

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
FACULTAT DE CIÈNCIES DE LA COMUNICACIÓ

La construcción del imaginario de la maternidad en Occidente.

**Manifestaciones del imaginario sobre la maternidad en los
discursos sobre las Nuevas Tecnologías de Reproducción.**

TESIS DOCTORAL

María Lozano Estivalis

Director: Miquel Rodrigo Alsina

Valencia, 2001

*A Ramón Lozano Alfonso y a Rosa Estivalis Rodrigo,
que me han dado pan y me han colmado de rosas.*

Agradecimientos

Escribió María Zambrano: “El pensamiento no sucede a solas en la mente de quien lo acoge, a no ser que lo acoja sin que lo necesite”. En mi caso, la necesidad de un conocimiento sobre la construcción cultural de la maternidad ha ido motivando lecturas y entretejiendo cada una de mis argumentaciones y puedo asegurar que esa tarea no se ha producido a solas ni en silencio.

—7—

La racionalidad no es un hecho sino una búsqueda, una tensión, un anhelo que se plantea y que necesita del decisivo momento del diálogo. Por eso lo que aquí expreso no es más que el resultado de una serie de actos de pensamiento, de escritura y de vida que han sido socializados por la abstracción de las palabras, pero que cobran nuevos sentidos a medida que son puestos en discusión. A decir verdad mi discurso es fruto de múltiples encuentros con personas que me han regalado estimulantes y fructíferas discusiones y experiencias, principalmente en los Departamentos de Periodismo de la Universidad Cardenal Herrera CEU de Valencia y de la Universitat Autònoma de Barcelona. A todas ellas debo sin duda esta tesis.

Especialmente agradezco a Miquel Rodrigo Alsina su inestimable ayuda como director de esta tesis y, sobre todo, su paciente lectura crítica de este trabajo de la que he aprendido tanto. A Amparo Moreno le agradezco sus sugerencias y su invitación a “soltarme la melena” en la argumentación teórica. A Xavier Giró y a

Mavi Dolz les debo una importante inyección de confianza por sus generosos comentarios sobre la investigación inicial, en unos momentos difíciles. A Begoña Siles y a Lucía Ramón les agradezco su complicidad intelectual y personal sin la que este proceso hubiera sido mucho más oscuro. Mi reconocimiento también a Amparo Soriano, Amparo Latre, Paz Villar, Marisa Mira, María Martínez, María Macario y Silvia Morote y tantas alumnas y alumnos con quienes he compartido la búsqueda de conocimiento.

Pero el saber no está vivo si no hay compromiso y en el transcurrir de esta investigación he tenido la oportunidad de valorarlo especialmente. En este sentido, a Nuria Latorre, Fabiola Meco, Cesar Martí, Pepe Reig, Miguel Ángel Muñoz, Elena Muñoz, M^a Jesús Estellés y otros compañeros y compañeras de trabajo agradezco su coherencia y apoyo, sin los cuales esta tesis no sería la misma.

-8- ¿Y cómo agradecer la incondicional confianza del afecto? Se la debo a mi padre, desde el recuerdo, a mi madre y a mis hermanos y hermanas, pero también a mis amigos y amigas quienes de sobra saben que no hay proyecto que emprenda en el que ellas y ellos no sean imprescindibles. Y sobre todo a Rafa, por su fuerza y su generosidad infinitas y porque es capaz de desdibujar una y mil veces cualquier frontera, incluida la de género.

Valencia, diciembre de 2001

Índice

<i>Presentación</i>	—9—
En el escenario, pan y rosas.	13
I. Sobre quiénes son los protagonistas	23
<i>De los sujetos y sus imprecisiones</i>	23
1. De los géneros	35
Las definiciones	35
Una proeza de la imaginación	42
La intersección entre significado y experiencia	50
2. Del poder	58
Las definiciones	58
El debate feminista	70
3. Del patriarcado	78
Las definiciones	78
La dialéctica de los géneros	89
Un sistema de opresiones multiplicativas.	97
4. Del cuerpo	103

Las definiciones	103
Cuerpo de mujer	110
Cuerpo de madre	127
<i>Del sujeto, los géneros, el poder y el patriarcado ante la representación de la maternidad</i>	132
II. Sobre el tema: la maternidad	141
<i>De su evolución y contradicciones</i>	141
1. La evolución. Huellas en el tiempo	148
Primeras impresiones. La madre premoderna	148
Los mitos griegos	154
La tradición judeocristiana	161
El logos clásico	171
La Edad Media	175
El Renacimiento	185
El sello de la Ilustración	191
La primera madre moderna	191
La propiedad	195
El contrato	200
La naturaleza	204
La educación	207
La medicina.	211
La segunda madre moderna.	216
Las secuelas de las guerras	220
El rechazo de la maternidad	224
La cultura de masas	228
El saber científico	230
La maternidad intensiva	233
Reflejos y simulacros. La madre posmoderna	238
La sospecha feminista	239
La crianza compartida	244
El valor de la diferencia	247
El déficit simbólico	255

2. Las contradicciones	262
El debate epistemológico sobre la maternidad: definir lo que no existe	264
Espacios y tiempos públicos y privados. Dos esferas con múltiples aristas	273
La maternidad intensiva. Vidas privadas, privadas de vida.	287
El deseo de ser madre. En el nombre de quién.	300
Ciencia-naturaleza. Fragmentos de un cuerpo transparente.	315
III. Sobre el conflicto	331
<i>El silencio del gólem</i>	331
1. La ciencia es el destino	338
La revolución definitiva	338
El mercado	342
El espectáculo	344
Los derechos	346
La maternidad tecnológica	349
2. Espacios de reproducción asistida	354
La voluntad intervenida	354
La demanda social y la autonomía de las mujeres	357
Las políticas sanitarias	364
El valor de la información	370
3. El reloj biotecnológico	372
El imaginario de la sexualidad femenina	372
El tiempo	378
La maternidad subrogada.	384
4. Maternidad por poderes	392
La producción de seres humanos	392
La medicina del deseo	397
Bebés a la carta	401
El padre ausente	406
5. Mujeres autónomas, madres automáticas	408
La inmaculada percepción	408
El silencio	411
La donación de óvulos	415
Investigación con embriones	420
¿Qué es humano?	424

IV. El teatro de los medios	429
<i>La cultura en escena</i>	429
1. La importancia de los medios y la urgencia de las mediaciones . . .	432
2. La presencia de las mujeres en los medios de comunicación	440
En la producción	448
En la circulación	464
En el consumo	478
V. Algunas escenas	497
1. Escena primera.	
<i>En la que la maternidad se vuelve irresponsable y peligrosa, la</i>	
<i>protagonista carece de voz y las nuevas tecnologías reproductivas son</i>	
<i>secundarias</i>	502
2. Escena segunda.	
<i>En la que el cuerpo femenino se presenta como objeto de compraventa,</i>	
<i>se constata la ausencia de las mujeres como sujetos y la ciencia, con</i>	
<i>ropaje de varón, dicta las normas</i>	528
3. Escena tercera.	
<i>En la que el deseo de tener un hijo se confunde con el deseo de ser</i>	
<i>madre, la lógica del éxito silencia los conflictos y la medicina de</i>	
<i>mercado desplaza la sanidad centrada en los procesos humanos . . .</i>	546
 <i>Conclusiones</i>	
El último acto	567
 Bibliografía	603

