

Razón y útero

La sorprendente intervención de G. Casanova en un tópico secular

Stella VILLARMEA¹

Universidad de Alcalá

Introducción

Esta comunicación está dedicada a la reconstrucción filosófica de un fragmento de la tesis de la naturalización de la racionalidad femenina. El fragmento en cuestión relaciona el funcionamiento del cerebro (en las mujeres) con el funcionamiento del útero. En el siglo XVIII la relación entre lo que hoy en día denominaríamos “mujer, salud y cerebro” estaba teñida por discursos de depreciación y discapacidad que trascendían los datos empíricos disponibles. Las teorías médicas de aquel momento promovieron una visión de las mujeres que las situaba más lejos de la racionalidad y más cerca de la animalidad que a los varones. En concreto, la medicina ilustrada sostuvo un debate singular sobre la relación entre el cerebro de las mujeres y sus úteros. Así a la hora de valorar las capacidades racionales de las mujeres discutía si, o no, el pensamiento en las mujeres surgía del útero, dado que no estaba probado (sic) que surgiera del cerebro. Esta controversia vino a ser conocida como el debate

¹ Texto elaborado dentro del proyecto de investigación FILOSOFÍA DEL NACIMIENTO: REPENSAR EL ORIGEN DESDE LAS HUMANIDADES MÉDICAS (FFI2016-77755-R), Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación Orientada a los Retos de la Sociedad, Ministerio de Economía y Competitividad.

Está aceptada la publicación de una versión ampliada de este texto en: Carlos Valiente Barroso (ed.), *Mujer, salud y cerebro*, Síntesis, 2017.

sobre “el útero pensante”. En este debate interviene un actor inesperado: Giacomo Casanova. El famoso aventurero italiano publica una decidida defensa de las capacidades cognitivas de las mujeres y su derecho a la educación, que ha recibido hasta el momento escasa atención en los estudios especializados sobre las luchas por la igualdad de sexo y género. Mi texto rescata esta contribución de Casanova.

Al tiempo que analiza los argumentos en lidia que configuraron el debate del útero pensante, este trabajo reflexiona sobre la persistencia de ciertos tópicos seculares en la obstetricia contemporánea. De esta manera, más allá de traer noticia de ciertos momentos llamativos de la medicina y la historia de las ideas, mi mirada histórica busca profundizar en ciertas asociaciones entre el uso del cerebro y del útero que se repiten a lo largo de los siglos y parecen casi constantes conceptuales. No por haber durado siglos, son asociaciones correctas, ni hemos de admitir o desear que sigan regulando nuestras actuales prácticas sociales y políticas. En este sentido, la intención última de este trabajo es investigar las premisas patriarcales todavía ocultas que, con independencia de todos los cambios reales de paradigma y prácticas, aún permean ciertos aspectos de la obstetricia contemporánea para, una vez localizadas, contribuir a desactivarlas.

Hipótesis de investigación: la obstetricia como genealogía o discurso sobre el origen

Este artículo trabaja con la siguiente hipótesis de investigación: la pervivencia del patriarcado está estrechamente relacionada con una cierta manera de concebir el embarazo, el parto y el nacimiento. En relación con lo que en otros lugares he denominado “el embarazo del sujeto” y “el sujeto embarazado” (Villarme, 2015; Villarme y Massó, 2015; Villarme y Fernández Guillén, 2012a y 2012b; Villarme 2009), seguimos necesitando enfoques que ayuden a resignificar las nociones de embarazo, parto y nacimiento de forma que se eviten sesgos misóginos seculares. Conforme a esta hipótesis, el ámbito del nacimiento se revela hoy día como un terreno fértil para la exploración desde la perspectiva feminista y de género.

Estoy plenamente de acuerdo con Celia Amorós y su tesis de que el feminismo filosófico necesita construir una *genealogía* que no sea patriarcal (Amorós, 2014, 11-12). Amorós reclama que la filosofía no patriarcal se implique de manera prioritaria en el estudio de los discursos sobre el origen y la procedencia que manejamos. Por mi parte, considero que el análisis de la ciencia médica de la obstetricia ocupa un papel fundamental en esta línea de investigación. No en vano, la obstetricia y sus prácticas han sido —y continúan siendo, a mi juicio— uno de los lugares clave desde los que nuestra sociedad construye *genealogía*. De ahí que mi ensayo entienda “genealogía” en su sentido literal, como un *logos* o estudio del *genos*, en donde el término griego “logos” remite a la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada (es decir, al “razonamiento”, “argumentación”, “habla”, “discurso” o “conocimiento”), y “genos” se relaciona con la raíz indoeuropea “gen-“, que significa “dar a luz” (como en “génesis” o “generar”). En este sentido, sostengo que el *logos* sobre el *genos* que instaaura la ciencia médica de la obstetricia se erige como uno de los lugares paradigmáticos desde los que nuestra sociedad construye el discurso sobre nuestro origen o *genealogía*.

Mi investigación busca extraer los “rendimientos filosóficos” (Amorós, 2014, 12), que son a la vez sociales y políticos, de la institucionalización médica del embarazo, parto y puerperio. La obstetricia es la parte de la medicina o ciencia de la salud que trata de la gestación, el parto y el puerperio. El término deriva del adjetivo latino *obstetricius* “propio de la comadrona” y del sustantivo *obstetrix* “matrona”, que significa literalmente “quien está en frente” (de la

mujer que da a luz). Deriva también del verbo *obstare* “estar en frente de” (de donde viene también, por ejemplo, la palabra “obstáculo”). Según la hipótesis que manejo, la obstetricia es uno de los pilares en los que se apoya el patriarcado. Si la hipótesis se confirma, la crítica racional al patriarcado implica una crítica racional a la obstetricia. El análisis de la institucionalización médica del mundo del parto sería, desde esta perspectiva, una parada obligatoria de la crítica contemporánea a la razón patriarcal. A mi juicio, avanzar en la construcción de la sociedad igualitaria que queremos, exige una reforma de la ciencia y práctica de la obstetricia que consiga que esta rama de la medicina se coloque, no tanto enfrentada, en frente o del lado opuesto de la parturienta, tal y como recuerda su etimología, sino *también*, y aunque sólo sea simbólicamente, *al lado* de la embarazada y *con* ella.

