su útero, había sido determinante para la aparición de una nueva enfermedad (el mal venéreo). Nos hemos venido acercando a la manera en que el discurso médico representó (y produjo) el cuerpo de las mujeres negras e indígenas durante el siglo XVIII. En este capítulo quiero revisar la construcción del útero en sus acepciones modernas (en otras palabras como órgano particular y distintivo del cuerpo de “la mujer”), en relación con la adscripción de Astruc del útero indígena como lugar de origen del mal venéreo; es decir, revisaremos la manera en la que los textos médicos de Astruc representaban a las mujeres negras e indígenas, y el lugar en la jerarquía de los cuerpos que el discurso científico les otorgaba. Para ello explicaré, en primer lugar, la manera en la que nuestro médico, a través de su mirada colonial, se sirve de la noción de enfermedad endémica para relacionar patología y territorio en una suerte de mapamundi de la depravación en donde Europa aparece dibujada como el único continente salubre. Enseguida revisaré, de la mano de distintas teorías feministas, la manera en que las nociones como territorio y naturaleza se han relacionado con el cuerpo de la mujer, en aras de comprender el terreno epistémico que permite que Astruc conciba el

útero como un lugar, y más precisamente como un lugar malsano. Finalmente, propondré una lectura de la construcción del útero siguiendo algunas de las propuestas realizadas por el grupo modernidad/colonialidad, y procuraré revisar algunas de las consecuencias que la construcción colonial del útero propuesta por Astruc ha supuesto para la organización jerárquica de los cuerpos y para la experiencia de vida de las mujeres de color.

Geopolítica de la patología

Pocos años antes de la revolución francesa, en 1776, se publica la segunda edición de la *Enciclopedia*. Para esta reedición, D'Alembert y Diderot invitan al naturalista y clérigo prusiano Cornelius de Paw a escribir el nuevo artículo "América", que en la primera edición contaba solamente con tres párrafos (Díaz de la Serna 2009: 174). De Paw acepta el encargo y escribe cerca de veinte páginas sobre el *Nuevo Continente*. Su artículo presenta un continente malsano, salvaje y en proceso de putrefacción, habitado por gente perezosa, estúpida y sin ninguna constrictión moral. Una de las tesis que difunde en su artículo es la de que el *mal venéreo* se originó en América. De Paw explica que "No se sabe, y será muy difícil saber con exactitud, cuál puede haber sido la causa de la enfermedad venérea que sufrían tantos Americanos en las Antillas, los Caribes, la Florida, Perú y gran parte de México" (De Paw [1776] 1991: 5). Aunque dice no tener clara la causa de la enfermedad, lo que sí puede afirmar es que se trata de una infección propia de los americanos. Al respecto, De Paw afirma que: "La hipótesis del señor Astruc, tal como está expuesta en la última edición su gran obra *De Morbis Veneris*, está mucho más cerca de una posibilidad aceptable [...] aquí decimos que la enfermedad venérea es una afección morbosa de la constitución de los Americanos" (De Paw [1776] 1991: 6).

El acierto que De Paw confiere a la hipótesis de Astruc es que, a diferencia de otras teorías que intentaban explicar por qué el mal venéreo era endémico del continente americano, esta no se basa en causas circunstanciales como la ingesta de la carne de pescado embriagado o la carne de caza matada con flechas envenenadas, sino que se vincula directamente con una *constitución* propia de los americanos. Esto explicaría por qué razón "los antiguos pueblos salvajes de nuestro continente también envenenaban las armas de caza sin que eso nunca haya hecho el menor daño a su salud" (p. 6); este razonamiento de De Paw, sugiere dos cosas: primero, que la diferencia entre "europeos" y "americanos" no depende de sus costumbres, puesto que los salvajes europeos tuvieron también costumbres primitivas y, sin embargo, esto no constituyó un riesgo para la salud, lo que sugiere que la diferencia se encuentra en el cuerpo; y segundo, que los americanos se encuentran en un estadio cultural muy anterior al de los europeos; al comparar a los indígenas americanos con "los antiguos pueblos salvajes" de Europa, De Paw niega la contemporaneidad del indígena. En una ecuación muy

dieciochesca que, tal y como la ha explicado Mignolo, transforma el “bárbaro” en el espacio en un “primitivo” en el tiempo (Mignolo 2003: 41).

Al retomar la tesis de Astruc para la enciclopedia, De Paw se compromete con la difusión de su pensamiento, pues considera que aunque es la más acertada en el tema, “falta mucho para que [esta hipótesis de M. Astruc] sea en general adoptada” (De Paw [1776] 1991: 6). Pero, de hecho, la tesis del origen americano del mal venéreo hacía tiempo que gozaba de popularidad entre los científicos naturales europeos (desde el siglo XVI, cronistas como Fernández de Oviedo, habían escrito sobre el origen americano de esta enfermedad), y el tratado de Astruc, lejos de ser un libro desconocido, se había convertido durante el siglo XVIII en un “*best seller*” protoepidemiológico, y había sido traducido en menos de treinta años al francés, al castellano y al inglés (Leitner *et al.* 200: 13. Por eso Clavijero, el primero de los ilustrados del *Nuevo Mundo* en refutar el origen americano del mal venéreo, plantea que su disputa no es tan solo con “Mr. de Paw, sino con casi todos los europeos” ([1789] 1826:431). Sin embargo, la inclusión de la tesis de que América había producido el mal venéreo dentro de la *Enciclopedia* ciertamente popularizaría la teoría. Además, su inscripción se daba ya no en términos de relatos históricos, sino en términos científicos. Es una disputa que se da entre hombres de ciencia. En esta sección quiero revisar el cambio de régimen epistemológico y de gobierno que ocurre simultáneamente, y a través de la discusión científica sobre el mal venéreo, en el Siglo de las Luces, e indagar en algunas consecuencias políticas de dicho discurso. Al final, una enunciación científica sobre el cuerpo de “la mujer de color” se hará visible, a partir de las conclusiones que Astruc saca de su investigación sobre el mal venéreo.

Decía antes que el debate (recogido por Astruc) acerca de la dispersión de nombres que se tenían para el mal venéreo, y su unificación bajo esta única denominación, había situado por fuera de las fronteras europeas la disputa sobre qué nacionalidad había producido la enfermedad. He sugerido que, aunque en principio podría parecer que la denominación “mal venéreo” se ubica en un *punto cero* de observación (es decir, en un lugar de observación imparcial, en tanto que no toma partido por ninguna de las naciones europeas), lo que hace es desplazar el lugar de la enfermedad de Europa hacia las colonias americanas. Castro-Gómez ha mostrado cómo, efectivamente, la pretensión moderna de no tener un lugar particular de observación coincide con “los intereses de los lugares geoculturales y geopolíticos que marcaron su producción” (2010: 67). En este sentido, la pretensión de neutralidad del texto de Astruc, en cuanto a las naciones europeas, le permite definir su propio continente como sano y como necesitado de protección de las naciones patológicas ubicadas en la zona tórrida. En esta

sección me propongo estudiar el papel que juega el concepto de “enfermedad endémica”¹ en el *Tratado sobre las enfermedades venéreas* de Astruc.

La idea de que la enfermedad venérea era originaria de América no era nueva; la mención al *mal de búas* como originario del Nuevo Mundo era recurrente en varias crónicas de Indias del siglo XVI. De hecho, Astruc retoma las crónicas de Fernández de Oviedo como fuente primaria, al considerarlo un testigo veraz que describió la enfermedad en el momento mismo de su aparición en Europa:

Éste [Fernández de Oviedo] fue a la isla Española el año de 1513 y permaneció en ella cerca de 15 años, entre los antiguos habitantes de la isla, de los que aun havia muchos que pudieran haverle dado bastante luz en la materia; con todo eso, este Autor, que era un observador dirigente y curioso, y que advierte que, el mal Venéreo era antiguamente endémico de la Isla Española, y asegura que aún en su tiempo se producía por sí mismo, sin que hubiese precedido contagio alguno, no tuvo cuidado de averiguar la causa, ni pensó en instruirse en un punto de tanta importancia (Astruc 1772, Tomo I: 239).

No es, por tanto, novedad temática lo que ofrece Astruc; lo que aporta, sin embargo, es la inscripción de esta antigua historia, sin carácter de veracidad ya para el siglo XVIII, en el orden de lo científico. Anclar la tesis de que el mal venéreo es originario de América en el concepto de “enfermedad endémica” permite analizar la naturaleza en lo que es, sin recurrir a testimonios subjetivos, a prejuicios personales o a creencias religiosas. De ahí que se dedique a explicar detenidamente qué es una enfermedad endémica: “Estas especies de enfermedades endémicas, que son propias singularmente de un país, provienen de una causa particular y propia de aquel país; pero que al mismo tiempo es bastante general para poder obrar en muchos habitantes a un mismo tiempo” (Astruc 1772, Tomo I: 240).

La noción de enfermedad endémica vinculada a la de *Mal Venéreo* ya se encontraba en Thomas Syndeham, un científico empirista inglés, cercano a Boyle y considerado el padre de la epidemiología. En su libro *Methodus curandis Febres*, de 1666, Syndeham escribía: “Me parece a mí que la enfermedad fue conducida a Europa por los españoles quienes primero abreviaron el viaje de los negros que ellos adquirían en África en parte de la cual la enfermedad puede ser endémica [...] Esta destemplanza contagiosa dispersada rápidamente podría hacer del mundo un hospital y destruir la humanidad” (Syndeham, en Strong 1944: 393).

1 La idea de que el clima caliente era un factor nocivo y vinculado a las enfermedades, quedó bien asentado en la cultura médica desde el siglo XVIII. La sífilis, aún hoy en día, a pesar de que el debate sobre su origen geográfico sigue vigente, aparece catalogada dentro de las “Enfermedades tropicales” (Quetel 1990: 3).

La tesis de Syndeham en el siglo XVII, según Astruc, era que “el mal venéreo no era natural de las Antillas y que la llevaron a ella los Negros, de la Guinea y otras provincias de lo interior de la África” (Astruc 1772, Tomo I: 238). Aunque Astruc desmiente, en principio, la tesis del origen africano de la enfermedad, y sostiene contundentemente que “la opinión de Syndeham se opone a la verdad de la historia” (Astruc 1772, Tomo I: 238), sí retoma de él la idea de *enfermedad endémica*. Para que una enfermedad se considere endémica, escribe, esta debe provenir de un lugar particular, por lo que deben existir unos factores propios y únicos de ese lugar que expliquen la emergencia de nuevas enfermedades. Astruc pretende desenmarañar qué factores geográficos, ambientales y culturales produjeron el mal venéreo, ya sea en África o en América, y sostiene que para aceptar la tesis propuesta por Syndeham, “es preciso averiguar la primera causa del mal venéreo entre los Negros de los que se comunicó a la Isla Española y esta explicación es tan difícil entre los negros, como entre los Americanos” (p. 238). Aunque sea una tarea difícil, Astruc se dispone a averiguar esa causa primera y a indagar en la naturaleza y las costumbres, factores que hubieran podido engendrar la enfermedad. Para ello, metódicamente expone que existen tres causas necesarias para la aparición de una nueva enfermedad endémica:

1. El ayre que se respira, cuando está corrupto por un excesivo calor, por las lluvias muy abundantes, por las exhalaciones pestilenciales; 2: los alimentos sólidos y líquidos, quando [sic] pecan en la qualidad [sic] o en el modo de componerse; 3: las costumbres ordinarias de una Nación si en algo son contrarias a la salud (Astruc 1772, Tomo I: 240).