Presentación

En el escenario, pan y rosas

En enero de 1912 las trabajadoras de una compañía textil de Massachussets, en Estados Unidos, comenzaron una huelga contra los salarios insuficientes y el trabajo de los niños. En sus reclamaciones insistían en el derecho que como personas tenían a disfrutar de la belleza de la vida. La huelga duró nueve semanas y 20.000 trabajadores y trabajadoras iniciaron una marcha en la que portaban pancartas donde se exigía “pan y rosas”. Esta petición se ha convertido en uno de los símbolos más sugerentes para las reivindicaciones sociales de los últimos tiempos. Junto a la distribución de bienes materiales se demanda una justicia que reconozca el derecho de todo ser humano a una vida plena, digna y llena de belleza. Los ideales de igualdad, equidad y solidaridad se entienden desde una concepción de las identidades sociales atravesada por esa necesidad manifestada en forma de proclama. El proceso de creación de unas condiciones óptimas para el desarrollo de toda persona pasa por

la integración de sus características específicas en un proyecto de igualdad que debe ser ajeno a cualquier exclusión basada en viejas y estériles dicotomías.

Pan y rosas, hambre física y hambre espiritual, naturaleza y cultura, sentidos y razón, vida y trascendencia, política y poesía. Son términos que se han ido perfilando en nuestras sociedades occidentales conforme a los dictados de una estructura de oposiciones con escaso margen para la transformación. La tendencia a considerar los términos opuestos como excluyentes ha configurado una visión reductora del mundo y de los propios sujetos que ha tenido importantes consecuencias en la definición de adscripciones culturales como las de género, raza, edad, etc. Los movimientos sociales han evidenciado la inconsistencia de estos parámetros a la hora de establecer soluciones frente a un sistema marcado por relaciones asimétricas que cimentan la desigualdad entre los individuos. El feminismo ha sentado las bases para la reflexión y la acción en torno a las múltiples opresiones derivadas de este sistema de pensamiento descrito como androcéntrico y patriarcal. El actual reto de la teoría y crítica feminista es trabajar en los márgenes de esas construcciones, en las fronteras delimitadas por las viejas divisiones para reformular el universo de significado sobre las identidades heredadas y conseguir articular políticas que garanticen la mejora de las relaciones sociales.

-14-

La tesis que aquí presentamos es deudora de este propósito y sigue especialmente el camino abierto por el debate actual entre las distintas perspectivas del feminismo. Entendemos este debate como algo sustancial a la definición misma de la propuesta feminista por lo que, al margen de discusiones sobre la conveniencia de hablar de feminismo o feminismos, adoptaremos indistintamente ambas opciones¹. En cualquier caso, a efectos de esta investigación, asumir la visión

¹ Algunas autoras y autores prefieren hablar de "feminismos" dada la pluralidad de argumentos dentro del movimiento. Mansbridge (1993) da cuenta de esta diversidad y recoge nueve perspectivas: feminismo marxista, feminismo liberal, feminismo radical, feminismo socialista, feminismo cultural, feminismo psicoanalítico francés, éticas lesbianas, ecofeminismo y feminismo negro. Por otra parte, algunas voces, como las *womanistas*, cuestionan el término por estar relacionado básicamente con la tradición y cultura euro-americana (Schüssler, 1992). Sobre el debate entre las posturas feministas, Flax (1990), Rodríguez Magda (1994), Campillo (1997) y Castells (1998).

feminista no significa añadir un adjetivo al estudio sino evidenciar un compromiso intelectual y ético con una teoría crítica que trabaja por la transformación social. Según Collins (1997:62), escribir el feminismo significa comprenderlo más como un camino interrogativo que como un proyecto instrumental, y permanecer sensible a sus efectos simultáneos, sean de desunión o de unión. “Atar y desatar, escribe Collins (1997:62), eso es lo que hace el texto, circunscribir lo poético dentro de lo político, el cuento dentro de la cuenta (y en el arreglo de cuentas)”. No hay transformación de las relaciones sociales sin un cambio del campo simbólico, y los progresos obtenidos en el ámbito de las costumbres, las leyes y las instituciones manifiestan su fragilidad cuando se observa una inmovilidad en el orden del sentido. Es hambre de pan y rosas.

Desde esta reivindicación abordamos el análisis de uno de los temas privilegiados a la hora de constatar al mismo tiempo la longevidad de los parámetros patriarcales y las numerosas fisuras abiertas en su interior que advierten de una modificación ineludible. Hablamos de la maternidad, tanto en lo que se refiere a su construcción simbólica como en lo que respecta a su consideración como práctica individual y social a la que se enfrentan las mujeres. Entendemos nuestro objeto de estudio como una variable de relación humana socialmente determinada que, con una función biológica como trasfondo, elabora un conjunto de asignaciones simbólicas con la que mujeres y hombres deben enfrentarse individual y colectivamente. El núcleo de interés que motiva el carácter de esta investigación es la representación mediática de los significados sociales de la maternidad. Al observar la riqueza simbólica de las múltiples imágenes construidas en torno a esta cuestión decidimos rastrear las huellas de los discursos culturales que a lo largo del tiempo han incidido en esta elaboración. En el trayecto hemos localizado y definido los principales ejes teóricos que influyen en este proceso de creación e interpretación simbólica. Presentamos, por tanto, una investigación de carácter teórico-argumentativo sobre la evolución y características del imaginario de la maternidad en los discursos culturales de Occidente desde sus orígenes hasta la cultura de masas. La propuesta abarca el estudio y la discusión de los principales conceptos relacionados con el tema

que nos preocupa en cuatro apartados: por un lado, una primera justificación teórica sobre la maternidad y los conceptos que la atraviesan: género, poder, patriarcado y cuerpo, que constituyen el primer capítulo.

Una segunda argumentación profundiza en las características de la maternidad en dos momentos: por un lado atiende a la evolución histórica y teórica de su representación a través de los principales discursos culturales de Occidente. Por otra parte se propone una identificación de los principales ejes conflictivos que atraviesan el conocimiento y la práctica de la reproducción y la crianza. Fruto de la compleja dinámica entre las elaboraciones simbólicas y la realidad social de las mujeres se evidencia una serie de contradicciones insoslayables en la actual comprensión de la maternidad. Las fronteras entre lo público y lo privado, las fracturas ideológicas sobre la maternidad intensiva, las tensiones entre la ética del cuidado y la ética de la justicia, las grietas del Estado de bienestar y su incidencia en la definición de la maternidad, son algunas de las cuestiones que estudiamos para perfilar el actual imaginario sobre el tema en cuestión.

-16-

Estos puntos nos servirán de marco teórico para abordar en el tercer capítulo la irrupción de las nuevas tecnologías reproductivas (NTR) en el universo simbólico y en las relaciones sociales en torno a estos ámbitos. Si la maternidad es un reto, porque presenta numerosas contradicciones y posibilidades de reinterpretación simbólica que permiten reformular la posición que se nos ofrece en nuestra cultura tanto a hombres como a mujeres, las NTR se presentan como un auténtico núcleo de debate dentro de esa reinterpretación. Se trata de una cuestión en la que confluyen todos los ejes de significado transmitidos y reconstruidos en nuestro imaginario social, a la vez que apunta nuevas redes de significado. Todos los discursos implicados en la construcción social de la maternidad en nuestros días (jurídico, económico, político, teológico, filosófico, científico) atraviesan la puesta en narración de este aspecto. La mediación de la tecnología en las definiciones sobre el cuerpo femenino no es algo reciente, pero la dimensión que alcanza en el presente desborda las previsiones tradicionales.