Una mirada desde el género a la ciencia contemporánea que se ocupa del *genos* descubre hasta qué punto la obstetricia cumple, todavía hoy en día y con demasiada frecuencia, una importante función legitimadora del uso y abuso del cuerpo de las mujeres y del maltrato o violencia que muchas de esas personas reciben en un momento fundamental de sus biografías. Para entender este enunciado es imprescindible conocer los datos y procedimientos que muestran y denuncian los terribles efectos de ciertas concepciones injustificadas e injustificables de la mujer de parto.² La violencia obstétrica, de la que ya hay datos y estadísticas, y sobre la que incluso existen leyes, es, desde esta perspectiva, otra de las manifestaciones del patriarcado.³

Mi objetivo en este ensayo es desvelar las premisas y asunciones ocultas que aún permean muchas de las prácticas más comunes en el mundo del embarazo y del nacimiento a partir de una mirada conceptual a los comienzos de la obstetricia en el siglo XVIII. Es evidente que, como ciencia y práctica de la salud, la obstetricia del siglo XVIII guarda poca relación con la obstetricia contemporánea. De esto no cabe duda. Sin embargo —esta es justo mi tesis—, el estudio de ciertos debates comunes en la obstetricia del XVIII permite dar a luz muchos aspectos escondidos y no suficientemente visibilizados de la obstetricia contemporánea. Al margen de las cuestiones de intencionalidad y consciencia individual o corporativa, quiero recorrer el hilo conceptual que une los comienzos de la obstetricia con las prácticas actuales para, una vez localizada su trama interna, desanudarla. Contribuir a liberar la ciencia actual de prejuicios sexistas sigue siendo el objetivo central de la epistemología feminista y del feminismo epistemológico. Por lo demás, cortarle cabezas a la hidra es, bien lo sabemos, una tarea inacabada. En ello estamos.

Razón, salud y mujer en los comienzos de la obstetricia

Sobre la naturaleza del cuerpo y la mente (o el alma) de la mujer se ha discutido desde antiguo. Es conocida la tesis de Tomás de Aquino según la cual “tota mulier est in utero [toda mujer es un útero]” — heredera de los planteamientos aristotélicos y los debates perennes sobre si la mujer tenía, o no, alma, y, en caso de tenerla, qué tipo de alma poseía, si era, o no, superior, completa, plena o humana; o sobre si era, o no, sólo materia. La centralidad de esta

² Reflejo estos datos en otras publicaciones, editadas o coescritas con anterioridad a este texto, y que constituyen la base empírica del análisis que por motivos de espacio no puedo incorporar aquí: (Recio, 2015), (VillarMEA, 2015), (VillarMEA, Olza y Recio, 2015), (VillarMEA y Massó, 2015), (VillarMEA, 2012), (VillarMEA y Fernández Guillén, 2012) y (VillarMEA, 2009).

³ Para aproximarse al tema de la violencia obstétrica se puede consultar también: (Fernández Guillén, 2015), (Bellón, 2015), (VillarMEA y Guilló, 2015), (VillarMEA y Fernández Guillén, 2012a) y (VillarMEA y Fernández Guillén, 2012b).

tesis la puso de relieve Simone de Beauvoir cuando escogió esta cita como primera respuesta a la pregunta “¿qué es una mujer?” al comienzo de su monumental aportación al feminismo filosófico, *Segundo sexo*.

En el contexto histórico-cultural que equipara a la mujer con su condición corporal sexual, el primer argumento explícito a favor de la igualdad de capacidades racionales en mujeres y hombres lo construye el filósofo François Poullain de la Barre a partir de premisas cartesianas en el siglo XVII. Descartes había sostenido que los humanos eran un compuesto de dos sustancias independientes, el cuerpo (*res extensa*) y el alma (*res cogitans*), pero no llegó a extraer las conclusiones de su tesis de la independencia de sustancias para el debate sobre la naturaleza o el alma de las mujeres. Fue su discípulo, Poullain, quien llevó el planteamiento metafísico-epistémico cartesiano hasta sus últimas consecuencias prácticas y políticas. En su libro *La igualdad de los sexos*, 1674, Poullain argumenta con plena consistencia que de la diferencia corporal entre mujeres y hombres no se puede concluir una diferencia a nivel de alma; aunque los cuerpos sean diferentes, sus cogitaciones o pensamientos no tiene por qué serlo. El argumento completo es nítido: si los humanos pensamos con el alma (no con el cuerpo) y si nuestras almas son iguales, entonces no existe diferencia entre la mujer y el hombre a nivel cognitivo o racional. Es de esta manera como Poullain utiliza la distinción radical cartesiana de dos sustancias para refutar el popular prejuicio de que las características corporales de las mujeres causan sus peculiaridades mentales. En particular, el prejuicio de que sus (supuestas) incapacidades mentales sean consecuencia de sus (diferentes) propiedades somáticas. La tesis de Poullain de que las menores capacidades intelectuales de las mujeres no pueden sostenerse por sus diferencias somáticas constituye, por derecho propio, uno de los primeros hitos en la historia de la teoría feminista.

Además de negarse a diferenciar las almas humanas en función de sus características corporales, Poullain da una explicación franca de las cuestiones de hecho. En su libro *La educación de las damas*, 1673, afirma que si el sexo femenino no posee la misma capacidad analítica que el masculino es sencillamente porque la mujer no es educada, como el hombre, para desarrollarla. La mente no opera en un sexo de modo diferente a cómo opera en el otro; al contrario, la mente de uno de los sexos es igual de capaz que la del otro o, mejor dicho, lo sería si la mente femenina fuera instruida en condiciones iguales a como se instruye la masculina. Sostiene explícitamente Poullain que la creencia de que la mujer es intelectualmente inferior, por diferente, al hombre radica en un prejuicio basado en la autoridad, la costumbre y los “intereses” masculinos. En resumen, la mujer puede desarrollar sus capacidades de pensamiento tanto como el hombre si se la educa en las mismas materias y de la misma forma que a él. La igualdad de oportunidades se convierte así en un requisito de obligado cumplimiento cuando de evaluar con justicia los rendimientos cognitivos se trata.

Como reflexiona Cinta Canterla, en su libro *Mala noche: el cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2009, el “argumento de la igualdad de las almas (o en su versión secularizada, de los espíritus o mentes) se encontrará muy pronto desfasado ante los avances de la teoría médica ilustrada, que buscaba en la configuración del cuerpo la explicación de las capacidades de todo ser humano, especialmente las intelectuales, y que actualizó y dio nuevos bríos a teorías sobre la diferencia sexual que habían mantenido su vigencia desde el mundo griego” (Canterla, 2009, 44). El trabajo de Canterla nos enseña cómo, dentro del paradigma de la Nueva Ciencia, la medicina del siglo XVIII se interesó especialmente por la relación entre la constitución corporal y las capacidades humanas. Con este enfoque, las argumentaciones misóginas que relacionaban el cuerpo de la mujer —en particular, su configuración sexual y su actividad