Una mezcla de estas tres causas: el aire corrupto por el calor, la mala alimentación de los indígenas americanos y sus costumbres aberradas eran para Astruc el caldo de cultivo para la aparición del mal venéreo. Sin embargo, un paso intermedio entre las causas que menciona y la producción de la enfermedad sería necesario en su argumentación: el cuerpo de los indígenas se había corrompido gracias a la perversión del propio continente. El ambiente había actuado en los cuerpos y había transformado cuerpos sanos en cuerpos putrefactos. Se trata de la reemergencia de la tesis de que el mal venéreo, como enfermedad endémica de América en el siglo XVIII, estaba ligada con la idea de una cierta degeneración del continente americano. El botánico francés Jean Baptiste Labat ya había adelantado una parte de la argumentación que Astruc va a retomar:

Los caribes son muy propensos al épián. Debe confesarse que esta enfermedad es particular a América, es natural de allí, todos los que allí nacen, negros o caribes, de cualquier sexo que sean, son atacados por ella al venir al mundo, aunque sus padres, sus madres y sus nodrizas sean muy sanos o al menos lo parezcan [...] Se supone que esta enfermedad proviene de la corrupción del aire y de los alimentos, así como del

comercio inmoderado con las mujeres (Labat 1742: 202, como se cita en Sotomayor 2003).

El problema del clima y de la manera en la que este modificaba a la naturaleza y afectaba la civilización, era una teoría muy arraigada entre los científicos ilustrados. De hecho, estos vínculos echaban sus raíces en la polémica del siglo XVI entre Sepúlveda y De las Casas, en donde la geografía y el ambiente tendrían para ambos repercusiones sobre la capacidad moral y racional de los indígenas americanos (Castro-Gómez 2007: 272). En la argumentación de Astruc de la patología vinculada al aire apestado por el calor, resuena las tesis Buffoniana sobre la degeneración de los americanos gracias al clima putrefacto. Al respecto, Buffon sostiene que “Los habitantes de Cartagena, tanto indios como extranjeros, viven, por así decirlo en un baño caliente los seis meses de verano; y la transpiración, sobrado fuerte y continua, les hace contraer el color pálido y lívido de los enfermos [...] el clima es malsano y reinan allí, muy a menudo, enfermedades contagiosas” (Buffon [1749] 1841: 31). En Buffon, además de la vinculación del clima con la enfermedad, algunas “anomalías” en las funciones reproductivas de las mujeres americanas, o en sus comportamientos carnales, ponían en evidencia la descomposición del continente y de sus habitantes. Sobre ellas Buffon afirmaba que: las mujeres son infecundas y abortan con facilidad (p. 31), que no conocen la continencia y venden libremente y en público sus favores a veces conducidas por sus propios padres y hermanos (p. 50), que el aire nocivo hace que las mujeres negras dan a luz hijos “descoloridos” y enfermos (p. 77), etc.

La idea de que un *clima malsano* producía nuevas especies, ya sea de bichos o de enfermedades, se apoyaba en las largas polémicas del siglo XVII sobre la generación espontánea, (teoría según la cual, de las materias orgánicas putrefactas y de las tierras húmedas y cenagosas nace una familia de bichos asquerosos: sapos, insectos, gusanos, que no compartirían linaje con los demás seres de la tierra) y sobrevivió en el pensamiento científico hasta que fue refutada por Pasteur en el siglo XIX (Gerbi 1982: 13-14). De hecho, Astruc mismo explica que los médicos del siglo XVII tenían la hipótesis de que “un mal ayre causado por lluvias o inundaciones” habría originado el mal venéreo (Astruc 1772, Tomo II: 2).

La explicación del clima malsano, paradigmáticamente ejemplificado en el calor atraviesa por completo la disertación de Astruc. Así por ejemplo, nuestro médico plantea que la fuerza del virus depende de la temperatura: existe un tipo de virus que es “muy caliente por la constitución natural de la sangre, por el ejercicio violento o por la inmoderada incontinencia: en este caso entrará con mayor prontitud y por los poros que encuentre y será mucho más contagioso” (Astruc 1772, Tomo II: 40), y en otro apartado explica que las circunstancias que favorecen la multiplicación del virus son: “la calentura, el mal régimen, las pasiones violentas, los ejercicios inmoderados, los excesos en el vino y las vigilias” (p. 49).

Sin embargo, para el argumento de Astruc de que la enfermedad es endémica de América, la explicación del *ayre* corrupto o del mal clima por sí solo no era suficiente, pues como él mismo explica hay lugares en el “viejo continente” cuyo clima también es cálido, sin que se haya producido por ello el mal venéreo (Astruc 1772, Tomo I: 265). Además del clima, debían existir entonces otras condiciones dañinas que provocaran, por una suerte de generación espontánea, la enfermedad. En este sentido, Astruc explica que la mezcla del clima con las aberrantes costumbres de los americanos se acerca más a la verdad. La dieta de los indígenas, “como era preciso que le sucediese a unas gentes perezosas, descuidadas, enemigas del trabajo” (Astruc 1772, Tomo I: 243), se basaba en los mismos animales putrefactos que producía el propio terreno sucio y pantanoso; los americanos “no tenían dificultad en comer gusanos, arañas, culebras, murciélagos y otras inmundicias” (p. 243). Esas costumbres malsanas en esa tierra caliente, habrían producido una putrefacción de sus cuerpos, pues “semejantes alimentos, no pueden dejar de corromper la sangre, y una vez vaciada esta, en estos climas ardientes, deben formarse fermentos acres y virulentos, y parecidos al fermento venéreo” (p. 246).

Los animales que Astruc escoge para ejemplificar la dieta de “esas gentes descuidadas” coinciden con el tipo de animales que, se creía, nacían de la putrefacción. La serpiente, por ejemplo, era un animal que habían tratado de reproducir sembrándolas asadas y desmembradas en terrenos fangosos y regándolas con agua lluvia para demostrar la teoría de la generación espontánea (Gerbi 1982: 13). Astruc ve con horror cómo “para ellos [los americanos] era un bocado regalado cierto lagarto anfibio llamado Ivana o Iguana, que es de un sabor muy agradable, pero que aumenta los dolores venéreos, en los que actualmente los padecen, y los renueva con violencia en los que están adormecidos” (Astruc 1772, Tomo I: 245). Así, en su argumento de los alimentos nacidos de la podredumbre, y sazonados en el cuerpo de los indígenas al calor venenoso del clima tropical, hay un tufo de la idea de que la putrefacción genera nueva vida, solo que en el caso del mal venéreo, la podredumbre ya no se produce en los terrenos cenagosos, sino en el interior del cuerpo de los indígenas. Es por ello que “en todos los payses [sic] del mundo, en donde parece haver [sic] sido en otro tiempo endémico el mal venéreo, han dado siempre el calor del clima y la impureza de los habitantes” (Astruc 1772, Tomo I: 251).

Bajo la mirada colonial de Astruc, tanto el clima malsano como las costumbres aberradas de los habitantes son características todas de las regiones del mundo no europeo, de ahí que “América, África y Asia [...] deben mirarse como otros nidos antiguos, en los que se depositaba el mal venéreo” (Astruc 1772, Tomo I: 250). Así, la teoría sobre la *generación espontánea* trasplantada, bajo una epistemología colonial a América, Asia y África, imagina que por fuera de las fronteras europeas, el mundo está en constante proceso de descomposición.

Creo importante señalar que para Astruc la patología que emana del mundo no europeo se debe, no solo al clima, sino a la combinación de este con las costumbres de que las gentes que habitan allí y que son tenidos como parte de esa naturaleza en descomposición. De especial importancia para su argumentación, es la representación de las mujeres de los “países ardientes” como lascivas e incontinentes y a las costumbres sexuales de estas gentes como desprovistas de las constricciones morales europeas. De este modo, tanto las regiones no europeas del mundo como los propios cuerpos de las mujeres que los habitan son tenidos como “nidios del mal venéreo”. Un tópico que resuena en la disertación de Astruc, es el de la lujuria exacerbada de las mujeres africanas: “las mugeres [sic] Augiles, tenían costumbre, la primera noche de sus bodas, de prostituirse a todos los que les llevaran regalos” (Astruc 1772, Tomo I: 251), los habitantes de las islas Marianas “forman entre sí unas especies de Compañías de un gran número de hombres que no tienen más que una muger [sic] en común” (p. 251) y los Garamantes “no conocían el matrimonio y entre ellos eran comunes las mugeres [sic]” (p. 250).

Vale la pena resaltar que la descomposición de los cuerpos bajo las zonas tórridas, no aplicaba, según Astruc, para los europeos que habitan las Américas. El problema de la degeneración del cuerpo bajo las circunstancias “malsanas” que describe, afectaba solamente a los cuerpos negros e indígenas “puesto que los europeos, que ya ha más de doscientos años habitan en esta isla jamás adquirieron allí esta enfermedad sino por contagio” (p. 244). En este sentido, existe en Astruc una visión de la degeneración de los cuerpos en relación con el clima, distinta a planteada por Buffon. Para este último, los europeos nacidos en América (los criollos) estaban sujetos al mismo proceso de disolución que los habitantes nativos. Al respecto, Buffon argumenta que: “Los Europeos degeneraban allí notablemente; y en la última guerra se observó que los hijos de europeos, nacidos en América, no podían resistir las fatigas militares ni la mudanza del clima, como los que habían sido criados en Europa. Las mujeres cesan allí de ser fecundas desde la edad de treinta años” (Buffon [1749] 1841: 33).

En este orden de ideas, podemos decir que para Buffon no habría un componente somático de la raza, sino uno geográfico. La raza no está aún en el cuerpo según la tesis de Buffon, pues un “cuerpo europeo” se degenera en América de la misma manera en la que los cuerpos de los indígenas lo han hecho. Para Astruc, existe en cambio una clara diferencia entre los europeos nacidos en América y los indígenas; llama la atención incluso su forma de nombrarlos: para Astruc, un europeo en América sigue siendo un europeo, aunque lleve acá “más de doscientos años”. Su idea de raza no es solamente geográfica, sino que es también somática; esto explica por qué para Astruc, el mal venéreo no puede producirse solamente gracias al clima o el *ayre* americanos, sino que debe existir una condición particular en el cuerpo de los indígenas que contribuya a causar el mal venéreo.

Topografías eróticas

Ann McClintock ha evocado una imagen colonial que quisiera retomar en este apartado: En 1492 Cristóbal Colón, al tropezarse con las costas del Caribe mientras buscaba llegar a la India, “descubre” que la tierra no era redonda tal y como algunos marineros antiguos pensaban, sino que tenía la forma de un seno con una protuberancia en su cumbre a modo de pezón, pezón al que el propio explorador habría de dirigirse (Mc Clintock 1995: 22). Así, en el seno del problema estaría la erotización de las tierras a conquistar, el territorio americano, imaginado como naturaleza “en bruto”, debe dejarse cultivar y penetrar por la acción del hombre europeo. Como suele ocurrir después de la “conquista”, las imágenes idílicas se desdibujan, y aquello que parecía “El Edén” en las mentalidades de los hombres europeos, poco a poco dejó de serlo para convertirse, en el siglo XVIII, en un terreno fangoso, sucio y en proceso de putrefacción.