Finalmente, el último capítulo atiende a una revisión de las inercias generadas en y por la representación mediática en general y, más concretamente, en lo que respecta a la construcción de identidades desde una perspectiva de género, dado el indiscutible carácter socializador de los medios y las potencialidades de la comunicación de masas. La identificación de los escenarios, los actores y el lenguaje propios del discurso periodístico en varios relatos informativos sobre la maternidad complementan la argumentación de este cuarto nivel. Se trata de informaciones que nos sirven de ilustración para hilvanar lo expuesto sobre la maternidad y sus agentes y su construcción discursiva en los sistemas de producción mediáticos. Los textos corresponden a reportajes periodísticos sobre las NTR, aspecto que hemos destacado especialmente puesto que sus particulares características sirven tanto para analizar las diferentes interpretaciones de la maternidad como para advertir lo que cambia y lo que permanece en los discursos públicos. De este modo, las metáforas con las que se significa el imaginario de la madre en el discurso periodístico se ponen en relación —17— con el universo simbólico de la maternidad en nuestra tradición cultural. No se trata de realizar una verificación empírica de todas las imágenes construidas en los medios de comunicación —cosa que implica atender a la multiplicidad de discursos y lenguajes mediáticos y desborda nuestros objetivos— ni tampoco de analizar la totalidad de los temas planteados por el discurso informativo, hecho que nos situaría en un proyecto de investigación distinto al que aquí se propone. Siendo la finalidad elaborar una tesis argumentativa sobre un tema, parece apropiado desarrollar la reflexión teórica acerca de la cuestión y que ésta pueda converger en un caso concreto, en nuestro caso la irrupción en el imaginario de la maternidad de las nuevas tecnologías reproductivas, y que sirva de apoyo a los ejes básicos de la argumentación defendida.

El objetivo de la investigación es comprobar cómo se produce el desarrollo de las imágenes que dan forma a la maternidad atendiendo a tres fuentes: los textos celebrados en su contexto histórico por su influencia, las reinterpretaciones sobre estos textos que sugieren nuevas construcciones y los textos silenciados por la

Historia del pensamiento que evidencian las contradicciones y ponen en cuestión la linealidad de los significados sobre la maternidad. La elección de estas fuentes obedece al debate que sobre el tema se plantea en la comunidad científica. El método de análisis es plural, ya que presta atención a varias perspectivas (comunicación de masas, sociología, antropología y análisis del discurso) pero está guiado por la preocupación de una serie de cuestiones comunes: análisis de la representación de categorías ideológicas, relación con el imaginario social, función especular de los discursos dominantes y manifestación del sujeto, entre otros.

-18— El estudio de la representación de la maternidad en los sistemas discursivos actuales exige el estudio de la evolución de las construcciones ideológicas sobre la alteridad, la identidad, el juego conyugal y los sistemas de filiación, ya que en estas categorías se puede observar la estrategia básica del poder-saber: la puesta en escena del universo simbólico de la maternidad. Nos basamos en textos que han sido determinantes en la construcción de las imágenes de la maternidad heredadas en nuestra tradición, pero también atendemos a las voces de escritoras o de textos silenciados recuperados por autoras y autores que observan la construcción cultural de la feminidad y de la sexualidad desde parámetros no androcéntricos. Por eso, la lectura que proponemos es deudora de las aportaciones metodológicas de la teoría interdisciplinar feminista y crítica y de los estudios culturales. Gracias a ellos entendemos que la lectura de un texto es un viaje que, en el camino hacia el que nos dirige, va a ir enriqueciendo el tiempo paralelo que sostiene nuestro discurso. Cada texto es, en sí mismo, una propuesta de reflexión que es también una propuesta de reconstrucción por lo que en todo nuestro itinerario se dará cuenta, por un lado, de las características de las imágenes propuestas en los textos y, por otro, de la evolución de sus interpretaciones y de la discusión metodológica de dicha evolución.

Es muy significativo comprobar cómo los relatos considerados relevantes cultural, científica y políticamente acerca de lo femenino, lo privado, la naturaleza y la reproducción, se convierten a su vez en temas de otros relatos nuevos en una suerte de juego de reinterpretaciones que a menudo se confunden con el contexto y el

relato original. Si bien no podemos dar cuenta de las historias de las mujeres, atender a la totalidad de sus representaciones, ni tampoco abordar la pluralidad de interpretaciones culturales, sí podemos plantear un conocimiento sobre las imágenes que se han puesto en circulación en nuestra sociedad y que tan a menudo han sido utilizadas para unificar la *Historia* y la representación de la *Madre* como si ambas fueran categorías absolutas. Semejante perspectiva implica el rechazo de un concepto unitario de mujer-madre universal como opuesto a la idea de hombre-padre que absorbe la realidad de todas las mujeres, puesto que la idea de mujer-madre es un constructo elaborado mediante las configuraciones del poder, el lenguaje y las formaciones sociales. Hablar de la Mujer o de la Madre implica, en todo caso, situarnos en el orden de lo representado, lo que nos permite observar los mecanismos que crean una figura determinada que acaba silenciando la subjetividad de las mujeres reales.

Hay que recordar que la investigación responde a una segunda fase, puesto que —19— hemos desarrollado una primera argumentación teórica sobre la construcción del imaginario de la maternidad desde sus orígenes hasta la sociedad de masas (Lozano, 2000). En ese primer trabajo se siguió un itinerario discursivo marcado por diferentes etapas que son históricas puesto que se relacionan con la emergencia de imágenes concretas sobre la maternidad en diferentes momentos y que a la vez son teóricas puesto que sirven para ordenar el debate sobre las diferentes perspectivas de análisis sobre el tema. La trayectoria seguida observa la representación de las figuras de la maternidad desde las primeras manifestaciones del lenguaje hasta la modernidad y se detiene a las puertas de la cultura de masas.

La tesis que aquí se propone continua el trayecto iniciado revisando lo andado a la luz de nuevas aportaciones y discusiones y desarrollando la etapa de la cultura de masas y la posmodernidad. En ella emerge la revisión de los conceptos de subjetividad, identidad y representación con las consiguientes consecuencias para el debate teórico en torno a la maternidad. Al mismo tiempo, el desarrollo teórico y político de los feminismos influye decisivamente en la transformación del

significado social de la reproducción y del cuidado de los otros y advierte de la complejidad y ambigüedad de un término que abanderara tanto esencialismos reductores y opresores como proyectos de emancipación. La transformación de los sistemas de comunicación, el cambio de la percepción del tiempo y del espacio, la llamada revolución tecnológica y los nuevos procesos y lenguajes de la cultura de masas se conjugan con la evolución social, económica, jurídica y filosófica que marcan las relaciones entre los seres humanos y su construcción identitaria, lo que evidentemente tiene su reflejo también en la concepción de la maternidad. En definitiva, nuestra meta es trazar una línea de conocimiento clara sobre los ejes principales que confluyen en el estudio cultural de la maternidad, las líneas de fuerza básicas que nos permitan observar la actual representación de este tema en su complejidad, identificar lo ya construido y detectar las nuevas propuestas.