procreadora— con sus supuestas capacidades mentales inferiores se vieron especialmente revitalizadas. Eran argumentos viejos, pero se presentaban con la nueva pátina de los descubrimientos científicos en torno a la salud. El sexismo de esta nueva ciencia y medicina quedaba oculto bajo la profusión de datos, procedimientos y estudios que arrojaban conclusiones ciertamente novedosas en muchos aspectos, pero lastradas también por prejuicios establecidos y estables en todos aquellos aspectos en los que estaban implicadas las comparativas entre sexos. La influencia de la nueva medicina ilustrada, con su enfoque empiricista centrado en aspectos fisiológicos, dejó a un lado las teorías de la igualdad entre hombres y mujeres al estilo de Poullain de la Barre para reforzar de nuevo con sus hipótesis y objetivos las teorías de la diferencia sexual. Se recupera la creencia de que las diferencias corporales, dadas por naturaleza, tenían consecuencias definitivas en los comportamientos y capacidades, y que éstas no sólo no podían cambiarse, sino que debían preservarse. Esta es la interesante tesis de la profesora Canterla: la medicina de la época se convierte así en potente fuente de legitimación de la desigualdad entre los sexos. Los tratados médicos ilustrados insisten en considerar el útero como el órgano responsable de la decadencia corporal femenina así como en la inclinación de las mujeres a la ninfomanía y al “furor uterino”. Estas ideas serían aceptadas por los pensadores ilustrados para dar lustre, con toda la credibilidad y autoridad que les imprimía el sello médico, a sus propuestas de que las mujeres debían ser educadas en la modestia y el sometimiento a una tutela externa (la del padre, primero, y la del marido, después). Lo que a su vez retroalimenta los prejuicios de los galenos.⁴

La Ilustración es un momento crítico en la construcción de la relación entre cuerpo y razón “femeninos” pues pone en juego la cadena de asociaciones que resultará central para los desarrollos conceptuales posteriores que quiero destacar aquí. La defensa de la perniciosa influencia del útero sobre las capacidades racionales de las mujeres tuvo una consecuencia aún más escueta: el útero hace entrar a las mujeres en caos y crisis nerviosas. La irracionalidad, sensibilidad o emotividad, peculiares y extremas en las mujeres, su característico desvarío o extravío imaginativo, eran producto y se explicaban por la sola presencia en ellas del útero. Esto refuerza la relación entre útero y locura, la misma que contiene la etimología de “histeria” y que tanto juego ha dado en la historia de la medicina y la psicología. Vemos de nuevo cómo lo que tiene que ver con la sexualidad y función reproductiva es, en *el caso de las mujeres y sólo en su caso*, lo que explica la calidad de sus cualidades cognitivas y su estado o salud mental. Esta insistencia en que la mujer es un ser enfermizo crónico sometido a su función reproductora es paralela con el énfasis en que el cuerpo de la mujer es fuente de irracionalidad. La mujer, con su capacidad para quedarse embarazada y sufrir las dependencias orgánicas derivadas de ello, resulta rápidamente clasificada entre los cuerpos que no logran el autocontrol máximo, paradigma de racionalidad. Los procesos de embarazo y parto se asocian con la incapacidad para controlar el propio cuerpo y levantan así otro pilar para sostener su irracionalidad.⁵ En el espacio entre los polos de lo animal y lo humano que sustenta este paradigma, la mujer embarazada y de parto

⁴ El ejemplo paradigmático y más influyente de conexión ideológica entre constitución uterina, minusvalía racional y educación en la sumisión, es el capítulo quinto del libro de Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o De la Educación*, dedicado a la educación de Sofía, sobre el que no podemos profundizar aquí

⁵ De nada serviría apelar a que un cuerpo en trabajo de parto bien puede ser considerado un paradigma supremo de autocontrol. No tanto en el sentido en el que “autocontrol” se identifique con ser capaz de comportamiento modesto o contenido sino en el sentido en el que “autocontrol” se asocie con ser capaz de atravesar el dolor y realizar los pujos, por ejemplo. Pero esta reinterpretación de “autocontrol” estaba muy lejos de los planteamientos al uso.

encuentra su sitio cerca del primer polo y bien lejos del segundo.

Lo que estamos viendo es hasta qué punto la relación entre lo que hoy en día denominaríamos mujer, salud y cerebro venía teñida, en el siglo XVIII, por discursos de depreciación y discapacidad que trascendían los datos empíricos. Las teorías médicas promovieron y justificaron la consideración de las mujeres como seres próximos a la animalidad necesitados de tutela social. Los prejuicios patriarcales permearon la aproximación al embarazo, parto y lactancia hasta el punto de vincular estos estados y vivencias con el ámbito de la irracionalidad y los trastornos mentales. Para cumplir con mi objetivo de reflexionar sobre cómo la supervivencia del patriarcado ha estado ligada directamente a la pervivencia de cierta consideración de la mujer embarazada y de parto, me gustaría diseccionar aquí uno de los debates característicos de los comienzos de la obstetricia moderna. Así, en lo que sigue, vamos a analizar la discusión que en el siglo XVIII sostuvieron dos reputados ginecólogos a propósito de lo que Giacomo Casanova, el famoso aventurero italiano, dio en llamar la polémica del “útero pensante”.

Casanova y el debate del útero pensante

“*Lana caprina*”

El italiano Giacomo Casanova, 1725–1798, es conocido por su entretenidísima autobiografía, *Histoire de ma vie* (*Historia de mi vida*), una de las mejores fuentes de conocimiento de las costumbres y normas vigentes en la vida social europea durante el siglo XVIII. Su enciclopédica narración incorpora muchos planos de reflexión; recomiendo su lectura a quien quiera disfrutar de un vertiginoso relato, a un tiempo sincero y novelado. Casanova se hizo famoso por sus aventuras truculentas y sus relaciones con las mujeres, plenas en enredos, divertimento, escenas y quiebros. Hasta el punto que el personaje y su elegante puesta en escena ha llegado a ser sinónimo de “mujeriego” o “donjuán”.

Todos estos aspectos son conocidos y relatados una y otra vez en los estudios y referencias populares a Casanova. Menos conocida resulta, sin embargo, su defensa apasionada y lúcida de la igualdad de las mujeres y de su derecho a la educación. El mejor ejemplo de este Casanova, inserto por derecho propio en la mejor tradición feminista, lo ofrece una de sus primeras obras, aquella con la que se hizo conocido y obtuvo una inmediata y amplia repercusión.⁶ Publicada en 1772 con el título *Lana caprina*, el texto despliega argumentos contundentes contra las posturas circundantes que sostenían la inferioridad y sumisión de las mujeres. En 2000 Francia otorgó el Premio Nacional de Traducción a una edición que recogía el texto de ambos autores junto al resto de la polémica (Casanova, 1998). En 2014 se publicó una versión en español, espléndidamente preparada por Hermida editores, con el título *Lana caprina - Epístola de un licántropo*. Será esta edición en español (Casanova, 2014) la que utilizaré en este ensayo para aproximarme al debate obstétrico en el siglo XVIII y reflexionar luego sobre algunas de sus derivas contemporáneas.