Los textos de Buffon son especialmente relevantes en este sentido porque su teoría sobre la putrefacción de América se asienta sobre una retórica de lo sexual en relación con el territorio, punto sobre el que volveré enseguida. Mignolo ha dicho, y con razón, que Buffon tomó el sintagma “Nuevo Mundo” de forma literal, pues su tesis era que América era un continente inmaduro porque había permanecido sumergido bajo el mar durante más tiempo que el Antiguo Mundo, y la vida había surgido allí más tarde. Como su naturaleza era “virgen” porque los hombres no habían sido capaces de actuar sobre ella, el clima americano era nocivo; para colmo, conquistar la naturaleza era una tarea complicada porque los americanos no habían sido capaces de poblar suficientemente su territorio debido a que “el salvaje americano es débil y pequeño en los órganos de la generación; no tiene pelo ni barba y nulo ardor por su mujer” (Buffon [1749] 1841: 445). La ausencia de ardor y el afeminamiento de los hombres indígenas les habían impedido salir de ese estado primitivo semejante al de los primeros representantes de la especie. Insensibles e impotentes, los “salvajes” americanos no habían logrado crear una cultura que dominara la naturaleza y vivían, más bien, avasallados por ella.

De acuerdo con Mignolo, la palabra “cultura” fue “introducida (no inventada) en el siglo XVIII para reemplazar en el imaginario secular a la palabra religión”. Al mismo tiempo, cultura se diferenció de natura: “la “cultura” se consolidó como la esfera de las creaciones del ser humano mientras que la “natura” pasó a ser el dominio sobre el cual los seres humanos ejercen su dominio” (Mignolo 2003: 43). Una administración colonial de estos términos hizo que la naturaleza que se debía explotar durante la revolución industrial se ubicara en las regiones colonizadas del mundo, mientras que la explotación de la naturaleza se hizo en nombre y a favor de las regiones colonizadoras (Mignolo 2003: 42). A pesar de que estemos en parte de acuerdo con el planteamiento de Mignolo, habría que objetar que la tradición de la teoría feminista ha demostrado otra repartición política de la dicotomía moderna naturaleza/cultura. Por ejemplo, la antropóloga feminista

Sherry Otner, en su temprano ensayo *¿Es la hembra al macho lo que la naturaleza a la cultura?* (1974), expuso que la cultura, abstracta y activa ha sido asociada con lo “masculino” que debe dominar la pasividad de la naturaleza, asociada con lo “femenino”. Habría que decir, teniendo en cuenta este problema nodal, que lo que plantea Buffon como argumento de la superioridad europea es el logro de la cultura, de una cultura activa, racional y masculina que ha sabido poner en cintura a la naturaleza y la ha sabido utilizar a su favor. En otras palabras, que ha logrado armar esa dicotomía naturaleza/cultura en torno a un ordenamiento de los sexos.

Pero, curiosamente, Buffon argumenta que la civilidad conquistada por las mujeres europeas en la esfera privada fue la condición de posibilidad para las grandes conquistas de los hombres en la esfera pública: Como “los hombres son mucho mayores, más robustos y macizos, y tienen los huesos más duros, los músculos más firmes y la carne más compacta” (Buffon [1749] 1841: 145), un pueblo civilizado entiende que son ellos quienes deben cuidar y proveer de bienestar a “sus” mujeres; por ello “el matrimonio conforme se estila en las naciones cultas y cristianas” (Buffon [1749] 1841: 130), es la condición ideal para el individuo y es garante de la civilización, pues “el hombre tiene por mayorazgo la fuerza y la majestad” mientras que “las gracias y la hermosura son herencia de la muger [sic]” (p. 167). Así, la pareja heterosexual y monogámica se convierte en ama y señora de la tierra, capaz de dominar su entorno y de imponer sobre él el orden de la civilización; Europa, gracias a sus condiciones climáticas, ha logrado acatar por medio del matrimonio esta “ley que dicta la naturaleza” (p. 149) ubicando a cada sexo en el lugar que le corresponde. El dominio racional sobre la naturaleza implicaba, entre otras cosas, entender y acatar las leyes sexuales que ella dictaba, leyes que la cultura europea había entendido a la perfección: como las mujeres eran frágiles no debían estar expuestas a trabajos corporales, como eran inestables emocionalmente no debían tratar asuntos de gobierno. ¿Qué actividades podrían realizar las mujeres sin que con ello cometieran acciones contra la naturaleza? La respuesta de Buffon es contundente: las mujeres, cuya cultura les permita desarrollarse libremente, tienen la tarea de dulcificar la sociedad (p. 225), ya sea alimentando y criando a sus hijos, haciéndose desear o imponiendo, por medio de la urbanidad y la cortesía, “el imperio de la hermosura” (p. 225). En efecto, la urbanidad era el arma de las mujeres y una “ventaja natural y mayor que la fuerza, pero que siempre supone el arte recatado de hacerla valer” (p. 225).

En un gesto *modesto*, Buffon confiere a las mujeres, y no a los hombres europeos, el logro de que su civilización haya adquirido grados tan altos en lo moral y en lo racional, pues ellas han logrado quedarse en casa y gobernar el reino de lo doméstico e imponiendo cortesía y urbanidad, es decir, civilizando la vida privada, confirieron a sus hombres el “medioambiente ideal” para salir y conseguir la civilidad pública. Este argumento es un gesto de caballerosidad de Buffon, sin duda.

En América, en cambio, los hombres indígenas eran fríos y húmedos, igual que el propio clima americano. La corrupción del clima no se evidenciaba entonces, como para Astruc, en un calor patológico propio de las zonas tórridas, sino en una frialdad que atravesaba toda la naturaleza, incluido el cuerpo del “salvaje”. Según Buffon, y en esto también difiere de Astruc, África y América no tenían el mismo clima, aunque ambos estuvieran bajo la zona tórrida, porque en América había zonas más elevadas que en el resto de la superficie del globo, esto explicaba también por qué los indígenas no eran tan negros como los africanos (p. 141). La virginidad de la naturaleza americana, su estado de crudeza extrema se manifestaba en unas condiciones climáticas semejantes a los humores que recorrían el cuerpo de las mujeres. De acuerdo con la medicina galeno-hipocrática, esa larga tradición europea que vería el fin de su hegemonía en el siglo XVIII, las diferencias de grado entre hombres y mujeres se debían a que los humores masculinos eran secos y calientes, mientras que los humores femeninos eran fríos y húmedos (Vásquez García 1997: 387). Así, la naturaleza americana era una salvaje que no había conocido la mano del hombre, era la tierra en su estado de pura inclemencia. En ese estado brutal, la naturaleza existía como una fiera avasalladora; hombres y mujeres americanos no tenían otro remedio que vivir sometidos a su poder.

Incapaz de ser afectado por sentimientos nobles como el amor, el salvaje americano no ha logrado interpretar las leyes sexuales naturales y, a pesar de que es aún más fuerte corporalmente que el hombre europeo, no ha sabido respetar la naturaleza frágil y delicada de las mujeres. En vez de procurarles cuidado y de compartir con ellas “las penas y los placeres de la vida honesta”, los americanos han tratado con “tiranía a la mitad del género humano” (Buffon [1749] 1841: 233). La cultura, entendida como cualidad viril, no ha podido dominar a esa fémica salvaje que es la naturaleza y, como consecuencia, las mujeres indígenas tienen que padecer los perjuicios de la barbarie:

Los salvages [sic] obligan a sus mugeres [sic] a trabajar continuamente; son ellas quienes cultivan la tierra y hacen todas las obras penosas mientras que el marido haragán está echado en su jamaca, de donde no sale sino para ir a la caza o pesca, o para estarse enteras horas en pie, pues no saben lo que es pasearse [...] todos los hombres son propensos a la pereza, pero no los ha más perezosos que los salvages [sic] de los países cálidos, ni más tiranos respecto de sus mugeres [sic], pues las obligan a trabajar, y a que les sirvan a ellos con un rigor verdaderamente bárbaro (Buffon [1749] 1841: 224).

Se podría pensar que el horror que Buffon manifiesta hacia el maltrato a las mujeres indígenas lo convierten en un aliado de la causa de las mujeres, pero lo cierto es que su argumentación evidencia que lo que le interesa es demostrar la barbarie del mundo indígena y no tanto mostrar su solidaridad con las mujeres maltratadas. Hombres perezosos, holgazanes y tiranos; mujeres explotadas,

promiscuas e infértiles, ese era el estado de las relaciones entre los “sexos” que Buffon encontraba entre los americanos. La prueba del “atraso” de los indígenas era que les pegaban a sus mujeres y que las obligaban a trabajar; esto, a su vez, implicaba que las mujeres indígenas no habían logrado el gobierno de ese lugar primario de civilización, lo doméstico; los hombres, por tanto, no habían tenido el “nido” ideal para conquistar el gobierno racional de lo público, no habían podido, siquiera, dominar la naturaleza y, en consecuencia, maltrataban a sus mujeres. Así, Buffon completa un círculo vicioso en donde lo sexual se une con la civilización y la civilización con lo sexual: en América no había civilidad porque los hombres forzaban a las mujeres a trabajar, y en ese vacío social que producía la ausencia de gobierno doméstico no se había dado el medioambiente ideal en la esfera de lo privado que permitiera la gestación de la forma suprema de lo humano: la racionalidad masculina.

La supuesta “misoginia” del otro era prueba de su salvajismo, de su estado de atraso. Europa era civilizada porque respetaba a sus mujeres, les había conferido la domesticidad, entendiendo que con ello seguían las leyes que la naturaleza dictaba para la división de lo sensible: a las mujeres les corresponde naturaleza/ domesticidad/ dulzura/ sensibilidad/ maternidad, y a los hombres, por tanto, cultura/ publicidad/ valentía/ racionalidad/ gobierno.

Lo interesante del asunto es que tanto la diferencia sexual como la división sexual del trabajo y la familia nuclear burguesa se estaban creando en Europa en simultáneo a la apología buffoniana de la misma. Aquello que en su argumento funge como prueba la superioridad moral de Europa frente al otro colonial no es otra cosa que los primeros efectos de lo que, con Foucault, podemos llamar una “tecnología del sexo”. La división sexual de las esferas públicas y privadas como lectura cultural de unos “datos somáticos” son, en efecto, uno de los primeros logros de lo que Foucault ha llamado el dispositivo de sexualidad: la familia burguesa fue el primer espacio de “saturación sexual”; y el primer personaje invadido por el dispositivo de sexualidad fue justamente la mujer burguesa; ella “debía figurar siempre como un valor, y de la familia, donde se le asignaba un nuevo lote de obligaciones conyugales y maternas” (Foucault 2012: 116). Pero el dispositivo de sexualidad, su organización de la familia nuclear y los lugares que le confería a la mujer no sucedieron en las clases populares europeas sino hasta finales del siglo XVIII, cuando a través de una campaña de “moralización de las clases pobres” se ejerció una sujeción del proletariado urbano como instrumento de control político y de regulación económica (Foucault 2012: 117).

La familia y la mujer burguesa que Buffon describe como la norma en las “naciones civilizadas” eran efectos recientes de un dispositivo que aún no sexualizaba el cuerpo de todos los europeos, y un signo de distinción de la burguesía con respecto a las clases populares. El argumento de Buffon homogeneizaba las diferencias que existían al interior de Europa y tomaba el cuerpo de la clase burguesa, su

sexualidad, su forma de familia como si se tratara de la forma europea, permitiendo construir una unidad en donde no había más que dispersión y jerarquías entre los cuerpos europeos. Así, mientras al interior de Europa, las mujeres trabajadoras eran tomadas como la otra de la mujer burguesa, y la propia mujer burguesa era normalizada a través de discursos como el de la histeria y la ninfomanía, cuando se narraba hacia fuera, todas estas diferencias quedaban aplanadas, y los procesos de normalización que estaban en curso se esgrimían como prueba del apogeo de las naciones europeas y como muestra de su superioridad tanto cultural como corporal.