-20— Hemos distribuido la argumentación en epígrafes que aluden a la simbología teatral. Este planteamiento es deudor de la analogía propuesta por Goffman (1959) para explicar la forma en la que los individuos se presentan y presentan su actividad frente a otros. El juego de representaciones en torno a papeles socialmente estipulados y distribuidos marca una determinada forma de relación del ser humano con su proyecto de realización en *persona*, palabra que originariamente remite a la máscara utilizada por los actores del teatro griego clásico. Influenciada por la inercia deconstructivista del posmodernismo, Butler (1987) planteará una reflexión sobre la multiplicidad de máscaras implícitas en la construcción de identidades simuladas que pretenden ser reflejo de unos sujetos realmente desestructurados. En nuestro caso, utilizamos la metáfora del teatro como marco expositivo por varias razones. En primer lugar, porque permite ubicar lo estudiado en el ámbito de la escritura que es al mismo tiempo discurso y representación desde un posicionamiento, una marca, una máscara determinada. En segundo lugar, porque a diferencia del planteamiento de Butler (1987), entendemos que en el juego de construcciones identitarias el sujeto no se disuelve sino que actúa como referencia vital necesaria. En las antiguas fotografías dedicadas la persona retratada escribía un contundente: “El original les desea...”, desligándose así de su imagen construida. De mismo modo, las imágenes

culturalmente definidas y socialmente legitimadas actúan como carta de presentación pero siempre desde la acción subjetiva de un referente que se posiciona como sujeto.

Por tanto, junto a las elaboraciones simbólicas y los constructos del lenguaje, el posicionamiento de los individuos, su actuación indistinta como público y protagonista, es un componente esencial a la hora de entender los complejos entramados de la producción de sentido. Es por eso que nombramos como *personajes* los términos que marcan la interacción de los sujetos con las distintas máscaras que encuentran a su paso. Patriarcado, poder, género, cuerpo, etc. se convierten por tanto en figuras que terminan siendo evocadas por la actuación de los seres humanos inscritos en un determinado orden social. Se trata de figuras inestables, interrelacionadas y que atraviesan cualquier concepto vinculado con la construcción del imaginario social en torno a las identidades individuales y sociales.

El tema elegido, la maternidad, se irá evidenciando desde la confluencia de esos personajes a lo largo de la evolución de las construcciones culturales de Occidente. Y como no es ésta una representación meramente estética, el conflicto marcará la dinámica de la obra a través de las contradicciones que manifiesta la puesta en narración de esta función social. Las nuevas tecnologías reproductivas focalizan estas tendencias y los medios de comunicación sirven de escenario privilegiado para desarrollar la reconstrucción del orden simbólico sobre estas cuestiones. Finalmente, se presentan una serie de escenas en las que los personajes representan con fuerza las tensiones entre la permanencia y la transformación de los antiguos valores sociales relacionados con la reproducción y la crianza. Es pues un análisis de construcciones e interpretaciones, de imágenes y posicionamientos, una argumentación que rastrea lo elaborado e indaga en lo vivido. En definitiva, una crítica de las manifestaciones discursivas y una búsqueda de ese *original* reconstruido por las representaciones culturales y que sigue estando ávido de pan y rosas. —21—

I. Sobre quiénes son protagonistas.

De los sujetos y sus imprecisiones

Las nociones de igualdad y diferencia, resistencia y consentimiento, emancipación y opresión, son problematizadas en todos los discursos contemporáneos que vehiculan el imaginario de Occidente. La identidad se ha convertido en uno de los conceptos más elaborados y a la vez más escurridizos de los debates sobre la construcción de la subjetividad y su relación con el ser colectivo. Los mecanismos universalizadores con los que la Ilustración pretendía borrar las identidades adquiridas por adscripción natural a un determinado estatus, no se han materializado histórica y políticamente sin graves incoherencias. La exclusión de determinados colectivos en el centro de la participación y de las decisiones democráticas apela constantemente al sujeto ideado como referente normativo de la modernidad. La progresiva desvinculación de los procesos sociales, económicos y políticos de las potencialidades liberalizadoras del pensamiento ilustrado se evidencia en las profundas grietas que abren las contiendas mundiales y los sistemas totalitarios. El desgarramiento sufrido por la asociación de la ciencia, la tecnología y la

razón con la destrucción y la vejación humana camina parejo a los beneficios obtenidos por estas instancias en otros órdenes. Las convulsiones ideológicas del siglo XX evidencian esta distorsión y constituyen a la vez el sustrato para un inacabado debate que oscila entre quienes reivindican el paradigma de la modernidad como proyecto incompleto y quienes advierten de la inconsistencia de las pretensiones universalistas de este proyecto y abrazan el relativismo de la posmodernidad.

-24— Lejos de polarizar ambas posturas —lo que nos llevaría a una simplificación injustificada del debate— nuestra intención es estudiarlas desde el espacio nuevo creado por su puesta en discusión. Se trata de observar los núcleos de reflexión que marcan las discrepancias entre las distintas perspectivas y de prestar atención a lo que emerge como conflictivo, como problemático. No es, pues, una búsqueda de conclusiones, sino de preguntas, donde el único consenso es la necesidad de abordar cuestiones insoslayables para un pensamiento crítico que cuestiona sus propias referencias. En concreto, y a efectos de los objetivos de esta tesis, importa conocer cómo la crisis del sujeto moderno supone la emergencia de una nueva hermenéutica de las cuestiones básicas de subjetividad, patriarcado, poder, género, corporeidad e identidad, que están en la base misma de los movimientos de emancipación. Pero para ello es necesario aclarar algunos conceptos y definir más nítidamente nuestra posición, por lo que seguidamente introduciremos las líneas centrales que explican la postura adoptada.

El pensamiento posmoderno, del mismo modo que la teoría feminista, no se corresponde con ningún discurso unificado. Las voces dentro del posmodernismo son variadas: desde autores europeos como Foucault (1977), Lyotard (1983) Vattimo (1980) y Derrida (1967), centrados en la teorización sobre de la disolución del sujeto y la incredulidad respecto a las metanarrativas, hasta el posmodernismo estadounidense de diferente tradición intelectual y ligado a propuestas radicalmente

críticas y emancipadoras². A pesar de esta diversidad que dificulta en extremo la concreción de lo que se entiende por pensamiento posmoderno, existe un nexo entre las diferentes posturas en cuanto a la importancia que se le concede a ciertos temas. La oposición a la idea ilustrada de modernidad se vehicula de este modo en un cuestionamiento de la cultura occidental contemporánea, el conocimiento, la crisis de la filosofía, el poder, la subjetividad y la diferencia. La subjetividad se redefine como el emplazamiento en el que concurren múltiples y contradictorias posiciones como sujeto, y el lenguaje es, junto con otras formas de representación, un elemento que expresa y constituye determinadas relaciones de conocimiento y poder. En definitiva, arguyen contra una razón abstracta universal y contra un sujeto trascendental situado fuera del tiempo y del espacio, a quien corresponde un acceso privilegiado a la verdad. La condición posmoderna (Lyotard, 1983) es aquella que cuestiona las grandes narrativas de legitimación que unificaban la historia, la emancipación y el conocimiento y que se pretendían desinteresadas y universales.