Lana caprina toma el título de la cita de Horacio (*Epístolas* I, 18,15): “Alter rixatur de lana saepe caprina” (Siempre hay quien discute a propósito de la lana caprina); es decir, por tonterías. O, en una preciosa traducción antigua, que cita la edición española: “Armado de mil

⁶ Cuando Giacomo Casanova escribió la obra, ya estaba de vuelta de sus aventuras. Había sido encarcelado y expulsado de casi todas las ciudades en las que vivió, y comenzaba una nueva etapa, más sosegada. *Lana caprina* fue su primer éxito editorial: la primera tirada de 500 se agotó en quince días. Por su venta se embolsó 30 cequies de oro, una cantidad nada desdeñable para un escritor primerizo.

frívolas razones Otro por nada mueve una pendencia” (trad. J. de Burgos, Librería de D. José Cuesta, Madrid, 1844, según consta en la edición de Casanova, 2014). Preguntarse si las cabras tienen lana es, en definitiva, perder el tiempo discutiendo de manera improductiva sobre asuntos que no requieren tratamiento. (Lo que no quita que al atender a estas discusiones descubramos mucho sobre lo que las sostiene.) El título de la obra de Casanova nos orienta perfectamente sobre el sentido de su contenido: una sátira contra las diatribas de los médicos de la época y sus prejuicios sobre la supuesta falta de raciocinio que caracteriza a las mujeres.

Según cuenta la casanovista Marina Pino en el prólogo de la edición española, el escritor veneciano redactó su escrito en forma de carta tras una visita a la librería de Taruffi, en Bolonia, donde un monje bizco le había regalado dos folletos, escritos por los doctores de Anatomía, Petronio Zecchini y Germano Azzoguidi. Los dos médicos sostenían un debate sobre la naturaleza de la mujer y su útero: estaban de acuerdo en atribuir a la mujer una carencia de racionalidad, aunque divergían en los argumentos que justificaban esa conclusión. Dado que la polémica entre estos doctores es representativa del estado de la cuestión en la época, es importante entender los argumentos en lidia. En lo que sigue, presento y analizo las posiciones de estos doctores a propósito de la naturaleza del útero y sus consecuencias para la naturaleza femenina, y las comparo con la postura que respecto del debate adopta Casanova.

La tesis del útero pensante

Petronio Zecchini había escrito el folleto *De geniali della dialettica delle donne ridotta al suo vero principio* (*De la naturaleza de la dialéctica de las mujeres reducida a su verdadero principio*). Este profesor de la Universidad de Bolonia comenzaba su escrito rogando que se le perdonaran todas sus faltas a las mujeres, a modo de disculpa previa por sostener, como núcleo central de su ensayo, que las mujeres dependían en todo y para todo del útero y que este órgano las obligaba a actuar al margen de su voluntad o consentimiento. El útero es, en las mujeres, su “verdadero principio”, es decir, el origen de todo su comportamiento, incluido sus pensamientos o razonamientos. De ahí que Casanova se refiera a Zecchini, lúcida y jocosamente, como el autor del folleto del “útero pensante” o “parlante”.

No está de más agradecer a Casanova que identifique al autor de la *Dialéctica reducida* con el apelativo de “*Vir fugiens*” [El hombre que huye]. El sentido de esta chanza se debe a que Zecchini había grabado, en el frontispicio o dorso de la primera hoja de su publicación, la que queda frente a la portada, y bajo el dibujo de un medallón, el siguiente dicho latino: “*Vir fugiens & denuo pugnabit*” (El hombre que huye puede combatir de nuevo]. Le parece a Casanova que “el hombre que huye” es una buena descripción de quien divaga sin cuidarse de demostrar lo que dice. (Me parece a mí también, ahora que lo pienso, que la segunda parte del dicho escogido por el galeno autor de la *Dialéctica “reducida”* es también significativa para nuestro tema: las denostaciones no demostradas son la estrategia dialéctica recurrente mediante la que los apologetas del sexismo escapan grácilmente para volver, eventualmente indemnes, a la carga.)

Según nos transcribe Casanova, Zecchini termina su libro diciendo: “O bien la mujer no piensa, o si piensa, piensa de una manera singular, y del todo suya” (Casanova, 39). El autor de la *Dialéctica de las mujeres* defiende, en definitiva, que el útero gobierna la razón femenina. En el análisis de su discurso que yo hago, su postura presenta también algunos matices interesantes. Zecchini admite que las mujeres piensan en realidad *con* la razón, pero insiste en que lo hacen *desde* el útero. Se deduce de su matización que, aunque las mujeres

utilicen en sus razonamientos *también* a la razón, el órgano responsable de sus razonamientos no es en último término su razón, sino su útero. Queda claro así que la razón es, en las mujeres, un mero medio o instrumento, y que su útero es el verdadero motor o agente causal que inicia, gobierna y explica el proceso racional (además de todos los demás comportamientos). Sin faltar a la precisión, aunque sea de manera anacrónica, se me ocurren las siguientes metáforas para ilustrar la tesis de Zecchini: el útero como origen, cuartel general, sede, centro de operaciones, campo de fuerzas o centro de influencia de toda la conducta femenina, incluidos sus comportamientos inteligentes. En las palabras de Zecchini que nos transmite Casanova: “He llamado pensador a vuestro útero, no porque le atribuya la facultad de pensar, sino porque de vuestro pensar él es el patrón absoluto, y si no es pensador porque él piense, lo es porque hace que penséis a su modo” (Casanova, 49).

Esta singular combinación, según la cual la mujer piensa con la razón pero desde el útero, permitía a sus defensores desprender la siguiente conclusión: las mujeres piensan, sí, pero piensan de una forma ciertamente peculiar. Evidentemente, y dadas las características del útero --por resumir, un órgano no especialmente diseñado para razonar--, no cabía esperar de su uso para ciertos fines un resultado espectacular. Se podía explicar así, de manera pretendidamente consistente, por qué la capacidad de pensamiento de las mujeres era deficitaria: dado que el órgano que utilizan para razonar no es el adecuado, su resultado no puede llegar a ser completamente normal, propio o correcto. La contestación a la pregunta de si la mujer piensa, es pues: sí, piensa, pero no bien. Al fin y al cabo, pensar con el vientre no es exactamente *pensar*.

Lo cierto es que un análisis con perspectiva de género muestra que el argumento de este tipo de discurso funciona, en realidad, en sentido inverso al que se nos pretende hacer creer. Puesto como primer supuesto (pues eso es en realidad la conclusión: un mero *supuesto*) que la calidad del tipo de razonamiento que emprenden las mujeres es deficitaria, se busca luego una causa que lo explique. Dicha causa se encuentra en un segundo supuesto, a saber, que las mujeres piensan con un órgano no adecuado. Dadas estas premisas, sólo queda ya asignar como órgano de pensamiento a las mujeres el único que las distingue de los hombres, a saber, sus úteros. Se completa, de esta forma, un razonamiento que no es ya sólo *ad hominem* sino, dicho en sentido plenamente estricto, “*ad feminam*”.

