

**CUERPO, MUJER, CONCEPCION:  
SUPERPOSICIONES Y CONTRAPOSICIONES  
ENTRE EL CUERPO FÍSICO Y EL CUERPO CULTURAL**

**Susana Rostagnol<sup>1</sup>**

Quiero comenzar llamando la atención sobre el título de esta propuesta: Cuerpo, mujer, concepción. Mujer aparece ligada a la concepción. No es casual, nuestra cultura le asigna el espacio de la maternidad. Muchas veces hemos oído frases como:

*“una mujer es mujer cuando es madre”, “ser madre está en la naturaleza de la mujer”*

¿Es natural ser madre? Hace algunos años Elizabeth Badinter (1981) cuestionó la existencia del instinto maternal. Antes que ella, Gathorne-Hardy (1972) había propuesto que la maternidad como tal es una construcción cultural ejemplificando con familias de la aristocracia victoriana donde las *nannies* tenían a su cargo la crianza de los niños, quienes veían a sus madres sólo en días especiales. Más cercano a nuestra cultura, las amas de leche, tan comunes en la Colonia, tenían la responsabilidad de amamantar a los niños.

La referencia al amamantamiento nos vincula directamente al cuerpo. El cuerpo de una mujer que se transforma durante su embarazo, al parir, al amamantar, ¿qué tan natural es el cuerpo? ¿qué tan cultural?

**Cuerpo: fenómeno histórico y cultural / fenómeno biológico y material**

Parto de una mirada antropológica, por consiguiente la cultura ocupa un lugar central en mi análisis. Una posible aproximación a cultura es pensarla como un código que rige acciones, percepciones y estructuras de pensamiento colectivas de un determinado grupo. Provee sentidos, crea significados. Algunos grupos amazónicos utilizan el mismo término para designar lo que para nosotros es verde y azul. Eso no

---

<sup>1</sup> Antropóloga, Departamento de Antropología Social, Grupo Multidisciplinario de Estudios de Género (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación), Cátedra de Antropología Cultural (Licenciatura de Ciencias de la Comunicación), Universidad de la República.

significa que no puedan distinguir el verde del azul, significa que para ellos tal distinción carece de valor cultural. A raíz de su estudio con los Hagen de Papua-Nueva Guinea, Marilyn Strathern (1980) concluye que el significado de naturaleza, así como la distinción entre ésta y cultura no es universal. Sin embargo, en la cultura occidental la distinción está tan arraigada que ni siquiera tenemos conciencia que se trata de una distinción construida. A partir de la aceptación incuestionada de dicho eje de ordenamiento, nada parece más natural que el cuerpo y las sensaciones corporales. No obstante, la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo físico está tamizada por las categorías culturales que pautan nuestra percepción y que marcan la idea que del mismo ha elaborado la cultura; de modo que ésta se inscribe en el cuerpo determinando el valor simbólico de sus diferentes partes, de su apariencia, de sus límites y de su uso, con las correspondientes modificaciones.

El pensamiento que sobre el cuerpo ha desarrollado la medicina, disciplina que trata con elementos físicos y materiales, muestra –sin haberlo pretendido– el carácter cultural del mismo. Esto aparece con nitidez en las referencias a los aspectos sexuales<sup>2</sup> donde la idea prevaleciente de mujer y de hombre definen las interpretaciones de los elementos físicos. En 1559 Renaldus Colombo descubre el “amor Veneris dulcedo appellatur”, el clítoris femenino. El descubrimiento, dirigido con una descripción a los medios científicos, no modificaba la percepción sobre la inferioridad de la mujer que desde hacía cientos de años existía. El clítoris no pasaba de ser un pene miniaturizado, capaz sólo de una corta eyaculación. Su existencia respaldaba la tesis –popular entre médicos– que las mujeres tenían los mismos genitales que los hombres sólo que en el interior del cuerpo (Del Priore, 1999). Incluso en el siglo XVII la medicina planteaba la existencia de un solo sexo. Los mismos datos que hoy interpretamos como siendo de una bipolaridad originaria, eran vistos como una subespecialización funcional de una causalidad última: la perfección de la forma masculina (Freire Costa, 1998). Con referencia a los médicos portugueses del siglo XVIII, Del Priore (1999) señala que “herederos de la tradición medieval, tales doctores insistían en subrayar la función reproductiva de la madre, excluyendo lo que no tuviese finalidad procreativa. La función

---

<sup>2</sup> En un trabajo previo tratamos profundamente este tema, Rostagnol (2001a)

del “amor Veneris dulce appellatur” no era siquiera invocada. No les interesaba, ni remotamente, si la mujer tenía placer o no”<sup>3</sup>.