—25—

La orientación neonietzschiana de la mayoría de autores y autoras que se inscriben en la perspectiva europea les enfrenta a esta noción de verdad que fundamenta la concepción cultural de la modernidad tradicional y sus instituciones. Como explica Flecha (1992), este fundamento en la obra de Nietzsche constituye el principal elemento que cuestiona la posición posmoderna como un posible proyecto emancipatorio. El filósofo alemán es contrario a los ideales de la modernidad —democracia, igualdad y universalidad— al considerarlos responsables de la decadencia del individuo y de su voluntad de poder. Socialismo, feminismo o pacifismo son valores de los débiles y la radicalización de la libertad necesita la muerte de la concepción misma de verdad, noción que, por otra parte y muy significativamente, está identificada con la mujer³. Para Flecha (1992), al pretender

² Sobre el posmodernismo en EEUU, ver Giroux (1992a)

³ Como recuerda Amorós (1997:246), Nietzsche afirmaba que la verdad es mujer y que las verdades son ilusiones que se han olvidado de que lo son. En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche (1892:110) escribe: “Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una única solución: se llama embarazo”. Ser hembra es ser madre y ser débil, es una continuidad de la naturaleza, mientras que lo femenino —de lo que participa inexorablemente la mujer— es una máscara, una ideación mediante la cual la mujer se defiende de la fuerza. La complejidad del pensamiento de Nietzsche siempre

superar la filosofía del sujeto y la razón instrumental y negar todo sujeto y toda racionalidad, el posmodernismo de estricta vinculación nietzschiana queda atrapado dentro de las categorías que intentan combatir y no sólo no ofrece alternativas sino que reedita una más de las tradicionales rebeliones conservadoras contra la modernidad.

Frente a este antimodernismo, la nueva teoría crítica analiza las estructuras del proyecto de la modernidad y estudia sus potencialidades para superar sus limitaciones. Es la línea marcada por los nuevos desarrollos de la sociología (Habermas y Giddens) y las corrientes vinculadas a los nuevos movimientos sociales, centrado básicamente en la concepción de la cultura como un proceso de comunicación entre iguales donde la verdad resulta del diálogo y el consenso entre los individuos. Habermas (1983) desarrolla el debate epistemológico sobre las nociones de sujeto, individuo, racionalidad y sociedad, y niega que el individuo sea un simple producto de la voluntad de poder o de las estructuras. El individuo, capaz de lenguaje y acción, es producto de una socialización basada no sólo en un efecto del sistema, sino en una acción comunicativa entre sujetos. El saber no es independiente de la acción de los sujetos sino que se entiende como comunicativamente mediado, por lo que es estéril emprender la crítica a la modernidad desde la disolución de la subjetividad o la relativización extrema del saber. Desde una perspectiva diferente, Giddens (1990) también rechaza la aparición de la posmodernidad y plantea una radicalización del proyecto utópico y emancipatorio de la modernidad. Este autor desarrolla un concepto de individuo humano, agente que revisa reflexivamente el curso de su acción en la vida cotidiana; entiende que en la modernidad el futuro siempre está abierto, precisamente por esa reflexividad del conocimiento que ordena y reordena las relaciones sociales y las instituciones.

-26-

contradictorio y de lecturas diversas no impide situarlo en los márgenes de la misoginia romántica que influye con diversos matices en el pensamiento posmoderno europeo y que problematiza su asunción por parte del proyecto feminista. Sobre la misoginia de Nietzsche, Valcárcel (1997:45 y ss), Amorós (1997:246 y ss).

En general, las críticas al posmodernismo denuncian —además de la ausencia de un proyecto político de emancipación— la fragilidad epistemológica de sus postulados y la confusión generada por el relativismo que defiende. Para Beck (1986), la crítica “antimoderna” a la ciencia, la tecnología y el progreso no está en contradicción con la modernidad, sino que es expresión de su desarrollo coherente en sociedades que buscan limitar y repartir los riesgos y peligros del proceso avanzado de modernización. Beck (1986) entiende la idea de la posmodernidad como un fruto del desconcierto que se enreda en las modas —“en la oscuridad conceptual de la postilustración todos los gatos se dan las buenas noches”, dirá Beck (1986:15)—, y defiende la existencia de una fractura dentro de la modernidad que ha dado paso al advenimiento de una modernidad reflexiva que se toma a sí misma como problema. Sokal y Bricmont (1998:223) radicalizan su adhesión a la ciencia frente a lo que llaman las “imposturas intelectuales” del posmodernismo traducidas en tres efectos negativos: “una pérdida lastimosa de tiempo en las ciencias humanas, una confusión cultural que favorece el oscurantismo y un debilitamiento de la izquierda política”. —27—

Desde otra perspectiva pero con parecida precaución, Amorós (1997:297) sospecha de las paradojas de la posmodernidad que acaba “hipostasiando las identidades” al deconstruir todas las abstracciones y entenderlas únicamente como construcciones discursivas. Según Amorós (1997), la propuesta derridiana de deconstrucción pretende hacer evidente la existencia de un orden jerárquico fundado en el supuesto de que lo masculino se identifica con verdad y razón mientras que lo femenino se asocia a sentimiento, intuición, desorden, etc. Se trata de lo que Derrida llama el “logofalocentrismo del pensamiento occidental moderno”, para el que no hay ninguna alternativa. Deconstruir es dismantelar, desestructurar, romper las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un sistema. No busca un sentido escondido, sino las inconsistencias internas, el juego de oposiciones que permite su emergencia. El problema es que la dinámica de la deconstrucción, tal y como Derrida defiende, lleva inexorablemente a una interminable sucesión de operaciones discursivas que no permite localizar un punto a partir del cual sea posible reconstruir un sistema alternativo. De este modo, si lo femenino está

subordinado al logos —que es masculino— continuará inexorablemente así aún cuando sea precisamente lo femenino el lugar privilegiado para deconstruir esa oposición dicotómica. Esto se debe, según Amorós (1997:374), a que la deconstrucción desde lo femenino está impregnada del mismo imaginario que configuró la feminidad como polo de la oposición dicotómica que se pretende deconstruir. Es, en definitiva, un callejón sin salida. Por ello, Amorós (1997) propone rechazar las trampas posmodernas y defiende la idea habermasiana del proyecto inacabado de la modernidad como una “cultura de razones”, menos confusa y más fructífera que lo que llama la “*liaison dangereuse*” entre el feminismo y la posmodernidad⁴.