Nos queda por exponer todavía la consecuencia más grave de la postura de Zecchini. Al defender que el útero gobierna el comportamiento femenino, este profesor de Anatomía concluía que la mujer no es responsable de sus actos, buenos o malos, ni de sus logros o de sus fallos. En lo referido a sus acciones, la mujer depende por completo de las fluctuaciones uterinas; es pues incapaz de acción libre y racional. En este punto vemos cómo la nueva ciencia y los avances médicos contribuyeron a dar nuevo impulso a la justificación de la inferioridad y minoría de edad de las mujeres, tanto en lo referido a sus capacidades epistémicas como en lo relativo a sus consecuencias morales y políticas: como la mujer no tiene criterio propio ni es responsable de lo que hace, debe de estar bajo la tutela del varón (padre o marido).

La consecuencia más directa de esta concepción deficitaria de las mujeres consistió en impedir su acceso a la ciudadanía y prohibirles el ejercicio del derecho al voto. Las mujeres no pueden votar, se argumenta, porque no pueden despegarse de sus propias alteraciones fisiológicas para pensar en términos de la colectividad y el bien común.⁷ Las mujeres no

⁷ No se nos escapa que era precisamente al revés: para impedir que las mujeres tuvieran derechos había que buscar un argumento que se encontraba en su supuesta deficiencia racional producto de su configuración

tienen capacidad racional para elegir lo bueno, a nivel moral o político, al margen de sí mismas. Todo lo que ellas piensan o deciden tiene su origen y su fin en su particularidad orgánica y en el estado (fluctuante) en el que se encuentren a cada momento. A un ser cambiante y sin criterio no hay por qué dejarle opinar sobre las cuestiones importantes de la vida social y política en común. En el caso de los varones, en cambio, no se establece ningún tipo de argumento paralelo: no se supone ni se concibe que los varones puedan estar determinados por sus condicionantes corporales a la hora de pensar, decidir o actuar. En ellos, la razón se desprende de las cambiantes peculiaridades individuales, y es capaz de autonomía. De ahí que puedan, y deban, participar en la discusión pública sobre el bien común que se concreta en el derecho al voto.

Este contraste entre las capacidades femeninas y masculinas del uso de la razón lo exponen prolija y expresamente pensadores ilustrados de la talla e influencia de Rousseau y Kant. Todo esto es suficientemente conocido en los estudios feministas de la historia de la filosofía y sobre ello no es necesario abundar aquí.⁸ Mi interés en este escrito es otro: perseguir la traducción de esos mismos argumentos en los textos médicos de la época y comprobar hasta qué punto la justificación médica vino a reforzar las declaraciones filosóficas con la credibilidad y autoridad que otorgaba la nueva ciencia.

Volvamos entonces al debate entre doctores que venía exponiendo.

La tesis de la fuerza vital o del animal útero

El segundo doctor en Anatomía, Germano Azzoguidi, había publicado el librito *Lettres de Madame Cunégonde de B (Bologne) écrits à Madame Paquette de Ferrara (Cartas de Madame Cunegunda de Bolonia a Madame Paquette de Ferrara)*, como respuesta crítica a su oponente. En su texto Azzoguidi señala que el cuerpo de la mujer contiene un “animal”: su propio útero. Para entender la descripción del útero como un animal, conviene recordar que identificar todo lo relacionado con la sexualidad y la capacidad de procreación, en las mujeres, con la animalidad era una tesis extendida en el siglo XVIII, que venía de antiguo y seguirá vigente en el siglo posterior. No por ello deja de sorprendernos el paso adelante en esta dirección que da el doctor Azzoguidi, al postular no sólo que cierto órgano sexual de la mujer *se comporte* de forma animal, sino que ese órgano *es*, directamente, un animal. Sin comentar nada en este sentido, y posiblemente por las connotaciones entre animalidad, fuerza y vitalidad, Casanova se refiere a la posición de Azzoguidi en su escrito como a la tesis de la “fuerza vital”.

A pesar de la desafortunada asociación del útero con un animal, lo cierto es que Azzoguidi sostiene que el útero no tiene ningún poder sobre el razonamiento femenino. Lo más relevante de su posición está en el argumento con el que apoya su posición: el útero no puede ser causa de los pensamientos de las mujeres *porque* no existe conexión anatómica entre ambos “vasos”. En efecto, la anatomía de la época no había podido encontrar ninguna conexión orgánica entre útero y cerebro y se consideraba ya lo bastante sofisticada como para invalidar una supuesta relación causal entre ambos. Los hechos se mostraban tozudos y la acción a distancia debía descartarse. Con una lógica científica impecable, Azzoguidi critica a Zechini que es imposible que las mujeres piensen con el cerebro desde el útero si no existe conexión anatómica entre los órganos.

orgánica.

⁸ Lo he analizado con más detalle en (Villarme, 2005) y (Villarme, 2004).

Resulta significativo subrayar que, aun cuando Azzoguidi rechaza el origen uterino del pensamiento, lo hace *sólo* porque no había podido encontrar vasos comunicantes entre los órganos. En efecto, Azzoguidi se opone a Zecchini, no porque no tenga ningún sentido pensar que las mujeres, a diferencia de los varones, piensan con, o desde, sus órganos sexuales, sino simplemente porque no se había encontrado enlace orgánico alguno que justificara la acción causal. Lo que llama la atención es que Azzoguidi no se cuestione en ningún momento lo absurdo de postular tal conexión o, en cualquier caso, de postularla sólo en el caso de las mujeres. Casi parece que no le terminaría de resultar extraño que, llegado el momento y con una anatomía más desarrollada, se pudiera encontrar la relación anatómica. Y que es sólo debido a que todavía no se ha encontrado, que no podemos concluir la relación. De nuevo, la cuestión no es (sólo) si o no hay relación entre los órganos sexuales y los cerebrales, sino por qué se discute si la hay en el caso de un sexo, pero no en el del otro.

Azzoguidi despliega también un último argumento contra su colega Zecchini: le reprocha que diga que la mujer piensa con el útero porque, afirma, esta tesis es una contradicción conceptual. El útero no piensa; lo único que piensa es el cerebro. Si la mujer piensa, ha de hacerlo con el órgano destinado por la naturaleza a ello, es decir, con el cerebro. Dado que lo único que puede pensar es el cerebro, si la mujer piensa, ha de hacerlo, en cualquier caso, *también* con el cerebro. Ya vimos que en realidad Zecchini estaba de acuerdo: pensar con el útero no es exactamente pensar, es pensar sólo por aproximación. En realidad, lo que ocurre es que la mujer no piensa bien, que es tanto como decir que no piensa.