Las restricciones que la división sexual del trabajo había impuesto a las mujeres europeas se veían desde la óptica colonial como signo de civilidad. Esa ficción sexual, aún en construcción (el establecimiento del régimen heterosexual, la invención de la “diferencia sexual”, la familia nuclear burguesa, el sexo monogámico, la domesticidad de las mujeres) servía como argumento para desprestigiar los modos de vida de las demás civilizaciones. Sin embargo, la domesticidad de las mujeres europeas y el establecimiento del régimen heterosexual se habían dado con un alto nivel de tiranía hacia las mujeres. Recordemos, por ejemplo, las leyes que regulaban el encierro de las prostitutas o las “torturas medicinales” que empezaban a ejercerse sobre los cuerpos de “histéricas” y “ninfomaniacas”; en ambos casos, el látigo había sido uno de los métodos de disciplinamiento. En Europa, estas prácticas eran convenientes para la sociedad, pues controlaban los cuerpos de mujeres que ponían el riesgo el orden natural de las cosas; entre los indígenas, estas prácticas no podían ser otra cosa que muestra de su barbarie. El padre Gumilla cuenta con horror que en una ocasión vio cómo un indio sáliva: “Tomó un látigo cruel y dio una sangrienta disciplina a su propia mujer, para que en su cabeza escarmentasen las otras” ([1791] 1944: 189).

Pero, además de estos métodos coercitivos, un ejercicio de regulación de los cuerpos se evidencia en los textos de Astruc, tal y como lo he planteado en el segundo capítulo: la patologización de los cuerpos que no se ajustaban al ideal de femineidad del Siglo de las Luces, por ejemplo, a través de las advertencias sobre el cese del flujo menstrual en las mujeres que practican trabajos arduos o las anomalías menstruales de las niñas que se tocan incastamente. Quiero volver sobre esta patologización de los cuerpos de las mujeres trabajadoras europeas, pues los argumentos que se usaron en su contra abonaron el terreno cultural para que la explicación sobre la putrefacción del cuerpo de las mujeres indígenas propuesto por Astruc fuera recibido con entusiasmo por parte de la élite ilustrada del “viejo mundo”.

El útero como territorio

Decíamos en el capítulo uno que desde el siglo XVI, y gracias a la retórica del contagio, que configuraba una ruta precisa en la que el mal venéreo viajaba del cuerpo de las mujeres (agentes contaminantes) al cuerpo de los hombres (víctimas pasivas de la enfermedad), las mujeres trabajadoras europeas, por ejemplo las amas de cría y las prostitutas, habían sido representadas como mujeres peligrosas entre otras cosas porque sus cuerpos eran los principales propagadores del mal venéreo. Para el siglo XVII, algunos médicos, habían dado un paso más en esta modesta retórica sobre la corrupción del cuerpo femenino, y habían planteado que los cuerpos de las prostitutas (pagas o impagas) no solo eran agentes de contagio, sino que ellos mismos eran los productores del mal venéreo. La promiscuidad de las mujeres ponía en peligro a la familia nuclear, y una muy incipiente *Scientia Sexualis* tomaba el lugar de árbitro de la conducta de estos cuerpos descarriados patologizando los encuentros sexuales de una mujer con varios hombres:

Dicen algunos, que el mal venéreo se produce por sí mismo, quando una muger [sic] sana se entrega indiferentemente a muchos hombres también sanos. De aquí dicen que resulta en el útero una mezcla de diferentes espermas que se fermentan según la heterogeneidad particular de las moléculas de que se componen, o a causa *del calor y la humedad del lugar* y se pudren y corrompen en él mudándose en un licor venenoso muy parecido al virus venéreo, o absolutamente el mismo. De donde infieren que este mal, no solo es antiguo, sino que su antigüedad es casi igual a la del mundo (Astruc 1772, Tomo I: 48; énfasis agregado).

La explicación sobre el origen de la enfermedad representaba el útero como un lugar, y uno cuyas características climáticas (calor y humedad) eran muy similares a las descripciones geográficas con la que algunos autores del momento, entre ellos Astruc, explicaban la degeneración del continente americano. Aunque la retórica de la temperatura afectando “las partes generativas” de hombres y mujeres no era nueva, lo que sí daba un giro de ciento ochenta grados era la manera en la que se ubicaba jerárquicamente el calor.

La temperatura había desempeñado un papel fundamental en la medicina humoral, como he sugerido arriba; en el sexo de una sola carne, las diferentes manifestaciones de los órganos genitales de hombres y mujeres eran consecuencia de su relación con el calor. La razón para que las mujeres tuvieran un pene nonato era que su cuerpo frío y húmedo no aportaba la fuerza necesaria para su exteriorización. El calor se relacionaba con la perfección y con la tarea divina de que el hombre continuara en la tierra la creación del señor. En este sentido, Galeno afirmaba que: “Lo mismo que la clase humana es la más perfecta entre todos los animales, dentro de la especie humana el hombre es más perfecto que la mujer, y la razón de esta perfección es su exceso de calor, porque el calor es

el instrumento primario de la Naturaleza” (Galeno, como se cita en Laqueur 1994: 60).

La matriz había sido considerada un recipiente frío, mientras que el útero se construía como un lugar caliente. El calor que antiguamente se relacionaba con el cuerpo de los hombres explicaba su perfección; ahora el calor, concebido como una cualidad del cuerpo de las mujeres, explicaba su ponzoña.² El cuerpo de las prostitutas era más caliente que el de otras mujeres, porque su constante agitación y su temperamento “ardiente” incrementaba la temperatura hasta niveles patológicos; por ello, su cuerpo debía estar sometido a un constante escrutinio médico y a políticas sanitarias que “defendieran a la sociedad” de sus constantes amenazas. Astruc, como veremos, está muy cerca de esa visión del cuerpo de las mujeres, excepto que, para él, el útero ontológicamente caliente solo existe en las zonas tórridas, cerca del Ecuador. Por eso desmiente la tesis de que las prostitutas concibieron el mal venéreo en sus entrañas y argumenta que desde tiempos inmemoriales se había visto en Europa “que las mugeres [sic] viles y mercenarias, se entregaban al primero que llegaba [y] con todo eso, en ninguna parte se lee que entonces huviese el mal venéreo” (Astruc 1772, Tomo 1: 49), pero retoma de esa tesis la idea del útero caliente como lugar de producción del mal venéreo, aunque solo si se trata de mujeres indígenas:

No debe causar admiración que el diferente semen de muchos hombres, que unos spertmas [sic] acres y heterogéneos, confundidos entre sí, mezclados con una *sangre menstrua*, muy acre y virulenta, retenidos en un *útero caliente, y inficionado*, [sic] se corrompiesen en el en el poco tiempo y diesen motivo al origen del mal venéreo, que se comunicó después por el contagio á los que eran más continentes (Astruc 1772, Tomo I: 321).

Su explicación es un calco de aquella que con tanto ahínco refutaba, excepto que el “lugar caliente” en donde se engendraba la enfermedad no era el útero de las prostitutas europeas sino el de las mujeres indígenas. Astruc es enfático al aclarar que no todos los úteros pueden ser productores del mal venéreo:

Solamente el de las mugeres [sic] indianas, las que por razón del clima, del ayre, de las aguas, de los lugares, del modo particular de sus

2 La distinción que hago entre matriz y útero es de carácter analítico. Tanto antes del siglo XVIII como después, los textos médicos utilizan ambas palabras, lo que cambia, sin embargo, es su acepción. La matriz (*uterum* o *uterus*) podía ser concebido antes del siglo XVIII bien como parte específica del cuerpo de las mujeres en el que concebían, o bien como vientre común a hombres y mujeres. Laqueur muestra como en los escritos de Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, se habla de la matriz en estos dos sentidos (Laqueur 1994: 58).

alimentos y de sus acciones puercas o impuras, contraen, o por mejor decir, engendran en sí mismas este virus, que en nuestros tiempos trajo Colón (Astruc 1772, Tomo I: 55).

Astruc proponía una ecuación del tipo: A mayor nivel de calor uterino, mayor peligrosidad corporal de la mujer, las mujeres calientes o se deben enfriar o se deben aislar. He dicho antes que la denominación *mal venéreo* cerraba la disputa entre naciones europeas que se señalaban unas a otras como responsables de la epidemia. Pues bien, este cierre nominal corresponde a un cierre simbólico de las fronteras europeas a través de la construcción de la idea de *raza*. Lo que hace imposible que las prostitutas europeas engendren en su útero la enfermedad, por más “viles y mercenarias” que sean, es que comparten con las mujeres burguesas europeas y con la población de “los países del norte” una superioridad somática: una sangre pura, por un lado, y un útero (al menos) con potencialidad para engendrar la vida y no la enfermedad, por el otro.

A través de la distinción que Astruc propone entre úteros sanos, o al menos curables, y úteros constitutivamente enfermos, la diferencia colonial se hunde en el cuerpo. Es por esto que he afirmado en el capítulo dos que la mujer de color funge como la *otra* constitutiva del ideal de mujer burguesa, tal y como la medicina del siglo XVIII la construía. Durante al menos dos siglos, las mujeres europeas trabajadoras, prostitutas y amas de cría, por ejemplo, fungían como contraideal, como modelo de lo que una mujer no debía ser, y en buena medida seguirían ocupando ese lugar; pero la diferencia colonial, es decir, “la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta por sus religiones, sus nacionalidades, su grado de inteligencia, etc.” (Mignolo 1993: 43) tomaba un órgano central para la construcción de la diferencia sexual y lo racializaba, es decir, lo convertía en atributo de marcación de la inferioridad de las mujeres de los países ardientes.

En la explicación de Astruc sobre el origen del mal venéreo en el útero de las mujeres indígenas, resonaban algunas de las construcciones somáticas con las que venía trabajando el régimen de dos sexos: su tesis retomaba, por ejemplo, la noción de que enfermedades como la histeria y el furor uterino se debían, de algún modo, al calentamiento del útero, un vínculo, pues, entre las altas temperaturas del útero y la enfermedad. Además, hacía alusión a la idea de que el útero era uno de los órganos que emparentaba a las mujeres con los animales: una de las características de los animales mamíferos es que son vivíparos, es decir que la hembra de la especie lleva el embrión en su vientre, pero, además, recordemos que el útero, “un animal dentro de un animal”, acercaba a la mujer a su instinto y la distanciaba, en cambio, de la racionalidad, puesto que su mente no podía

desprenderse, como en el hombre, de su cuerpo.³ Su mente estaba inundada por su útero. Pero, quizás la que más zumbaba en su explicación era la antigua idea de que la mujer estaba fuertemente vinculada con la naturaleza, con la tierra.



Figura 9: De Formato Foetu, Odoardo Fialetti [artist]
En Adriaan van Spiegel (1631)

La modernidad/colonialidad había fortalecido esta idea al imaginar que el hombre blanco debía recorrer y conquistar una tierra desconocida, que cómo el cuerpo femenino, escondía peligros, aventuras y, posiblemente, recompensas. Los exploradores llamaban tierras “vírgenes” al territorio al que se debían enfrentar

3 Las idea de que las “partes generativas” de la mujer eran aquello que las vinculaba de manera más evidente con la naturaleza ya se encontraba en el régimen de un solo sexo. Por ejemplo, se tenía la idea de que el ciclo menstrual funcionaba en sincronía con el ciclo lunar, y uno de los eufemismos más usados para la menstruación, “flores”, evocaba la idea de la flor que viene antes del fruto (Mc Clive 2004: 72).