-28— Efectivamente, como veremos más adelante, esta relación no está exenta de complejidad y será la ambivalencia política del posmodernismo lo que marque la principal discrepancia con la lógica política del feminismo. En ese sentido, el peligro no estriba en el diálogo entre uno y otro, sino en la asunción por parte del feminismo de unos postulados que no pueden teorizar una acción para el cambio. En palabras de Hutcheon (1989:168), el posmodernismo “manipula, pero no transforma, la significación. Dispersa, pero no (re)construye, la estructura de la subjetividad” con lo cual excluye la posibilidad de proceder a una lectura crítica de liberación. Incluso desde un punto de vista meramente estructural las condiciones en las que se desarrolla el debate pueden servir para constatar una ilustradora asimetría que refuerza la sospecha feminista. Así, Newton (1988) señala que mientras la investigación feminista profundiza ampliamente en la interacción entre teoría feminista y posmodernismo, no ocurre lo recíproco en los debates de los teóricos posmodernos. Newton (1988) sostiene que la labor intelectual y la creatividad teórica de las feministas, o bien permanecen invisibles en los debates de la investigación posmoderna, o son apropiadas por la teoría masculina, con lo que quedan privadas de

⁴ Para un desarrollo de la crítica feminista sobre la posmodernidad, Nicholson (1990), Flax (1990) y Chow (1990). Braidotti (1991) analiza la misoginia de los escritores más importantes del posmodernismo y Molina (1992) denuncia como contradictorio adoptar la feminización de la razón que dibuja el posmodernismo —del pensamiento débil frente a la racionalidad moderna identificada con metáforas masculinas— como teoría y práctica feminista.

sus estrategias políticas específicas⁵. Es por ello que una teoría feminista comprometida con un movimiento socio-político se resiste a ser incorporada en el posmodernismo e intenta ir más allá de éste, reapropiándose de los elementos emancipatorios de la modernidad.

Sin embargo, a pesar de compartir las precauciones sobre los abusos de ciertos discursos amparados por el paraguas de la posmodernidad, creemos que las posibilidades intelectuales y políticas de algunas aportaciones posmodernas obligan a mantener una efectiva relación dialéctica entre sus presupuestos y los de la racionalidad ilustrada. Esta relación no implica necesariamente una absorción de la teoría feminista por parte del posmodernismo, puesto que ello supondría aceptar la homogeneidad de ambas perspectivas, una conclusión inaceptable como veremos. Por otro lado, ya hemos aludido a la existencia de una corriente de pensamiento posmoderno desarrollada en Estados Unidos que presenta características muy diferentes a las del posmodernismo francés y que está desprovista del bagaje —29— nietzschiano. La lectura que esta corriente hace de los autores europeos, sobre todo de Foucault, les despoja del carácter neutral y conservador del que se les acusa en la teoría crítica dado que ligan sus postulados a una propuesta de transformación social. Desde estos parámetros, se ataca sustancialmente el concepto de universalidad política, no desde el relativismo que provoca la disolución de todo discurso, sino desde la reafirmación de la importancia de lo parcial, lo local y lo contingente. Al insistir en la multiplicidad de las posiciones sociales, se desafía la división de la modernidad entre el centro y los márgenes y con ello hace sitio en el espacio político a grupos definidos como “los otros excluidos”. En realidad, la línea entre modernismo y posmodernismo es aquí más difusa. Mientras Laclau (1988:65) sostiene que el posmodernismo no representa un simple rechazo a la modernidad

⁵ Esta relación asimétrica no se produce sólo dentro del pensamiento posmoderno. Como señala Amorós (1997), la teoría feminista se hace en diálogo con los grandes paradigmas, aunque para hacerlo, las teóricas feministas deban desdoblarse y suplir al inexistente interlocutor: “Tenemos que hacerlo —escribe Amorós (1997:322)— porque ellos rara vez se dignan a tomar a las teóricas feministas como interlocutoras; podemos hacerlo porque hemos debido adquirir esa competencia para llegar a ser escuchadas por quienes definen qué competencias son ineludibles para convertirse en interlocutor/a solvente en los debates intelectuales que tienen vigencia. Ellos, en cambio, pueden ignorar lo más elemental de la teoría feminista”.

sino que más bien “supone una modulación distinta de sus temas y categorías”, Hutcheon (1988:38) define el diálogo entre ambas posturas como una “compleja relación de consecuencia, diferencia y dependencia”.

Tanto en lo que respecta a la tradición europea como a la estadounidense, la puesta en discusión de sus críticas con la modernidad es necesaria para articular cualquier proyecto teórico sobre la representación cultural. Si bien reconocemos las contradicciones, discrepancias y límites ideológicos de este debate, es precisamente en las interconexiones que se dan entre ellos donde existe una oportunidad óptima tanto para la articulación teórica como para la práctica política. Tal y como sugiere Giroux (1992a), el atractivo y la conflictividad ideológica del posmodernismo advierte de la construcción de nuevas formas de discurso social en medio de importantes transformaciones históricas, estructuras cambiantes de poder y formas emergentes de lucha política. La cuestión decisiva es saber si los discursos posmodernos articulan de forma adecuada estos cambios o se limitan a reflejarlos, para lo cual es necesario establecer un encuentro entre estos discursos y los propios del modernismo y el feminismo que actúe como instancia correctora para todos ellos.

Si seguimos precisamente la discusión feminista sobre la crisis de la modernidad es porque este debate evidencia nítidamente la necesidad de crear estas condiciones a la vez que permite identificar las principales tensiones derivadas de una perspectiva de género. Nos es por tanto imposible eludir el compromiso con la herencia de la razón crítica en la búsqueda de un discurso ético, histórico y político, pero tampoco podemos soslayar el nuevo lenguaje teórico con el que los variados discursos posmodernos formulan una política de la diferencia. Las teorías feministas mantienen esta tensión y además introducen la relación entre lo personal y lo político como parte del más amplio proyecto de transformación social, por lo que serán nuestro punto de referencia. Adoptar el análisis crítico del discurso y una teoría feminista —que, como plantea Amorós (1985:10), se concreta “no sólo como crítica epistemológica sino como crítica ética”— requiere, por tanto, atender a este diálogo.

Un ejemplo de este encuentro lo tenemos en el uso del concepto de deconstrucción desde un punto de vista feminista. Aceptando las críticas de Amorós (1997) a la propuesta de Derrida —y por extensión a las utilidades acrílicas que se introducen en algunos análisis feministas—, nos parece también muy importante el desarrollo del concepto en la perspectiva de autoras como Scott (1986) o De Lauretis (1987). Ambas utilizan el concepto de deconstrucción para acentuar la artificialidad de las relaciones de género. La masculinidad y la femineidad emergen de un juego de oposiciones binarias que no se fundan en el cuerpo sino que están producidas discursivamente. Scott (1986) intenta evidenciar con la técnica deconstructiva los términos reprimidos dentro de las definiciones de género y demostrar que cada concepto unitario de sexo o género es inestable y no unificado. Su análisis se centra en la idea de que las oposiciones binarias son jerárquicas y que el significado normativo en torno al género se establece imponiendo definiciones que encubren el potencial de conflicto y oposición. La masculinidad se construye en el ejercicio de poder y en la exclusión de lo femenino pero, afirma Scott (1986), lo femenino está implícito en la construcción de lo masculino, por lo que es posible desestabilizar el sistema de género tal y como está constituido si se proporcionan definiciones alternativas de estos conceptos. —31—

Por su parte, De Lauretis (1987) articula un análisis de las prácticas discursivas y de las estrategias a través de las cuales lo masculino es identificado con lo universal, y propone a partir de la constatación de la inconsistencia de este hecho la construcción de una nueva representación social y subjetiva de género. Tanto Scott (1986) como De Lauretis (1987) problematizan el concepto de género y abren vías para su redefinición. Ambas estiman que esta tarea sólo puede realizarse en conjunción con un proyecto que posibilite la igualdad política y social que comprenda no sólo el sexo, sino también otras categorías étnicas, de clase, religiosas, etc. En este sentido, la deconstrucción no representa sinónimo de callejón sin salida para el feminismo. Antes bien, puede ser una herramienta muy útil a la hora de articular tanto la sospecha como la reconstrucción teórica y política en conceptos esenciales como igualdad, diferencia o democracia.