Vemos entonces que la pregunta que está todo el rato en el aire es la misma que daba lugar al debate: si la mujer piensa o no piensa. El debate que con gran despliegue dialéctico se estaba sosteniendo era dilucidar si o no las mujeres piensan y, en caso de respuesta afirmativa, decidir qué órgano utiliza para pensar. Pues sólo en caso de que se concluya, admita o decida que sí piensa, tiene sentido la tarea de investigar con qué órgano piensa. En resumen, el debate entre estos dos doctores de Anatomía por la Universidad de Bolonia reproduce los prejuicios de salida y de llegada de la misoginia del momento: Zecchini defiende que el útero gobierna el comportamiento femenino y que, por lo tanto, la mujer es incapaz de acción libre y racional; Azzoguidi critica la tesis de que el útero regule la razón pero su postura no termina de desprenderse de la corporalización o naturalización de la concepción femenina, al atender exclusivamente a la cuestión de la existencia o no de conexión física entre órganos.

Como he indicado anteriormente, este tipo de controversia es deudora directa de las discusiones perennes sobre si la mujer tiene o no alma. El debate médico que hemos expuesto es representativo de la trasposición, al nuevo terreno científico de la medicina que se construye en el siglo XVIII, de premisas sexistas centrales a los discursos y prácticas patriarcales que venían existiendo y siendo influyentes desde antiguo.

La fuerza de la educación vs. la influencia uterina

Como bien resume Marina Pino en el prólogo a *Lana caprina*, “ya tenemos la teoría del útero que piensa por las mujeres y la teoría de que el útero femenino es un animal que no puede pensar por ellas por no tener un canal propicio para hacerlo. Aunque tal vez si lo tuviera...” (Casanova, 16). En este contexto, ¿qué es lo que aporta Giacomo Casanova al debate? ¿Qué es lo que persigue al reproducir y comentar la controversia entre doctores? La respuesta a ambas cuestiones es nítida: Casanova se burla por entero de este tipo de discusiones; de ahí el título de su obra, “*lana caprina*”. Debatir si las mujeres piensan o no con el útero le parece estúpido. Lo que no quita para que considere importante, y divertido,

desmontar las bases de la polémica. Su inteligente burla de las posiciones nos pone en la pista del otro camino conceptual que transitó el siglo XVIII en relación con la igualdad de derechos: teorizar e intentar llevar a la práctica la universalización de las potencialidades humanas, más allá de las distinciones entre sexos, razas, condiciones sociales o de salud. Lo que vamos a ver es la apasionada y lúcida contribución de Giacomo Casanova a un capítulo central de esta universalización: la igualdad de derechos entre mujeres y varones.

Casanova analiza todo el debate, premisas y conclusiones incluidas, para centrarse especialmente en el primero de los contendientes, el que considera a las mujeres “úteros parlantes”, por ser el que impulsa la discusión. El seductor aventurero localiza con facilidad los absurdos e injustificados prejuicios sexistas en que se basan las ideas de los médicos cuando pretenden establecer diferencias intelectuales y de carácter entre los sexos a partir de diferencias anatómicas. Nuestro italiano ridiculiza el debate con argumentos en cierto modo parecidos a los que he expuesto en los párrafos anteriores, y desde luego sabrosos, como cuando dice: “La mujer tiene un útero y el hombre tiene el esperma, y esta es toda la diferencia; pero si pensar es propio del alma y no del cuerpo, ¿por qué va a buscar este señor médico el útero en las mujeres más que el esperma en el hombre?” (Casanova, 52).

Casanova se adelanta incluso a una posible réplica que dijera que, si bien “pensar es una propiedad del alma, el alma depende del cuerpo en una grandísima cantidad de impresiones y afectos, por lo que no será imposible que el útero dé esa cantidad a las mujeres y que las conformen como almas pensantes de modo diferente a las que habitan cuerpos masculinos” (Casanova, 52). Para contestar esta posible objeción, Casanova imagina una mujer que dijera:

Sostengo, adoptando la misma doctrina que el adversario que, si es verdad que por esta razón mi útero provoque alteraciones en mi facultad de pensar, de tal modo que me constituya en pensadora diferente del hombre, resultará que el esperma tendrá tal fuerza en el hombre que lo obligará a pensar conducido por las afecciones espermáticas, y de un modo totalmente único y distinto de la mujer. Ahora si le damos forma a esta conclusión, terminaremos estableciendo que la mujer piensa como una mujer y que el hombre piensa como un hombre. *Pierre danse mieux que Jean, Jean danse mieux que Pierre, ils dansent bien tous deux.* [Pierre baila mejor que Jean, Jean baila mejor que Pierre, bailan bien los dos]. Pero si examinamos el hecho sin querer agudizar el ingenio para establecer teorías, encontraremos que el hombre y la mujer piensan del mismo modo. Y lo que el infamador de úteros denomina diversidad dialéctica, no es otra cosa que alguna diferencia en las inclinaciones, en los deseos, en las pasiones; y estos no cambian de ninguna manera el modo de pensar, por lo que toda su doctrina sobre el útero es una teoría física vergonzosa que queda reducida a una desagradabilísima conclusión (Casanova, 52-53).

Me parece importante señalar que el hecho de que sea una mujer la interlocutora que contra-argumenta con sólida lógica una réplica como la anterior —es decir, que sea ella quien se apropia de la lógica del “infamador de úteros” para darle justamente la vuelta—indica, incidentalmente, hasta qué punto la mujer utiliza (y puede utilizar) la misma lógica que su interlocutora. Poner en boca de una mujer las anteriores palabras es otro recurso estilístico mediante el que Casanova defiende que la mujer piensa (y puede pensar) de la *misma* manera que un varón.

En cuanto a la tesis del animal-útero del anatomista Azzoguidi, Casanova lidia con ella, por ejemplo, en el siguiente párrafo satírico, que reproduzco completo:

Extraordinariamente dura habría sido la condición de las mujeres, si además de todas las incomodidades que soportan a causa de nuestro despotismo y de la debilidad de su sexo y de los

deberes que han acordado y estipulado con la naturaleza y con las familias en cuenta entran en la sociedad civil, encima el Creador les hubiese dado un animal interno llamado útero, el cual, no contento con tener una cantidad de caprichos de orden material, quisiera además empadronarse de su cabeza, y dentro de su cabeza de ese punto de fuerza central donde reside el alma y desde el cual transmite a todas las sensaciones vitales en todas las partes del cuerpo los efectos de sus pensamientos. Las mujeres presas de este útero tirano no tendrían posibilidad de merecer ni desmerecer, estarían privadas de todo carácter de la sociedad humana, dignas de desprecio, e incapaces de cualquier acción razonada, ya que no se les podría confiar nada sin haber examinado antes el estado de esa víscera suya, excesivamente singular. Si eso fuera así, convendría decir que ellas no son de verdad de la especie del hombre, sino una imperfecta producción de la naturaleza que no les habría dado a ellas en patrimonio más que la apariencia del raciocinio y nada más (Casanova, 69-70).