(Mc Clintock 1995: 24). Mientras que los científicos debían “desnudar la naturaleza” para revelar las verdades del mundo (Haraway 2004: 25), la mujer era considerada carnal, animal, más cerca de lo no divino y, por ello, debía ser protegida de sí misma (Anzaldúa 2007: 39).

Astruc, con su retórica del útero caliente, de la sangre menstrual virulenta, de los muchos espermias acres y heterogéneos que hospedaba y de la enfermedad que todo esto germinaba, había construido una metáfora muy a fin al terreno epistémico sobre el que se cultivaba la diferencia sexual: el útero es la tierra. Y América era una tierra infértil y malsana. La naturaleza americana se encontraba en un grado de virginidad similar a la que el hombre europeo había tenido que enfrentar hacía millones de años, puesto que la pereza y la falta de racionalidad de los hombres indígenas habían imposibilitado la transformación de esa naturaleza rústica en un territorio cultivado.

La imagen anatómica realizada por Adrian Van Spiel y Giulio Casseiro, en la primera mitad del siglo XVII (figura 9), ilustra de manera contundente esta visión de la relación mujer/matriz/naturaleza. Su título “La formación del feto” muestra el carácter científico de la ilustración; sin embargo, ante nuestros ojos aparece más bien como una imagen poética, pues lo que salta a la vista es la metáfora del vientre de la mujer como planta. Pero para el régimen de una sola carne, esta distinción no era tan clara; la verdad del género no se hundía en el cuerpo sino que residía en los atributos culturales con los que cada género era representado; por eso, en el siglo XVII esta imagen podía pertenecer sin titubear a un libro de anatomía.

La intención de la imagen parecería dirigirse menos a enseñarnos el funcionamiento de la matriz, o la manera en la que del feto sobrevive en el interior del cuerpo de la mujer, y más a mostrarnos la manera en la que el hecho de que las mujeres carguen el feto en su vientre las adhiere a la naturaleza. La matriz, literalmente por fuera del cuerpo de la mujer, está abierta como una flor, y el feto aparece como el fruto tanto de la flor como de la mujer. Ciertos elementos unen a la mujer de la flor en el vientre con Eva: la manzana que lleva en su mano izquierda y la manera en la que “sus partes vergonzosas” están cubiertas por una hoja similar a la hoja de parra. Así, la naturaleza que la rodea es el Edén, un mundo sin dolor y sin pecado. Pero la mujer de la imagen no se encuentra en un estado de “pura naturaleza”; aunque desnuda, la manera en la que lleva el pelo remite a las esculturas griegas, es la naturaleza atravesada por la civilización. En un mundo postedénico, la naturaleza debía ser domesticada. La ciencia, como única interprete autolegitimada de la naturaleza, extraía de ella las leyes del orden social, pero acatar las leyes de la naturaleza no significa vivir en estado de salvajismo, sino saber traducir lo que ella tiene que decirle a la cultura. Solo así, bajo el orden de la civilización, el cuerpo de la mujer expresa toda su potencia. En términos

de Buffon, tendríamos que solo bajo la ley natural del matrimonio, la mujer logra encarnar la perfección del mundo natural.

Ahora imaginemos la manera en que una imagen como esta podría haberse redibujado en la retina imperial de Astruc. Al trasladar este tipo de representaciones al “Nuevo Mundo”, el fruto de la naturaleza y del vientre de la mujer no podía producir otra cosa que la enfermedad. Hacía mucho que América había dejado de ser la proyección del Edén en la mente de los hombres europeos, y se presentaba más bien como la visión terrenal del caos, y las mujeres indígenas se habían representado, desde las primeras crónicas de indias, como poseedoras de una libido excesiva.⁴

El útero no era solamente un nuevo órgano particular del cuerpo de las mujeres, sino que era un nuevo territorio a la espera de científicos/exploradores, capaces de develar sus secretos más profundos. La explicación de Astruc sobre la aparición del mal venéreo mezclaba dos ideas sobre la putrefacción que ya tenían un terreno ganado en la mentalidad de europea del siglo XVIII: la idea de la corrupción del útero de las mujeres promiscuas y la idea de la degeneración del continente americano. La tan mencionada lascivia de las mujeres indígenas no era ya solamente prueba de su salvajismo o de la falta de leyes morales, sino la causa de un mal contagioso, de una enfermedad que podía “hacer del mundo un hospital”, como decía Syndeham.

Astruc lleva al extremo la idea del útero como territorio y la localiza geográficamente inscribiendo en el útero de las mujeres indígenas las mismas características con las que se explicaba la degeneración de América. Así, la epidemia del mal venéreo no se debía solamente a lo malsano del clima del continente, sino al hecho de que ese clima se habría trasplantado al útero de las mujeres indígenas. Así como en la teoría de la generación espontánea, nuevos bichos podían nacer de la putrefacción de la tierra, el calor y la humedad de los úteros indígenas; la virulencia de su sangre menstrual y su promiscuidad, que las llevaba a recibir muchos espermatozoides, no menos acres, había engendrado en su vientre una nueva enfermedad. El problema del calor del trópico y su patología intrínseca se trasladan de este modo al útero de las mujeres indígenas convirtiéndolo en un entorno capaz de engendrar nuevas especies de enfermedades. Al habitar un territorio que no había sido “dulcificado” por el imperio de la razón, las indígenas hacían un estrecho favor a la labor que la naturaleza les había encomendado, y en vez de prestar su útero para la gestación

4 Existen numerosas referencias sobre la lujuria exacerbada de las mujeres indígenas desde el siglo XVI; un ejemplo de ello es la siguiente cita de Americo Vesputio, escrita en 1503: “siendo sus mujeres lujuriosas hacen hinchar los miembros de sus maridos de tal modo que parecen deformes y brutales y esto con un cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos; y por causa de esto muchos de ellos lo pierden y quedan eunucos” (Vesputio, como se cita en Pastor 1999: 279).

de la especie humana, solo podían gestar la naturaleza virulenta de la que ellas mismas hacían parte.

El término “engendrar”, refiriéndose a la producción del mal venéreo, inscribe a las “mujeres indianas” como *madres* del virus, en un período en donde los debates en torno al lugar que a cada quien le corresponde, de acuerdo con la naturaleza de su cuerpo, estaban de moda. En el discurso médico ilustrado, a las mujeres europeas les correspondía la esfera de lo privado, pues el funcionamiento de sus “partes generativas”, en especial del seno y del útero, demostraba que la naturaleza las había hecho para ser madres.⁵ Si el naciente culto sacro-santo a la maternidad confería a las mujeres burguesas europeas el “privilegio” de gobernar el hogar en cuanto madres, ¿qué lugar les correspondía a las mujeres indígenas en calidad de madres del mal venéreo?⁶ ¿De qué manera el útero, un órgano clave para la construcción de la diferencia racial podía tener *raza*? ¿Por qué solamente las mujeres *indianas* podían engendrar el mal venéreo?

La interseccionalidad del útero

El útero nace en el siglo XVIII como uno de los órganos encargados de hundir en el cuerpo la idea de dos géneros, esto es, de convertir al género en sexo; dos géneros se convierten entonces en dos sexos. Existían hombres y mujeres en Europa en el siglo XVI, en el régimen soberano había reyes y reinas, y el hecho de “ser mujer” limitaba los poderes que la reina podía ejercer, había ya una distribución jerárquica de los géneros. Pero no es si no hasta el siglo XVIII que el dispositivo de sexualidad hunde en el cuerpo esa tradición patriarcal, ese dominio del padre, y lo que antes se veía como variaciones sobre un mismo cuerpo al (al cuerpo de una carne le correspondían al menos dos géneros), pasa a ser construido como dos cuerpos (y solo dos) anatómica y fisiológicamente distintos. La matriz no era un órgano, era más bien un concepto abstracto e inmaterial que se encontraba por fuera del cuerpo. En

-
- 5 Londa Schiebinger se ha ocupado de mostrar de qué manera los discursos revolucionarios tomaban el seno como muestra infalible de que el lugar que el orden natural confería a las mujeres era el de la esfera privada. Por ejemplo, cita el discurso de Pierre-Gaspard Chaumette, un oficial de la comuna de París, quien indignadamente se preguntaba: “¿Desde cuando está permitido que uno abandone su propio sexo? Desde cuando es decente que una mujer abandonar el pío cuidado de sus casas y las cunas de sus hijos, viniendo en cambio a lugares públicos, a escuchar discursos en las galerías y en el senado? ¿Es a los hombres a quienes la naturaleza les ha conferido los cuidados domésticos? ¿Acaso nos ha dado senos para alimentar a nuestros hijos? (Schiebinger 1993: 409).
- 6 En 1785, el sacerdote caribeño Antonio Sánchez Valverde escribe un tratado en el que refuta las tesis de Astruc y de De Paw sobre el origen americano de la enfermedad. En el título de su texto “La América vindicada de haber sido madre del mal venéreo” hace eco de la metáfora del territorio como cuerpo femenino, sin embargo en su disertación, en la que habla de las bondades de la geografía americana, el problema de la inscripción del útero de las mujeres indígenas como engendrador del mal, queda intacto.

el vientre de la mujer no había útero, lo que existía era una cavidad, el hueco que deja tener “órganos generativos” de hombre, pero invertidos. La matriz era el vacío del escroto.

Ahora bien, la organización dicotómica de los cuerpos según su género forma parte de una historia local, la europea, que como consecuencia de su propagación imperial, se impone al resto del mundo a partir del siglo XVI (Lugones 2008: 86). Lo que ocurre en el siglo XVIII con la organización de las jerarquías de los cuerpos a partir ya no del género sino del sexo, guarda alguna similitud con lo que había ocurrido en el siglo XVI, pero supone un giro importante: el sexo, como constructo cultural de la modernidad/colonialidad, no se consolida primero en Europa y luego se expande al resto del mundo, sino que se construye ya desde la colonialidad del poder, es decir, desde el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial (Mignolo 2003: 39).

La diferencia sexual no es, pues, una construcción que se haga en Europa como entidad geopolítica aislada del resto del mundo, sino que es una formación discursiva producida desde una Europa que para el siglo XVIII se sitúa ya como el centro del sistema mundo moderno/colonial. Lo que quiero decir es lo siguiente: la construcción del sexo (o mejor dicho de la diferencia sexual) durante el siglo XVIII se produjo teniendo ya en cuenta la diferencia colonial; esto se evidencia en la manera en la que la idea de raza forma parte de la grilla de inteligibilidad con la que se piensan los cuerpos durante ese momento y, en concreto, en la consolidación del dimorfismo sexual. Retomaré este punto al final de este capítulo.

Desde una perspectiva europea, diríamos que el útero, como estandarte de la diferencia sexual, convierte al género en sexo, es decir, inscribe corporalmente los roles de género que existían en el régimen de una sola carne. El útero convierte a las mujeres europeas en las candidatas perfectas para *ser* madres y para gobernar el hogar, no solo porque son ellas quienes cargan el feto, sino porque el útero las hace sensibles e inestables, poco aptas para el gobierno de la esfera pública, pero habilitadas para el gobierno de la esfera privada. Pero visto desde la experiencia colonial, el útero hunde simultáneamente la diferencia sexual y la diferencia racial, es decir, construye de manera imbricada raza y sexo: el útero indígena⁷ queda marcado por un sino patológico, es el medioambiente en donde se gestó el mal venéreo.