Por una parte, el feminismo rechaza las leyes universales exaltadas a expensas de la especificidad que legitiman la dominación patriarcal, pero que a la vez acentúan las inquietudes modernistas por la igualdad, la justicia social y la libertad. Por otro lado, si bien el feminismo asume las críticas posmodernas al “criterio único” que pretende definir experiencias universales, también reconoce la necesidad de articular formas de crítica social que sitúen lo particular y específico en contextos relacionales más amplios. Rechazar los conceptos de totalidad supone correr el riesgo de quedar atrapados en teorías particularistas que ignoran cómo las variadas y diversas relaciones que constituyen los sistemas sociales, políticos y generales más extensos se relacionan entre sí o se determinan y constriñen mutuamente. Si la razón no es el único lugar de significado para la construcción del yo y de la justicia —puesto que median sentimientos, imaginación, empatía, etc., como nos recuerda el pensamiento posmoderno (Flax, 1990)— resulta imposible para el feminismo obviar la importancia liberadora de la razón como crítica a las relaciones de dominio.

Entender el feminismo como teoría crítica implica, pues, cuestionar tanto la versión modernista de la razón totalizadora, esencialista y políticamente represiva, como el rechazo posmoderno de todo contexto relacional amplio. Y todo ello en favor de lo que Campillo (1997:126) llama una “dialéctica modernidad-posmodernidad” que implique “una nueva forma de pensar el universalismo, la autodeterminación individual y colectiva”. En este sentido, de las enormes posibilidades que implica articular la búsqueda de una relación dialógica entre modernismo, posmodernismo y feminismo destaca la importancia que tal empresa tiene para la creación, tanto simbólica como real, de nuevos espacios, relaciones e identidades que permitan afrontar la diferencia y la alteridad como parte de un discurso de justicia, compromiso social y lucha democrática.

Iniciaremos este capítulo con la revisión de las discrepancias acerca de la identidad y la subjetividad a partir de la consideración de la crisis del sujeto moderno porque ello nos ayudará a establecer el marco de referencia en el que se ha

desarrollado la evolución del concepto de la maternidad. Desde esta perspectiva es indudable que, dentro de la dinámica de cambios que supone para las mujeres la redefinición cultural de las asignaciones identitarias con relación a su sexo, el campo semántico creado en torno a la reproducción, crianza y cuidado de los otros ocupa un lugar relevante en tanto que evidencia todas y cada una de las contradicciones de la tensión subjetividad-identidad. El debate feminista en torno a las implicaciones individuales y sociales de las construcciones sobre la reproducción marca la principal disyuntiva del sujeto frente a la modernidad incompleta. Y lo hace no sólo en función de las diferencias de género, sino a través de la confluencia de las desigualdades multiplicativas de raza⁶, etnia, clase o edad que sostienen cualquier sistema jerárquico.

El estudio de la maternidad como categoría discursiva depende en última instancia de cómo se aborde la dominación simbólica y, por tanto, de cómo se conciban las relaciones de poder. Cuando hablamos de maternidad como categoría discursiva nos referimos a una herramienta analítica, una forma conceptual de análisis sociocultural que nos ayuda a interpretar la representación de una serie de ideales sociales construidos en su entorno. La maternidad es pues una categoría, no en el sentido de afirmación universal y estática sino, como sugiere el origen griego de la palabra (Bock, 1989:61), en el sentido de “objeción y acusación pública, de debate, protesta, procedimiento y juicio”. Abordar su representación en el discurso social dominante supone prestar atención, según Imbert (1990:11), a “aquellas prácticas significantes que, emanando de un sujeto colectivo, reflejan unas determinadas condiciones de producción y proyectan una ideología”. Así pues, observamos la evolución de la ideología sobre la maternidad a través de algunos textos básicos que han influido en el pensamiento occidental. Si hablamos de discursos dominantes damos por hecho la existencia de otras realidades discursivas silenciadas y presuponemos la existencia de un orden simbólico basado en la dominación, esto es, en la materialización discriminatoria de las condiciones de

⁶ Consideramos “raza” como un término cultural, no biológico, que ha permitido clasificaciones históricamente determinadas de los individuos conforme a concepciones socioculturales.

poder. Este último término alude a un concepto problemático cuya definición depende de las diferentes visiones teóricas sobre la identidad, la cultura, la acción y la historia y en el que es necesario detenerse para comprender la naturaleza y el alcance de las estrategias de representación sobre la figura de la madre.

La concreción histórica de la distribución asimétrica del poder en función de la diferencia de género encuentra su teorización a partir de los años sesenta del pasado siglo, cuando los análisis feministas centran su interés en el modo de funcionamiento social y simbólico del patriarcado. La evolución de las discusiones en torno a la naturaleza y características de dicho concepto revela la propia historia del pensamiento feminista. Las discrepancias entre feminismos de la igualdad y feminismos de la diferencia en torno a esta cuestión nos servirán para establecer algunas claves que explican la difícil tarea de resituar la maternidad en un proyecto no patriarcal.

—34—

Del mismo modo, la problematización del genérico “mujer” como marca homogeneizadora heredada de un juego de heterodesignación androcéntrico nos ayuda a interpretar elementos imprescindibles para abordar la construcción simbólica del papel de las mujeres en la reproducción humana. Naturaleza, inmanencia, pasividad, destino o biología son puertas por las que se accede al interior de los discursos heredados sobre la maternidad. Si empleamos para su apertura la llave de la sospecha, estos términos se convierten a la vez en instrumentos muy valiosos no sólo para desenmascarar las estructuras conceptuales de ese interior, sino también para transgredir sus propios límites. Especialmente importante en ese sentido es abordar las implicaciones teóricas del imaginario cultural del cuerpo puesto que representa un punto central en el que se inscriben las sucesivas relaciones de poder. La corporeidad se ha convertido en un eje fundamental dentro del conflicto cultural que envuelve la representación de la maternidad. Por este motivo nos detendremos también en el análisis de los discursos elaborados en torno al cuerpo, la sexualidad y sus manifestaciones culturales.

1. De los géneros

LAS DEFINICIONES

Los cambios sociales, políticos, económicos y culturales operados en las últimas décadas, junto a las aportaciones suscitadas por los debates entre las corrientes feministas, la teoría crítica y la posmodernidad, han tenido una especial incidencia en la revisión de los conceptos relacionados con la subjetividad y la identidad del sujeto. En la intersección de estos debates emerge la necesidad de cuestionar las cosmovisiones tradicionales elaboradas respecto a la noción de ser humano y de incardinar las experiencias del sujeto en su contexto sociocultural. Para ello hay que posibilitar la resignificación de las relaciones entre los individuos marcadas, entre otras, por las diferencias de género. En cada sociedad y en cada momento histórico se han construido modelos ideales en función de tales diferencias y estos modelos han determinado pautas culturales adquiridas a través de procesos de socialización.