Obviamente, estar presas de un útero tirano fuera una situación extraordinariamente dura o injusta para las mujeres no invalidaría que pueda ser la situación real. Lejos de caer en ese tipo de error lógico, la fuerza de esta llamada a la sensatez de Casanova reside en su apelación a la necesidad de reconocer que, quien sostenga que un animal interno se apodera del cuerpo y la mente de las mujeres, ha de estar dispuesto a privar a las mujeres no sólo de capacidad de acción voluntaria y razonada sino también, de pertenencia a la misma especie que el hombre. Habría de estar dispuesto a sostener (esto es, a probar), pues, que las mujeres son una producción fallida de la naturaleza (y del Creador) en la medida en la que, en ellas, la apariencia de raciocinio y humanidad sería sólo eso, *apariencia*. Y eso, le parece a Casanova, no pueden pretender haberlo *probado* dos simples galenos. Como se puede apreciar, el desenmascaramiento de los prejuicios sexistas que anidan tras el velo cientificista es el golpe de efecto dramático con el que Casanova impugna las ganas de discutir sobre la “lana caprina”; si las mujeres tienen o no un animal por víscera es tan necio como divagar sobre si las cabras tienen o no lana. (Dicho sea entre paréntesis, que sea estúpido no quita que se haya hecho ni que el hacerlo haya tenido repercusiones. A las cabras no les afectan las discusiones sobre necesidades; a las mujeres sí nos ha afectado, y mucho, lo que sobre nosotras se ha “debatido”.)

A mi juicio, más interesante aún que su divertida crítica es la explicación que aporta Casanova de las causas que conducen a la situación actual. Casanova sostiene que la mujer y el hombre están ambos condicionados por la educación y el papel social, y que éstos son el verdadero origen de su comportamiento: “El hombre se acostumbra desde niño a enfrentarse y atacar para defenderse de quien quiera oprimirlo, y con sangre fría va a la guerra a derramar sangre, y desafía en duelo a un competidor al que mata o que lo mata sin cólera. La mujer ... no sabe qué es ir a la guerra, y sus duelos son combates de palabras; está educada así, y por la fuerza de la educación está reducida a admirar la valentía del hombre sin poder concebirla ni imitarla” (Casanova, 54-55).

El problema de la diferencia de raciocinios entre varones y mujeres no radica en la constitución sino en el contexto. En sus palabras: “La educación y la condición de la mujer son los dos motivos que la hacen diferente de nosotros en su organismo; y nuestra educación y condición son los dos motivos que nos hacen diferentes en nuestra lógica. El hombre tiene todo en su poder y la mujer sólo posee lo que le ha donado el hombre” (Casanova, 54). Los pensamientos de las mujeres son el resultado de lo que han aprendido, no el efecto de la influencia uterina: “La mujer no estudia teología, ni el alma, ni la otra vida, ni la posibilidad de la existencia de la espiritualidad pura, sólo hace lo que le dijeron los buenos pedagogos. El hombre, con el estudio, agudiza el ingenio y alcanza a

comprender todos los misteriosos dogmas, al mismo tiempo que establece el motivo por el cual no puede ilusionarse al afirmar que ha llegado a comprenderlos” (Casanova, 56). Su conclusión es firme: las mujeres piensan con la cabeza, igual que los hombres, pero no tienen más raciocinio que el que han podido desarrollar.

A Casanova no se le escapa que si la mujer está determinada por algo no es por su útero sino, sobre todo, por la educación que recibe y por su distinta condición social. Como resume con firmeza al final de su escrito: una mujer “educada bajo unas condiciones, piensa de una manera y bajo otras condiciones diferentes pensaría de otra forma” (Casanova, 64). Esta tesis entronca con la tesis de Poullain de la Barre que vimos al comienzo de este ensayo, según el cual no es que la mente funcione de manera diferente según su sexo, sino que la mujer no desarrolla las mismas capacidades racionales que el varón porque no es educada en igualdad de condiciones que él. A esta misma conclusión llega también el italiano al desacreditar con ironía los pensamientos retrógrados de esos anatomistas que, en pleno Siglo de las Luces, continuaban reproduciendo los prejuicios discriminatorios que la sociedad de la época tenía de las mujeres.⁹

Giacomo Casanova está por derecho propio, me parece a mí, entre los pocos autores ilustrados (Mary Wollstonecraft, Theodor von Hippel, Choderlos de Laclos, Condorcet y Olympe de Gouges ofrecen otros testimonios) que vieron el atraso de la mujer como un problema social cuya causa es la falta de educación. En sus textos y vidas encontramos los orígenes del feminismo teórico. Casanova deja claro en su escrito que era partidario de las ideas más igualitarias, también propias de su tiempo. Entre tanto, y por el contrario, la mayoría de sus contemporáneos (Rousseau y Kant, paradigmáticamente) seguía confundiendo efectos con causas y atribuyendo deficiencias intelectuales, incluso patologías mentales, a una pretendida condición natural. La falacia naturalista les impide reconocer el origen social del problema al igual que les permite legitimar su ceguera.

Merece la pena leer *Lana Caprina*, tarea en la que, tal y como Casanova mismo nos indica, no emplearemos más que “una tarde”. Su librito, redactado con una lógica vibrante, un sano sentido común y un entretenido buen humor, transmite a quienes lo leen hoy, la diversión, el ingenio y el sarcasmo con el que todavía hemos de burlarnos de quienes se creen superiores a nosotras. Tampoco está de más apuntar, para recordarlo, el apelativo directo con el que se refería a ellos Casanova: los “antiuterinos”.

Las “cuestiones uterinas” en la obstetricia contemporánea

Llegamos al final del análisis conceptual que he desarrollado en este ensayo a propósito de una de las corrientes influyentes de nuestra historia de las ideas. “Bien, bueno,” —se preguntará la lectora o lector— “pero, ¿qué tiene todo esto que ver con la obstetricia contemporánea? Los modernos, ya se sabe, ¡decían *unas* cosas...! Todo esto forma parte de la historia del pensamiento y la medicina pero carece de relevancia en nuestro presente. ¿O no?” Eso es precisamente lo que tenemos que valorar: si, o no, ciertas asociaciones siguen influyendo en los esquemas conceptuales que hoy en día empleamos.