7 Me centro aquí en la mujer indígena porque la tesis de Astruc sobre el origen del mal venéreo lo adscribe al útero y a la sangre menstrual de las indígenas americanas. Sin embargo, sin tematizarlo demasiado, el propio Astruc plantea que las mismas condiciones climáticas y las mismas aberraciones sexuales se encuentran en África, por lo que no descarta la idea de que el mal venéreo pudo haberse gestado allá también, por lo tanto podemos pensar que la diferencia colonial que marca Astruc funciona tanto para mujeres indígenas como para mujeres negras. Por ello, y atendiendo a las experiencias compartidas entre estos dos grupos de mujeres han vivido, tal y como lo muestran los feminismos

El peso de esta construcción ideológica ha marcado la vida de las mujeres de color. La feminista afroestadounidense bell hooks explica cómo, por ejemplo, en el movimiento sufragista estadounidense de finales del siglo XIX las mujeres blancas se sentían amenazadas por la presencia de mujeres negras dentro y, en general, “no querían asociarse con mujeres negras porque no querían ser contaminadas por criaturas inmorales” (hooks 1990: 131). En otro apartado, hooks da cuenta de la manera en la que las mujeres blancas trabajadoras insistían en tener baños y espacios de trabajo segregados para evitar contraer enfermedades de negros; temían en especial a sus colegas negras, y alegaban haber visto con frecuencia que ellas sufrían de enfermedades vaginales (hooks 1990: 133).

El estigma de las mujeres racializadas como cuerpos contagiantes fue una de las construcciones que los textos de Astruc logra consolidar a la perfección; aunque un útero caliente es peligroso en cualquier caso, y de todas maneras conlleva a comportamientos desviados, para el caso del “calor uterino” de las mujeres europeas (histéricas y ninfomaníacas), Astruc prescribe una serie de “remedios” que antes he llamado torturas medicinales. Pero no sugiere ningún “remedio” para curar el supuesto útero caliente de las mujeres de color, pues esta no es una anomalía de su cuerpo, sino que es una característica constitutiva del mismo. Ellas son, por definición médica, mujeres ardientes y contagiantes.

En tanto que considera su diferencia constitutiva y no circunstancial, el médico y teólogo francés propone medidas protoeugenésicas para preservar al continente europeo de la incontinencia de las mujeres de color. La erradicación de la enfermedad en Europa se obtendría según sus delirios de pureza, a partir del no contacto (contagio) con mujeres de color porque: “Los europeos con el exemplar del mal venéreo, han aprendido el modo con que el virus puede comunicarse, tienen más cuidado de su conservación; y por lujuriosos que sean, procuran no abandonarse brutalmente a las mugeres [sic] bárbaras” (Astruc 1772, Tomo I: 292).

Las apelaciones hacia la domesticidad que se esgrimían a partir de las connotaciones del útero blanco no funcionaba para los úteros racializados; las mujeres de color no estaban ahí para engendrar hijos, esa labor era un encargo que se había hecho con violencia a las mujeres europeas. Ellas estaban ahí, entre otras cosas, para proporcionar fuerza de trabajo; esto siempre y cuando se hiciera desde su país de origen (o como mujeres esclavizadas en las colonias) y sin seducir a los hombres europeos. Las implicaciones de femineidad y delicadeza con la que se construía el nuevo ideal de mujer burguesa no aplicaban para las mujeres “de color”; esto es algo que el feminismo negro nos ha venido enseñando. Más que construidas por

negros y de color, utilizaré de ahora en adelante la categoría “mujeres de color” para referirme a estos dos grupos en particular.

el mito de la femineidad, las mujeres de color han sido, utilizando la expresión de Suely Carneiro, “las anti-musas” (Carneiro 2005: 22).

En la primera convención nacional sobre los derechos de la mujer celebrada en Worcester, Massachusetts, en 1851, Sejourney Truth se preguntaba, a partir de su experiencia de vida como mujer negra en Estados Unidos: “¿Acaso no soy una mujer?” (Davis 2005: 69). En su contundente respuesta a los hombres que se oponían al sufragio femenino, Truth lanzaba, de manera reiterada, una pregunta que, estrofa a estrofa, iba desnaturalizando la representación de “la mujer” en términos de delicadeza, suavidad y fragilidad, y sus ocupaciones en términos de cuidado de los hijos y de la casa. Cito un fragmento de su potente discurso:

¡Yo he arado, he cosechado y he sembrado en los graneros sin que ningún hombre pudiera ganarme! ¿Y acaso no soy una mujer? Podía trabajar tanto como un hombre y comer tanto como él cuando tenía comida, ¡y, también soportar el látigo! ¿Y Acaso no soy una mujer? He dado a luz a trece niños y he visto vender a la mayoría de ellos a la esclavitud ¡y cuando grité, con mi dolor de madre, nadie sino Jesús pudo escucharme! ¿Y Acaso no soy una Mujer? (Truth, como se cita en Davis 2005: 69).

El discurso de Truth muestra cómo para algunas su privilegio es también su opresión, y para otras, la doble opresión funciona situándolas en un lugar que no se puede corresponder con el lugar de la mujer. La pregunta de Truth “¿Acaso no soy una mujer?” es una pregunta muy compleja, y dependería de lo que entendamos por “mujer”. Primero, tendríamos que decir, con Wittig (1981: 32), que “la mujer” es un mito, un mito con efectos de realidad, uno que atraviesa nuestras vidas. Pero podríamos pensar también, teniendo en cuenta, por ejemplo, la construcción diferenciada de los cuerpos de mujeres blancas y de las mujeres de color en Astruc, que el concepto de “la mujer” está habitado por lo menos por dos mitos distintos.⁸

Si por mujer entendemos esa construcción histórica de mujer burguesa, blanca, delicada, frágil y doméstica, tendríamos que responder que no a la pregunta de Truth, y el punto es que esta ha sido la construcción hegemónica de la categoría mujer y ha invisibilizado experiencias de personas racializadas como Truth, que justamente por su condición como racializada y esclavizada no podría haber sido interpelada por esa noción hegemónica de mujer. Ahora bien, si consideramos que existe un constructo de mujer diferenciado para las mujeres racializadas, que el ideal de mujer burguesa que acabo de describir se construyó en parte utilizando

8 Hablo de por lo menos dos mitos, atendiendo a los cruces de sexo y raza en los que se ha basado esta investigación, pero habría que añadir que las construcciones somáticas del cuerpo han entretendido categorías como clase, sexualidad, edad, etc.

el constructo “mujer de color” como su contramodelo, tal vez tendríamos que responder que sí a la misma pregunta; en este caso Truth habría sido construida como mujer negra. El asunto es complejo, pero lo cierto es que en la construcción médica de Astruc en el siglo XVIII se evidencian construcciones somáticas diferenciadas para las mujeres europeas y para las no europeas: ni sus úteros ni su sangre menstrual (dos de las características fundamentales para la construcción de la diferencia sexual) son las mismas ni tienen las mismas funciones. Y su diferencia no ocurre en un plano de horizontalidad; los cuerpos de las que Astruc llama “mujeres de los países ardientes” son constitutivamente patológicos y contagiantes.

No pretendo solidificar el concepto de “mujer” simplemente inscribiéndolo en plural, sino mostrar la manera en que inscripciones somáticas diferenciadas han producido experiencias de vida marcadas por diferentes ejercicios de poder. Justamente experiencias como las de Truth han hecho posible que el feminismo negro haya cuestionado la categoría mujer porque esta categoría “asume a las mujeres como grupo homogéneo sin diferenciarlas en sus contextos y en su relación con la raza, por ejemplo” (Curiel 2011: en línea).

De manera similar, Teresa de Lauretis apunta que mantener el pensamiento feminista constreñido dentro del marco conceptual de una oposición sexual universal, en otras palabras dentro del marco que concibe a “la mujer como la diferencia del varón, ambos universalizados” (1989: 7), impide pensar un sujeto constituido “no solo por la diferencia sexual sino más bien [...] en-gendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio” (p. 8).

La disrupción de Truth en un espacio en el que no se suponía que debía habitar, y la repetición de una pregunta que no se suponía que debía hacer, ha resonado a lo largo de la historia del feminismo, recordando que la mujer es siempre una categoría inestable, una categoría histórica que construyó la naturaleza como proyección de los intereses de los hombres europeos y de la expansión de sus imperios, pero que la cimentó con tanta que fuerza que, durante mucho tiempo, apareció como lo no tocado, la base prístina de toda construcción social. Sexo y raza se construyeron como fundamentos naturales de donde se desprendían las jerarquías de los cuerpos. Y estas jerarquías, convertidas en características de los cuerpos, situaban a las mujeres de color en un lugar muy distinto al conferido por las mujeres blancas.

En las fantasías de pureza de Astruc, por ejemplo, las mujeres de color no ocupaban el lugar de madres; su construcción de las mujeres ardientes como engendradoras del mal venéreo fungía como una advertencia contra el *sexo interracial*. “Hacer vivir” a la población europea implicaba cerrar las fronteras continentales y prevenir

a los hombres que abandonaran las murallas de Europa para que construyeran un fortín alrededor de su propio cuerpo evitando mezclar su sangre con la “sangre impura” de las *mujeres bárbaras*.

Las fronteras continentales fueron construidas en relación con las fronteras corporales: la noción de raza permitió, a la vez, construir las entidades geopolíticas América, África y Asia, por un lado, y Europa, por el otro; (las tres primeras, según la lógica de la patología de Astruc, como entidades contaminantes de las que la Europa se debe proteger) y las identidades mujer europea-mujer no europea. Pensar la construcción de “la mujer” atendiendo solamente a la construcción de la diferencia sexual impide explicar porqué esa categoría [la mujer], y los atributos con los que se la asocia, pertenecen solamente a la categoría de mujer blanca/europea. En palabras de Haraway: “estos asuntos explican con una cruda claridad por qué una teoría feminista adecuada sobre el *género* debe ser simultáneamente una teoría sobre la diferencia sexual y racial en condiciones históricas de producción y reproducción específicas” (2004: 95).

El concepto de interseccionalidad, ha servido para deconstruir la categoría de “mujer” como sujeto estable. Esta noción, tal y como Crenshaw la propuso en su célebre artículo de 1993 “Woman as class”, suponía atender a la construcción cultural de las mujeres de color, observando la intersección de sexo y de raza, ambas categorías inscritas en el cuerpo. Esa ha sido la dirección a la que he atendido en la presente investigación. Pensar interseccionalmente nos permite ver que el discurso de Astruc está construyendo en simultáneo las categorías de raza y de sexo. Lo que quiero decir es lo siguiente: el útero no fue primero un órgano blanco/burgués, y solo después un útero racializado, sino que ambas construcciones ocurrieron al tiempo como dos caras de la misma moneda.

La construcción moderno/colonial de la diferencia sexual

Aníbal Quijano ha señalado la manera en la que la noción de “clase”, antes de surgir como una taxonomía humana que clasificara a la gente a partir de su clase social, apareció en el pensamiento europeo como una categoría del discurso naturalista, en particular en la taxonomía de Linneo, quien propuso clasificar a los seres vivos de acuerdo con su clase, de modo que “en el pensamiento eurocéntrico heredado de la Ilustración continental, la sociedad era un organismo, un orden dado y cerrado y las clases sociales fueron pensadas como categorías ya dadas en la «sociedad», como ocurría con las plantas en la «naturaleza»” (Quijano 2007: 11-112). Esta naturalización de las jerarquías sociales europeas, retomando la taxonomía linneana como modelo, ya implicaba una naturalización de los roles de género (es decir una inscripción corporal del género bajo la forma de dos sexos opuestos, o en otras palabras, ya implicaba la construcción de la diferencia sexual como fundamento para el género), tal y como lo ha mostrado Shiebinger (1993) al suponer que los seres humanos

se debían situar como clase en la especie *mamalia*, retomando al seno (y por extensión a la lactancia y a la madre) como centro de la retórica que une a lo humano con lo animal; mientras que la denominación de *homo sapiens* inscribía una característica asociada al hombre (la razón) como el rasgo que diferenciaba a la especie de lo puramente animal. La clase, podemos decir, es una retórica de la clasificación humana alrededor de la diferencia sexual y de las clases sociales.