En otro orden, estudios, especialmente los de Foucault contenidos en Vigilar y castigar muestran como la idea del cuerpo-carne dio paso a la idea del cuerpo-mente. Shilling señala que “este cambio en el tópico de los discursos de cuerpo-carne a cuerpo-mente va acompañado de un cambio de objetivo del discurso, en la medida en que los gobiernos despliegan una creciente preocupación con el poder sobre la vida y bienestar de la gente, en lugar de con su muerte” (Shilling 1993: 76)<sup>4</sup>. Esto se relaciona con la preocupación por la fertilidad de la población, la salud, la enfermedad. Cambia el alcance del discurso, pasa de preocuparse por el control de cuerpos de individuos relativamente anónimos por regular la población como un todo. Por otras causas, el control de la sexualidad femenina continúa ocupando un lugar central para el mantenimiento del poder instituido. Una vez terminada la caza de brujas, la sexualidad se normatiza y las mujeres se vuelven frías, pues el orgasmo es cosa del Diablo y, por lo tanto, pasible de castigo. Se reducen exclusivamente al ámbito doméstico (Barboza, 1998). El capitalismo precisa de cuerpos ‘domesticados’ para implantar el nuevo sistema productivo y reproductivo.

La discusión sobre los aspectos culturales del cuerpo alude al cuerpo como construcción, no resuelve el tema del cuerpo como agente.

### **Cuerpo y corporalidad**

El cuerpo construido puede ser el reflejo de un orden social (M. Douglas, 1978), o el resultado del discurso (M. Foucault). En ambos casos persiste la idea del cuerpo como un elemento pasivo, donde la sociedad inscribe sus valores. B. Turner dirige su crítica especialmente a la producción foucaultiana, señalando que “la inmediatez de la experiencia sensorial personal de corporalidad que se produce en la noción de mi cuerpo recibe escasa atención. Mi autoridad, posesión y ocupación de un cuerpo personalizado a través de la experiencia sensorial está minimizada en favor de un énfasis en los controles regulatorios que se ejercen desde el exterior” (Turner, 1984:245)<sup>5</sup>. Por su parte, Shilling (1993:81) le critica al pensador francés que desplaza el esencialismo

---

<sup>3</sup> Traducción de la autora

<sup>4</sup> Traducción de la autora.

<sup>5</sup> Traducción de la autora. Subrayado del autor.

natural por el esencialismo discursivo. El cuerpo está presente como un tema de discusión, pero ausente como un sujeto de análisis.

Pasar a hablar de corporalidad (*embodiment*) implica considerar el cuerpo como generador de cultura, el cuerpo como campo de percepción y práctica. T. Csordas (1994) hace un interesante rescate del pensamiento de Merleau-Ponty para elaborar su conceptualización de corporalidad apelando a la noción de estar-en-el-mundo. Plantea que los estudios sobre la cultura en la medida en que ésta es entendida como un estar-en-el-mundo-corporizado requiere de una fenomenología cultural que sintetice la experiencia de la corporalidad con la multiplicidad de significados culturales.

La aparición del *individuo* como medular de la estructura ideológica de la cultura occidental –recordemos que individuo no es una noción universal- tiene como su condición de posibilidad un particular modo de habitar el mundo como seres corporales. La literatura antropológica es generosa en ejemplos que muestran lo particular de considerar una persona-un cuerpo<sup>6</sup>. “El tema es la manera en la cual el cuerpo es una condición existencial de vida. Por supuesto que tenemos cuerpos, pero hay múltiples modos de corporalidad y estilos de objetivación corporal que son críticas para el entendimiento de la cultura” (Csordas, 1994: 144-145).<sup>7</sup> Csordas distingue nuestra comprensión del cuerpo como *representación* –y aquí tienen lugar los abordajes douglanianos y foucaultianos- o como *estar-en-el-mundo*, donde parece la corporalidad como condición existencial.