⁹ A la postura general que he defendido en este ensayo se le podría contra-argumentar que el uso de muchas expresiones por los médicos del XVIII es siempre metafórico. Desde esa posición se concluiría, por ejemplo, que no se debe leer la metáfora del útero como animal de manera literal. Por mi parte recordaría que las metáforas que se utilizan para las mujeres son muy distintas que las que se usan para los varones. Y que en el caso de los hombres, los médicos no se dedican a buscar metáforas para describir su (falta de) racionalidad ni el origen de la misma.

Deberíamos tomar en serio la historia de las ideas que nos precede. La consideración de las mujeres como seres enfermizos a nivel fisiológico y mental fue el hecho previo que permitió caracterizar luego el funcionamiento del útero de forma precisamente contradictoria al funcionamiento racional. Recordar este hecho y sus consecuencias nos ayudaría a detectar restos ideológicos, conceptualmente activos, en algunos discursos y prácticas obstétricas.

Las recientes denuncias por violencia obstétrica y el debate que han generado ponen sobre la mesa las cifras de la frecuencia excesiva con que las prácticas obstétricas se saltan parámetros básicos de las leyes, estrategias de atención o protocolos sanitarios, tal y como vienen denunciando instituciones sanitarias internacionales y nacionales, recogidas en (Recio, 2015; Fernández Guillén, 2015; Bellón, 2015). En este sentido, me gustaría pensar que la reconstrucción histórica que he desarrollado en este trabajo sobre los antecedentes de la obstetricia arroja cierta luz sobre nuestra aproximación actual a las “cuestiones uterinas”. La tesis del choque entre naturaleza y cultura, respaldada por la medicina y filosofía de la modernidad, sostenía que la condición femenina era deficitaria, débil y enfermiza porque estaba controlada por su función reproductiva. Conviene reflexionar despacio sobre si esta idea —la de que la mujer es un ser enfermizo e irracional en manos de su función reproductora— sigue vigente en parte de la obstetricia actual; investigar si es una de las razones por las que la mujer embarazada y de parto es considerada, y tratada, como *paciente*, más que como usuaria, en nuestros sistemas de salud. O si explica, al menos en parte, por qué el embarazo y el parto siguen siendo abordados, a nivel conceptual y práctico, como *enfermedades*, cuando son en realidad estados fisiológicos, no patológicos.¹⁰ O si tiene que ver con la extendida costumbre, a decir de tantos testimonios disponibles, de tratar a la mujer embarazada y de parto como si de un simple *contenedor* se tratara.¹¹

Para quien conoce la historia de las mujeres y las teorías feministas que la iluminan, hay demasiadas asociaciones implícitamente activas en los discursos y prácticas obstétricos que se escuchan y viven hoy en día. Detectar estos encadenamientos nos evitaría continuar cometiendo, todavía hoy, ciertos errores lógicos que a su vez ponen en marcha prácticas obstétricas en absoluto justificables desde una medicina basada en la evidencia (por no hablar de su imposible justificación desde el nuevo paradigma de una medicina personalizada o centrada en el paciente). El desarrollo de estas cuestiones contemporáneas se publicará en una versión ampliada de este texto en (Villarme, en prensa).

Referencias bibliográficas

- Amorós, Celia (2014), *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos.
- Bellón, Silvia (2015), “La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica”, en S. Villarme y E. Massó (eds) *Dilemata*, “Cuando los sujetos se embarazan: Filosofía y maternidades”, 7, 18.
- Canterla, Cinta (2009), *Mala noche: el cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.

¹⁰ De hecho, sólo recientemente se logró que el *permiso de maternidad* fuera un “permiso” y no una “baja” laboral, con lo que ello implica a nivel simbólico y laboral.

¹¹ Lo que viene al caso también respecto a las invasivas defensas simplistas de las maternidades subrogadas o vientres de alquiler.

Casanova, Giacomo (2014), *Lana Caprina – Epístola de un licántropo*, traducción de M. Pepa Palomero y prólogo de M. Pino, Madrid, Hermida editores.

Casanova, Giacomo (1998), *Lana Caprina, Une controverse médicale sur l’uterus pensant à l’Université de Bologne en 1771-1772*, edición de P. Mengal, París, Honoré Champion.

Fernández Guillén, Francisca (2015), “¿Qué es la violencia obstétrica? Algunos aspectos sociales, éticos y jurídicos”, en S. VillarMEA y E. Massó (eds).

Recio, Adela (2015), “La atención al parto en España: Cifras para reflexionar sobre un problema”, en S. VillarMEA y E. Massó (eds).

VillarMEA, Stella (2015), “Normatividad y praxis en el uso emancipatorio del lenguaje: Aproximación desde la certeza en Wittgenstein”, en D. Pérez Chico y J. V. Mayoral (eds.) *Wittgenstein y Sobre la Certeza: Nuevas perspectivas*, México, Plaza y Valdés.

VillarMEA, Stella y Guilló, Nuria (2015), “Epistemología en situación”, en L. M. Branciforte (ed.) *La guillotina del poder*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 223-241.

VillarMEA, Stella y Massó, Ester (eds.) (2015), "Cuando los sujetos se embarazan: Filosofía y maternidades", número monográfico de *Dilemata*, 7, 18.

VillarMEA, Stella; Olza, Ibone; Recio, Adela (2015) “El Parto es Nuestro: El impacto de una asociación de usuarias en la reforma del sistema obstétrico de España”, en S. VillarMEA y E. Massó (eds).

VillarMEA, Stella y Fernández Guillén, Francisca (2012), “Sujetos de pleno derecho. El nacimiento como tema filosófico”, en E. Pérez Sedeño y R. Ibáñez Martín (eds.) *Cuerpos y diferencias*, México, Plaza y Valdés, pp. 103-127.

VillarMEA, Stella (en prensa), *Razón y útero: el debate ilustrado y la obstetricia contemporánea*, en C. Valiente (ed.), *Mujer, salud y cerebro*, Madrid, Síntesis.

VillarMEA, Stella (2012), “Innovación conceptual y activismo: A propósito del parto y del nacimiento normal”, *Revista Ob Stare*, “Parto y nacimiento normal”, 20, pp. 11-17.

VillarMEA, Stella (2009), "Rethinking the origin: birth and human value", en J. Yan y D. Schrader (eds.) *Creating a Global Dialogue on Value Inquiry*. Nueva York, Edwin Mellen Press, pp. 311-329.

VillarMEA, Stella (2005), "Good, Freedom, and Happiness: Kantian Approach to Autonomy and Cooperation", en E. de Sotelo (ed.) *New Women of Spain: Studies of Feminist Thought*, Münster, Lit, pp. 244-256.

VillarMEA, Stella (2004), "En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de género", *Éndoxa, Series Filosóficas*, 18, pp. 321-336.

VillarMEA, Stella y González Castán, Óscar (2003), *Las direcciones de la mirada moral*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 1-234.