Sin embargo, de acuerdo con Quijano, el análisis de las clases sociales sin más se enmarca en una perspectiva eurocéntrica, que olvida que la taxonomización de las gentes en el siglo XVIII no se dio solo en función de las clases sociales, como en Europa, sino que se dio como una clasificación social que articulaba también la noción de raza. En otras palabras, el análisis social sustentado solamente en términos de clases olvida la racialización de las relaciones de poder, es decir, la colonialidad del poder (Quijano 2007: 121). Así, el capitalismo eurocentrado moderno/colonial ha articulado relaciones de explotación entre centro y periferia y ha organizado la vida en torno a esta articulación en los ámbitos de la distribución mundial del trabajo, las relaciones de género, las relaciones culturales o intersubjetivas, la producción de subjetividades y de conocimiento. Quijano aboga por una desnaturalización del cuerpo del “antiguo dualismo judeo-cristiano (alma-cuerpo, psiquis-cuerpo, etc.)” (Quijano 2007: 124), en tanto que las relaciones de explotación del capitalismo son las que han codificado el cuerpo y, a la vez, el cuerpo es en donde se ejerce la violencia de este mismo capitalismo moderno/colonial.

El análisis de María Lugones retoma la propuesta de Quijano, pero va más allá porque muestra la manera en la que Quijano “presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” (Lugones 2008: 78). Lugones muestra que tanto el dimorfismo sexual como el patriarcado y el heterosexualismo hacen parte del lado más visible de la organización moderno/colonial de género. Es decir, que son la construcción moderna y hegemónica de la categoría género, y no dan cuenta, entonces, de su lado oscuro, de la organización colonial del mismo. Además, muestra la manera en la que Quijano se basa en una comprensión del género, que atribuye su construcción cultural a una diferencia biológica que sería el sexo, a diferencia de la raza (un constructo puramente histórico y sin ninguna sustancia ontológica), y que ha permitido a los varones blancos tener acceso sexual a las mujeres de color y oponer la integración familiar impuesta “como eje de patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado” a la “continuada desintegración de las unidades de parentesco en las razas no-blancas, apropiables y distribuibles, no solo como mercancías, sino directamente como animales” (Lugones 2008: 85). El análisis de Lugones muestra que “la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza»” (p. 86), en la medida en la que el género antecede al sexo, y es este primero el que llena de sentido al segundo, y no al revés. En este sentido, Lugones muestra la manera en la que la imposición colonial de la organización moderna de género asignó roles sexuales en

sociedades colonizadas que no estaban articuladas a través del régimen heterosexual y en las que, en consecuencia, no concebían los cuerpos y sus jerarquías a partir del género. Por lo tanto, la introducción del régimen heterosexual y de la comprensión y jerarquización de los cuerpos a través del dimorfismo sexual supuso una “violenta inferiorización de las mujeres de color” y una enorme pérdida de sus derechos (p. 86).

Ahora bien, Lugones sugiere que “es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones 2008: 14) y esto es así porque la clasificación racial de la gente “es una condición necesaria para su posibilidad”. En este orden de ideas, no existe género en su sentido moderno (es decir, como constructo cultural que, a su vez, construye la diferencia sexual como su fundamento)⁹ sin la idea de raza. Siguiendo la lógica argumentativa del grupo modernidad/colonialidad, podemos decir que la construcción moderno/colonial del sexo, la que he venido llamando el régimen de dos sexos inconmensurables, tiene dos caras que se constituyen la una a la otra: la construcción del ideal de mujer blanca, burguesa y heterosexual y la construcción de la mujer de color, promiscua, virulenta y segregada de las fronteras del mundo “civilizado”. Ambas construcciones son dos caras de la misma moneda, y su construcción ocurre en simultáneo, puesto que se constituyen mutuamente.¹⁰ Quisiera repasar brevemente la manera en la que esto ocurrió; mi punto es que no había un régimen heterosexual y un dimorfismo sexual establecido en Europa y que luego se difundió al resto del mundo, sino que estas dos categorías se construyeron, a través de la colonialidad del poder, es decir, desde “el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder” (Mignolo 2003: 39); en este caso, el poder colonial; es decir que sexo y raza son ambos atributos que la modernidad/colonialidad inscribe en los cuerpos.

He venido argumentando que el siglo XVIII construyó la idea de la diferencia sexual, he dicho que en el útero se inscribían al tiempo dos registros distintos para las mujeres europeas y para las mujeres de color. El dispositivo de sexualidad opera simultáneamente de dos maneras distintas: por un lado (en Europa), como tecnología de sexualización, hundiendo el sexo en el cuerpo y creando diferencias anatómicas en el cuerpo de hombres y mujeres, y por el otro lado, (en las colonias americanas), como tecnología de racialización y de sexualización, inscribiendo intersectadamente en el cuerpo de las mujeres de color diferencias de raza al tiempo que de sexo.

9 Prefiero llamarlo sexo en vez de género, puesto que género se presta a confusiones al relacionarlo, como Quijano, con una construcción sobre una diferencia somática. Por lo tanto si la modernidad construye el sexo como explicación natural para el género, ya que el género mismo no tiene ninguna sustancia ontológica, prefiero hablar de la construcción del sexo y no del género, para evitar posibles confusiones.

10 Lo mismo podría decirse de la construcción del hombre, pero esto implicaría una investigación distinta.

Podemos decir, entonces, que la mujer burguesa es una invención moderna, mientras que la mujer racializada es una invención colonial.

La misma tecnología del sexo, que al interior de las fronteras europeas dotó a la burguesía de un cuerpo de clase, fungió como discurso imperial al ser proyectado por fuera de los muros continentales, y dotó a Europa de un cuerpo de raza. Al interior de Europa, el sexo permitía a la burguesía autoafirmarse como clase, y marcar una distinción con las clases populares; proyectado por fuera de Europa, el sexo marcaba una “diferencia colonial”, es decir, una diferencia con respecto a los cuerpos de las gentes colonizadas. Diríamos, con Mignolo, que, proyectado en América, el sexo rearticulaba “las fronteras interiores, vinculadas a los conflictos imperiales” y rearticulaba “las fronteras exteriores dotando a la diferencia colonial de nuevos significados” (Mignolo 2003: 112).

La familia y la mujer burguesa que Buffon describe como la norma en las “naciones civilizadas” eran efectos recientes de un dispositivo que aún no sexualizaba el cuerpo de todos los europeos, y un signo de distinción de la burguesía con respecto a las clases populares. El argumento de Buffon homogeneizaba las diferencias que existían al interior de Europa y tomaba el cuerpo de la clase burguesa, su sexualidad, su forma de familia como si se tratara de la forma europea, permitiendo construir una unidad en donde no había más que dispersión y jerarquías entre los cuerpos europeos. De manera similar, Astruc homogeniza las diferencias y la organización jerárquica de los cuerpos de las mujeres al interior de Europa mediante la denominación “las mujeres de nuestro clima”; lo que hace viable esa generalización es la posibilidad de contraponerla a la noción de “las mujeres de los climas ardientes” o, más aún, a la de “las mujeres bárbaras”.

Así, mientras al interior de Europa las mujeres trabajadoras eran tomadas como la otra de la mujer burguesa (y la propia mujer burguesa era normalizada a través de discursos como el de la histeria y la ninfomanía), cuando se narraba hacia fuera, todas estas diferencias quedaban aplanadas y los procesos de normalización que estaban en curso se esgrimían como prueba del apogeo de las naciones europeas y como muestra de su superioridad, tanto cultural como corporal. La diferencia colonial hace posible esa homogenización de las diferencias intraeuropeas por medio de la idea de raza; dos rasgos anatomo-fisiológicos centrales para la consolidación de la diferencia sexual quedan marcados y distribuidos jerárquicamente en razón de la diferencia racial y, en virtud de ellos, aparecen dos construcciones somáticas: la mujer blanca y la mujer de color.

Epílogo
Por un feminismo del contagio

El libro que la lectora tiene en sus manos no es solamente un ejercicio académico. Al aceptar el reto de hurgar entre viejos textos médicos y de indagar en ellos la manera en la que se narraban los cuerpos de las mujeres racializadas, mi intención ha sido buscar algún tipo de explicación histórica para entender el caos actual. Un mundo en donde la violencia se inventa y se ejerce con tanta crudeza sobre cuerpos que antes fueron construidos como peligrosos no es el mejor de los mundos posibles.

O tal vez escribí para asegurarme de que ni las “mujeres de raza negra” ni las “blancas” ni las “amarillas” ni las “mestizas” existíamos antes de que unos hombres de bata y cara blanca se ocuparan de abrir nuestros cuerpos, de catalogar nuestras tripas y diseccionarlas y, a partir de todo ello, organizar un nuevo mapa del mundo. Un mapa en donde las rutas que se dibujan no trazan el curso de los ríos ni de las montañas sino que señalan los lugares por donde transita la enfermedad; un mapa del contagio. Los hombres de cara y bata blanca son comida de gusanos hace siglos, pero el mapa que trazaron sobre nuestros cuerpos aún sigue vigente.

Los tratados médicos de Astruc pudieran no tener nada que decirnos sobre la manera en la que hoy entendemos los cuerpos: bien porque sus textos fueran una curiosidad de la historia médica, bien porque no formaran parte de un entramado discursivo que nos ha constituido, o bien porque la historia, en determinado momento, hubiera dado un giro tal que ni las construcciones raciales ni las sexuales siguieran organizando jerárquicamente los cuerpos. Pero no ha sido así. Solo en retrospectiva, y en contraste con las experiencias de nuestras propias vidas y de las de todas las que en algún momento la escribieron, vemos que aquello que se dijo hace tres siglos produjo un terrible y crudo efecto de verdad. Astruc y todo su linaje de científicos, naturalistas y médicos, pero también pintores, literatos, sacerdotes y presidentes trazaron ese mapa del contagio y lo inundaron de miedo a la infección. Sus delirios de pureza se construyeron sobre el miedo al otro.

Hoy ha muerto Pedro Lemebel (1952-2015), artista y poeta chilena, pobre, marica y mestiza, yegua del apocalipsis. Leo en su manifiesto, *Hablo por mi diferencia*, la ruta del contagio atravesándole la vida, pero también permitiéndole una resistencia potente e inspiradora. Le cito a modo de despedida:

[...] Hablo de ternura compañero
Usted no sabe
Cómo cuesta encontrar el amor en estas condiciones
Usted no sabe qué es cargar con esta lepra.
La gente guarda las distancias [...] (Lemebel 1997: 219)

Si discursos como el del mal venéreo lograron trazar una ruta sobre el miedo al contagio, podríamos pensar en un discurso promiscuo y sin miedo, que haga posible que nos contagiemos. A partir de mi experiencia, creo que ese discurso ya existe, se llama feminismo. No es solo que las experiencias de todas aquellas excluidas del modelo hegemónico de mujer hayan contagiado a la teoría, sino que esas experiencias reunidas han logrado, por fin, roer la categoría “mujer”. En el proceso han logrado, además, construir una teoría y una práctica que simultáneamente considera la clase, la raza, la sexualidad, la ubicación geopolítica, la convivencia con otras especies y la manera en la que se produce el conocimiento como categorías y temas a trabajar y a reconstruir.