### **Cuerpo/corporalidad, mujer, concepción**

Un problema respecto al cuerpo de la mujer ha sido su ajenidad. La mujer ha sido vista como lo “otro”<sup>8</sup> un no agente, un no sujeto, su cuerpo pasó a ser considerado sólo en sus aspectos diferenciados. Lo más visible es el aparato reproductivo, por lo tanto metonímicamente pensar en la mujer como útero no llama la atención, aún en

---

<sup>6</sup> Uno de los ejemplos más conocidos lo ofrece Maurice Leenhardt quien realizó un prolongado trabajo de campo entre los canaca, quienes habían sido centro de varias misiones evangelizadoras. En la cultura canaca no existía la noción de persona tal como se la concibe en la sociedad occidental, sino que un hombre o una mujer existían sólo por su relación con otro; no eran individuos –en tanto unidad indivisa-. El cuerpo de los canaca era parte del mundo vegetal. Kara designaba la piel humana y la corteza de los árboles. Para ellos el vínculo entre el cuerpo humano y el reino vegetal no era metafórico, sino una identidad de sustancia. M. Leenhardt, preocupado por los efectos del trabajo de los evangelizadores y la incorporación de valores occidentales, interroga al respecto a un anciano, quien le responde: ‘lo que ustedes me aportaron fue el cuerpo’ (Le Breton, 1995:16-18)

<sup>7</sup> Traducción de la autora.

<sup>8</sup> Tema que ha sido desarrollado en *El Segundo Sexo* por Simone de Beauvoir.

nuestros días<sup>9</sup>. Un segundo nivel de la metonimia aparece en los conocidos estereotipos femeninos: virgen y prostituta, ambos definidos por el ‘uso’ de la sexualidad e íntimamente ligados al aparato reproductor, ya que paradójicamente la virgen es la madre. Hasta aquí el campo de las representaciones.

A fin de aproximarnos a la corporalidad de algunas mujeres es interesante remitirnos a testimonios referentes a sus cuerpos/corporalidad. Algunos de ellos recogidos entre mujeres de sectores populares de Montevideo muestran su desconocimiento del cuerpo –tal como se lo define desde las ciencias biomédicas- en especial los aspectos ligados a la sexualidad. Regina Barbosa presenta una serie de testimonios de mujeres de una *favela* paulista donde se manifiesta que las mujeres vivencian la estrategia del silencio social sobre el cuerpo y sobre la sexualidad. Concluye Barbosa (1998:155) que “no hablar sobre sexo, no saber sobre el cuerpo como forma de ser ‘pura’, estos son los valores simbólicos difundidos e introyectados por la cultura femenina, no obstante con resistencias y subversiones”. Esto hace suponer una corporalidad enajenada, un estar-en-el-mundo que más bien es un no estar. Da pie a la consideración de alguna de las recomendaciones de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, Beijing 95, en relación a la necesidad de promover el empoderamiento de las mujeres.

C. Victora (1995) presenta los resultados de una investigación en barrios periféricos de Porto Alegre donde le solicitó a las mujeres una representación gráfica de sus cuerpos. Estas se organizaban en función de la experiencia sensorial de las mujeres que objetivaban estas sensaciones al hablar sobre el interior de su cuerpo, sobre la vida intrauterina, sobre el origen y desarrollo del embarazo, teniendo como referente exclusivo el propio cuerpo. Concluye Victora (1995:80) que aún cuando las representaciones del cuerpo se construyen por categorías y sistemas clasificatorios colectivos, se representan de forma particular. “El conocimiento del cuerpo se conforma a partir de la vivencia y experimentaciones de sensaciones objetivas. De modo que las representaciones gráficas del cuerpo presentadas son imágenes construidas teniendo como objetivo explicar sensaciones fisiológicamente experimentadas. En esas imágenes

---

<sup>9</sup> Este aspecto está desarrollado en Rostagnol (2001 b)

del cuerpo, además de una dimensión imaginativa (...) aparece también la dimensión reinterpretativa de un discurso médico” (Victoria, 1995:84)<sup>10</sup>

La concepción, a su vez, presenta una amplia gama de formulaciones. Mientras que en occidente prevalece la idea biomédica –la cual, al amparo de la ciencia, es percibida como ‘la verdadera’- que indica que la concepción resulta de un único acto sexual donde un espermatozoide se une al óvulo; en sociedades etnográficas prevalecen otras explicaciones. Por ejemplo entre los Chewa de Malawi existe la creencia que un solo acto sexual no puede producir un niño de la misma forma que una sola lluvia no produce una planta de maíz, de la misma manera que los cultivos requieren de la estación lluviosa, la gestación requiere de un largo período de actividad sexual durante el embarazo. Por esta razón el comportamiento esperado es que la pareja tenga actividad sexual todos los días del embarazo durante los primeros seis meses, luego de los cuales deben detener toda actividad para que el niño madure en el útero, si la actividad sexual continuase, el niño moriría al nacer. (Kaspin, 1996).