El feminismo al que me adhiero es ese feminismo promiscuo y sin miedo, ese feminismo que no se consolida en identidades fijas e inamovibles, ese que toma elementos heterogéneos de muchas disciplinas, que enlaza experiencias de vida (que, de otro modo, quizás hubieran pasado al olvido) y que las convierte en material de conocimiento y de transformación colectiva. Mientras que Astruc y su linaje de puristas se esmeran en decirnos con quienes nos debemos mezclar, acá estamos mezclándolo todo.

Dejarse contagiar implica necesariamente mutar, salir de la posición de sujeto que se nos había asignado y ser habitadxs por multitudes, con frecuencia contradictorias. Discursos como el de Astruc se encarnan en las retóricas que pretenden mantener las identidades fijas, las categorías separadas y las disciplinas bien delimitadas. Abogar por una pureza epistémica es también continuar este discurso.

El higienismo incorporado a la producción de conocimiento y a la imaginación de utopías debe ser desterrado de una vez, ¡bastantes miserias ha logrado! La pesadilla de los delirantes puristas ha sido enterarse de que escuchamos los murmullos de otrxs invitándonos a un enjambre por venir. Su derrota definitiva va a ser vernos aceptando la invitación.

Referencias citadas

Fuentes

- Astruc, Jean. [1736] 1772. Tratado de las enfermedades Venéreas, En que después de haver explicado el origen, la propagación, y la comunicación de estas enfermedades en general, se trata de la Naturaleza, de las causas y curación de cada una en particular. Tomo I. Madrid: Imprenta de don Benito Cano.
- _____. [1736] 1772. Tratado de las enfermedades Venéreas, En que después de haver explicado el origen, la propagación, y la comunicación de estas enfermedades en general, se trata de la Naturaleza, de las causas y curación de cada una en particular. Tomo II. Madrid MDCCXCI: Imprenta de don Benito Cano.
- _____. 1745. A Treatise on all the diseases incident to women, containing an account of their causes, differences, symptoms, diagnostics, prognostics and cure. Translated from a manuscript copy of the author's lecture read at Paris, 1740. Londres: M. Cooper at the Globe in Pater-Noster Row
- Buffon, Geroges Louis Leclerc. [1749] 1841. Historia Natural del Hombre Vol XV. Barcelona: Imprenta de A. Bergenes y C^a, Calle de Escudellers N^o 2.
- Clavijero, Francisco Javier. [1780] 1821. Historia Antigua de Megico [sic] Tomo II. Londres: Carlos Wood.
- De Paw, Cornelius. [1776] 1991. América. En: José E. Juncosa (ed.), Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII. Cornelius de Paw - William Robertson - Jose Perntty - Lugi Brenna - Abad Raynal. pp. 1-30. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Gumilla, José. [1791] 1994. Historia natural civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco su autor el padre misionero que fue de las misiones del Orinoco; Meta y Casanare. Santa Fe de Bogotá: Imagen.
- Voltaire, François Marie Arouet. [1764] 1825. Diccionario filosófico. Tomo VII. Nueva York: Imprenta de S. Van Winkle, 2 Thames-ST.
- Torrejoncillo, Francisco. [1674] 1731. Centinela contra los judíos puesta en la torre de la iglesia de Dios con el trabajo, cuidado y desvelo del P. Francisco Torrejoncillo, predicador jubilado de la Santa Provincia de San Gabriel, de descalzos de la real observancia de nuestro seráfico padre San Francisco. Barcelona: Joseph Gíralt Impresor.

Literatura secundaria

- Anzaldúa, Gloria. 2007. Borderlands/La frontera. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Blanton, Virginia. 2007. Signs of devotion, the cult of St. Aethelthryth in medieval England 695-1615. Philadelphia: Pennsylvania State University Press
- Beauvoir, Simone de. 1998. El segundo sexo. Madrid: Cátedra.
- Borja, Jaime. 2012. Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo. Bogotá: Alcaldía mayor de Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño.
- Butler, Judith. 2007. El género en disputa. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- Castro-Gómez, Santiago. 2014. "Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia". En: Hilderman Cardona Rodas y Zandra Pedraza Gómez (comps.), Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina. p.p: 79-95. Bogotá: Universidad de los Andes.
- _____. 2010. La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Carneiro, Suely. 2005. Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. NQF. 24(2): 21-26.

- Curiel, Ochy. S.f. Género, raza, sexualidad, debates contemporáneos. Recuperado de http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf
- Crenshaw, Kimberle. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. (43): 124-1299.
- Davis, Angela. 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Lauretis, Teresa. 1996. Las tecnologías del género. *Revista Mora*. (2): 6-34.
- Delgado Uribe, Jorge E. 1928. "Notas sobre el Pian". Tesis de grado laureada por la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional. Bogotá: Editorial de Cromos
- Despentes, Virginie. 2007. *Teoría King-Kong*. Barcelona: Melusina.
- Díaz de la Serna, Ignacio. 2009. "América" en la enciclopedia de Diderot y D'Alambert (primera parte). *Norteamérica, Revista Académica del CISAN-UNAM*. 4(1): 163: 204.
- Foucault, Michel. 2012. *Historia de la Sexualidad, Vol.1. La voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI editores.
- _____. 2000. *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. S.A.
- _____. [1970] 1992. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- _____. 1977. "El juego de Michel Foucault". En Michel Foucault. *Saber y Verdad*. Madrid: La piqueta ediciones.
- _____. 1968. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Fleck, Ludwick. 1986. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza Editorial
- Fedirici, Silvia. 2010. *El Calibán y la Bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García del Real, Eduardo. 1948. *El sumario de la medicina, con un tratado sobre las pestíferas buvas*. Por el Dr. Francisco López de Villalobos. Madrid: Imprenta de J Cosano.

- Gerbi, Antononello. 1982. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una Polemica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graña, Alejandro. 2001. Consideraciones históricas sobre la evolución de la ginecología. *Ginecología y obstetricia*. (4): 238-249.
- Guerra, Francisco. 1982. *La mutación de las Buas desde Gonzalo Fernández de Oviedo*. Madrid: Instituto Fernández de Oviedo.
- Hernando, Alberto. 1996. *Represión e insumisiones del sexo femenino*. Madrid: Novagrafik S. A.
- Haraway, Donna Jeanne. 2004. *The Haraway Reader*. New York: Routledge
- _____. 2010. Testigo modesto @ segundo milenio. *Lectora: revista de dones y testualitat*. (10): 13-36
- Hering Torres, Max. 2011. "Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación". En: Nikolas Böttcher et al. (eds.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo novohispánico*. pp. 29-62. México: El Colegio de México, Centro de estudios históricos.
- _____. 2008. "Saberes médicos - Saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos". En: Max Hering Torres (ed.), *Cuerpos Anómalos*. pp. 101-130. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- hooks, bell. 1990. *Yearning : race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press.
- Iguíñez, Lupicinio. 2006. "El análisis del discurso en las ciencias sociales: variedades, tradiciones y práctica. En: Lupicinio Iñiguez (ed.), *Análisis del discurso: Manual para las Ciencias Sociales*. pp. 88-128. Barcelona: Editorial UOC.
- Jabardo, Mercedes. 2012. *Feminismos negros, una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Laqueur, Thomas. 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Leitner RMC et al. 2007. Historia del tratamiento de la sífilis. *Revista argentina de dermatología*. (88): 6-19.

- Legouix, Susan. 1976. A Rare Eighteenth-Century French Bronze at Maidstone. *The Burlington Magazine*. (879): 413-417.
- Lemebel, Pedro. 1997. *Loco Afán. Crónicas de sidario*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Leonardo, Richard. 1944. *History of Gynecology*. New York: Froben Press.
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. (9): 73: 101.
- _____. 2005 Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista internacional de filosofía política*. (25): 61-75.
- Lorde, Audre et al. 2009. *I am your sister. Collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford: University Press.
- Martín Rojo, Luisa. 1997. El orden social de los discursos. *Discursos*. (22): 1-37.
- Matteoni, Francesca. 2009. "Blood Beliefs in early modern Europe". Tesis de grado. Herdforshire University. Herdforshire.
- Mc Clive, Cathy. 2004. "Bleeding flowers and waning moons. A history of menstruation in France 1495-1761". Tesis de grado. Department of History. Warwick University. Coventry.
- McClintock, Ann. 1995. *Imperial leather. Race, sex and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- _____. 2001. "Colonialidad del poder y subalternidad". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. pp. 155-184. Amsterdam: Rodipi.
- _____. 2000. La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 246-261. Buenos Aires: CLACSO.
- Moore, Merrill y Harris Solomon. 1935. Joseph Grünpeck and his Neat Treatise (1496) on the French Evil: A Translation with a Biographical Note. *British Journal of Venereals Diseases*. (11): 1-27.

- Naranjo, Plutarco. 1999. *Sífilis, Otra enfermedad que nos llegó de Europa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ortner, Sherry. 1974. Is female to male as nature to culture? En: M.Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman Culture and Society*. pp. 68-87. Stanford: Stanford University Press.
- Pastor, Beatriz. 1999. *El jardín y el peregrino*. México: Universidad Autónoma de México.
- Pedraza, Zandra. 2014. "Atributos de ciudadanía y gobierno del hogar: el uso político de las imágenes médicas del cuerpo de la mujer". En: Estela Restrepo et al. (eds.), *Anatomía y Arte. A propósito del atlas anatómico de Francesco Antommarchi*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Preciado, Beatriz. 2008. *Testo Yonki*. Madrid: Espasa.
- Quetel, Claude. 1990. *History of syphilis*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Quijano, Anibal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Santiago Castro-Gómez y Ramon Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*. pp: 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ramírez, María Himelda. 2003. "Las diferencias sociales y el género en la asistencia social de la capital del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII". Tesis de grado. Departamento de antropología social de América y África. Universidad de Barcelona. Barcelona.
- Riviere, Joan. [1929] 2007. La femineidad como mascarada. *Atenea Digital* (11): 219-2226
- Rodríguez Sala, María Luisa. 2008. "Cirujanos Novohispanos poseedores de libros 1779-1818". *Boletín del IIB*. (13): 43-64.
- Ruiz Gálvez Priego, Estrella. 2008. Sine Labe. El inmaculismo en la España de los siglos XVI-XVII: La proyección social de un imaginario religioso. *Revista de Dialectología y tradiciones populares*. (2): 197-224.
- Siena, Kevin. 1998. Pollution, promiscuity and the pox. *English Venereology and the Early Modern Medical Discourse on Social Danger. The Journal of the History of sexuality*. (4): 554-574

- Stolcke, Verena. 2004. La mujer es puro cuento. *Revista de Estudios feministas*. (12): 77-105.
- Stoller, Ann Laura. 1995. *Race and the education of desire. Foucault's History of Sexuality an the colonial order of things*. London: Duke University Press.
- Schiebinger, Londa. 2004. *¿Tiene sexo la mente?* Madrid: Cátedra.
- _____. 1993. Why mammals are called mammals. *The American Historical Review*. 98(2): 382-411.
- Varela, Nuria. 2005. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B S.A.
- Vásquez García, Francisco y Moreno Mengibar, Andrés. 1997. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*. Madrid: Akal.
- Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Infoprint, S.L.

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y en la carátula.

Se empleó papel propalibro beige de 70 grs. en páginas interiores
y propalcote de 220 grs. para la carátula.

Se imprimieron 200 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Samava Impresiones en Popayán,
en Marzo de 2016