Testimonios de sectores populares uruguayos establecen una relación entre la menstruación y la concepción, asociando en algunos casos la sangre menstrual y el semen. En otros, correspondientes a mujeres expuestas al discurso biomédico, la relación entre las píldoras anticonceptivas y la imposibilidad del embarazo permanece incomprensible, prefieren tirar el blister a la basura a enfrentar al médico quien les dará una nueva explicación tan incomprensible como la primera.

## **Conclusiones**

La corporalidad, definida como estar-en-el-mundo requiere un andamiaje cultural estructurado que les permita vivir su cultura desde ese ser incorporado que son. Los sectores pobres, empobrecidos –marginales, excluidos de la construcción colectiva de sentidos- carecen muchas veces del equipaje cultural necesario para estructurar su corporalidad. Hace 40 años en nuestro país era común la existencia de las curanderas, curaban una amplia gama de enfermedades, muchas de ellas también se dedicaban a recibir niños o a provocar abortos. Toda su actividad estaba enmarcada en una cosmovisión que daba sentido a sus prácticas. Del mismo modo, las religiones con prácticas de cura también poseen una estructura de sentido que incluye el cuerpo. Las medicinas alternativas presentan cada una de ellas una cosmovisión particular. Los

---

<sup>10</sup> Traducción de la autora

distintos modelos culturales se superponen en la sociedad, los hegemónicos tienen una mayor cobertura, pero también tienen fracturas y fisuras, por cuyos intersticios se cuelean y penetran otros. Los individuos viviendo en este contexto cultural participan de la pluralidad de sentidos, en ocasiones contradictorios. Algunos sectores que se han visto despojados del equipaje cultural –con frecuencia asimilados a procesos de exclusión social- donde el juego del poder no siempre los favorece, aparecen con una vulnerabilidad que se pone de manifiesto en la corporalidad a través de la cual vive y percibe su propia cultura, y que no le permite apropiarse plenamente de sus propios recursos. En este grupo hay fundamentalmente mujeres jóvenes, con hijos, viviendo en la pobreza, para las cuales cuerpo, mujer y concepción constituye un eje de sentido.

## **BIBLIOGRAFIA**

Badinter, Elizabeth 1981. **¿Existe el amor maternal?, Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX.** Paidós-Pomaire, Barcelona.

Benedetti, Marcos Renato 1997 *“Toda Feita”*: *Género e Identidade no corpo Travesti.* **Cadernos NUPACS**

Cassell, Joan 1996 *The woman in the surgeon’s body: understanding difference.* **American Anthropologist** 98 (1):41-53.

Csordas, Thomas 1994 **Embodiment and Experience.** Cambridge, Cambridge University Press.

Del Priore, Mary 1999 *Viagem pelo imaginário do interior feminino.* **Revista brasileira de Historia** 19(37).

Douglas, Mary 1978 **Símbolos naturales** España, Alianza.

Foucault, Michel 1988 **Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.** México. Siglo veintiuno editores

Freire Costa, Jurandir 1998 *A medicina como projeto social.* **Caderno Cepia**, No. 4 “Saber médico, corpo e sociedade”

Gathorne-Hardy, J. 1972 **The rise and fall of the British nanny.** Londres, Hodder& Stoughton.

Kaspin, Deborah 1996 *A chewa cosmology of the body.* **American Ethnologist** 23(3):561-578

Rostagnol, Susana 2001 a *Cuerpo y género. El género en la construcción del cuerpo sexuado*. En: A.M. Araujo, L. Behares y G. Sapriza **Género y sexualidad en el Uruguay**. Montevideo, FHCR-CEIU/Trilce. Pp.78-87.

----- 2001 b *Aborto: Territorio femenino, discurso masculino* **Bitácora** 12.12.01.

Russo, Jane 1998 *A construção social do corpo, desnaturalização de un pressuposto médico*. **Cadernos Cepia**, No. 4 “Saber médico, corpo e sociedade”, pp. 57-62.

Shilling, Chris 1993 **The body and social theory**. Londres, Sage Publications.

Silva, Ana Márcia 1999 *Elementos para compreender a modernidade do corpo numa sociedade racional*. **Cadernos Cedes**, 19(48): 7-29.

Strathern, Marilyn 1980 *No nature, no culture: the Hagen case* En: C. Maccormack y M. Strathern (eds) **Nature, culture and gender**. Cambridge, Cambridge University Press pp.174-222.