—35—

El género pertenece al orden de lo simbólico y no puede concebirse como algo estable, hermético y de definición universal. Como advierte la antropología cultural (Moore, 1995), no existen dos culturas que coincidan en las diferencias establecidas entre masculinidad y feminidad, como tampoco existe consenso en los contenidos que definen la noción misma de género. Para Martínez Benlloch y Bonilla (2000), este concepto obedece a un producto social dinámico que variará en función de las culturas, los grupos étnicos y las clases, sin olvidar la posición de las personas en dichos grupos. Hablar de género es aludir a una “inscripción cultural”, un *deber ser* social referido a la especificidad de rasgos y características psicosociales vinculados a la dicotomía sexual. En definitiva, Martínez Benlloch y Bonilla (2000:56) entienden el género como una categoría basada en las definiciones socioculturales relativas a las formas en que *deben ser* diferentes varones y mujeres y a las distintas esferas que deben ocupar.

Aceptando esta definición, utilizaremos el término género en un sentido relacional, como también haremos respecto a las nociones de mujer, sexo o madre. Partimos de la base de que los humanos son seres que incardinan la experiencia de sí mismos en una red de construcciones culturales que los convierten a la vez en productores y en productos sociohistóricos. Concebir los individuos como construcción requiere contar con unos instrumentos de análisis que separen las distintas dimensiones de las personas, sin que ello suponga confundir estas categorías con sus condiciones de relación vital. De este modo, cuando hacemos uso de esas categorías —como la propia de género— atendemos a un concepto que no pretende clasificar la población con fines descriptivos, sino analíticos. Es decir, se trata de una elaboración convencional de carácter cognitivo que como tal no permite englobar la totalidad de experiencias reales de los sujetos libres, autónomos y plurales. Su cometido, en todo caso, es observar las relaciones establecidas entre algunos sujetos en función de las diferencias sexuales para entender el funcionamiento del conjunto y articular posibles políticas de transformación. En este sentido, como señala Lagarde (1996:29), el género facilita la comprensión de cualquier sujeto social cuya construcción se apoye en “la significación social de su cuerpo sexuado con la carga de deberes y prohibiciones asignadas para vivir, y en la especialización vital a través de la sexualidad”. Sin embargo, esta categoría abarca no sólo a los sujetos genéricos, sino a las complejas relaciones sociales que se inscriben en las formaciones sociales, políticas y económicas, y en los universos culturales, religiosos, etc.

Al hablar de mujeres y hombres como sujetos sexuados y sujetos genéricos aludimos a las posiciones sociales que se espera que asuman los individuos conforme a la organización simbólica de la sexualidad y la reproducción. No obstante, esto no implica identificar esencialmente a los individuos con el sexo o el género. El feminismo de la diferencia afirma que las mujeres *son* un sexo (Cigarini, 1995:98), y desde los medios de comunicación se reproduce a menudo la idea de que las mujeres *son* el género femenino. Cuando se produce esta identificación se acaba por ontologizar las diferencias adscritas por producción cultural al cuerpo “femenino” y se vuelve homogénea la autocomprensión de las experiencias vitales entorno a la

construcción cultural del sexo o el género. Es un riesgo que no asumiremos. Los seres humanos son seres corporales, sexuados y genéricos en su condición de individuos, no de grupos; ocupan posiciones de sexo y de género y con ello se relacionan con la forma que la comunidad humana propone de experimentar la identidad corporal psíquica, social y simbólicamente. Pero esta relación no es mecánica, absoluta ni homogénea. Como explica Martínez Benlloch (1996:21), si aceptamos que es el orden simbólico el que permite la estructuración del sujeto sexuado en la cultura, “la estrategia deseante de cada sujeto vendrá dada por las diferentes posiciones que asuma respecto a esa diferencia simbólica”, diferencia que se sostiene en representaciones cuya significación concreta será producto de cada momento histórico y de cada contexto. Es por ello enormemente arriesgado mantener afirmaciones rotundas sobre los grupos constituidos por las mujeres y los hombres, de igual modo que lo es afirmar sobre los negros, los homosexuales o los españoles, ya que dentro de cada una de estas categorías se instala la diversidad.

—37—

Un ejemplo: cuando hablamos del carácter conflictivo de la maternidad en las mujeres no adoptamos la perspectiva de género para adscribir a la totalidad de las mujeres un tipo concreto de experiencia problemática. Eso sería confundir el género con el sexo⁷ y sentenciar la diversidad humana a un determinismo cultural o biológico que en todo caso nos impediría contemplar la cuestión en toda su complejidad. Aunque ambos conceptos son construcciones culturales y están íntimamente relacionados, no son equiparables. El sexo es una contingencia —no una esencia— marcada por las configuraciones culturales de las características fisiológicas innatas derivadas del morfismo corporal, estrechamente relacionadas con la reproducción. El género alude al sistema de valores, a los arquetipos que producen diferentes implicaciones psicosociales derivadas de la posición y de las relaciones de poder entre los sujetos por el hecho de ser identificados socialmente como varones o mujeres. Efectivamente, se ha asociado a cada uno de los sexos establecidos un género determinado pero la perspectiva que aquí adoptamos nos obliga a sospechar

⁷ Para un desarrollo de las diferencias entre sexo y género, ver Martínez Benlloch y Bonilla (2000) e Izquierdo (1998).

de esta distribución y a advertir que las diversas posiciones que adoptan los sujetos en la actualidad rompen muchos de los límites marcados por esta reducción. La desigualdad de género se produce tanto si las personas que desarrollan tareas *femeninas* son hombres o mujeres, porque lo que se devalúa es el carácter de estas actividades. La discriminación de sexo se manifiesta por ejemplo cuando las mujeres, ocupando la misma posición de género antes asignada al varón, están peor consideradas o tienen menos poder.

-38— Advierte Lagarde (1996:34) que las maneras diversas en que los individuos realizan su condición sexuada y genérica descartan la concepción monolítica y cerrada acerca del hombre y la mujer —de lo masculino y lo femenino— “como polos rígidos autocontenidos y excluyentes, y como si fuesen realidades sociales, como si cada mujer fuese la mujer y cada hombre fuese el hombre, respectivamente”. En nuestro caso, cuando hacemos uso de tales generalizaciones, tenemos en mente dos aspectos interrelacionados. Por un lado, el hecho de que el análisis de los significados sociales atribuidos a la maternidad se explica a partir de un sistema de relaciones que afecta a los individuos en cuanto seres diferenciados sexualmente para la procreación. Por otro, las organizaciones sociales y culturales estructuradas en función de una distribución desigual de asignaciones materiales y simbólicas relacionadas con la crianza y educación. Dicho sistema está marcado por la diferencia de géneros tal y como se ha constituido en nuestro imaginario social y, a la vez, las relaciones generadas reconstruyen estas diferencias en un continuo histórico y cultural dinámico y cambiante.

Es importante destacar que las definiciones de los géneros —lo que se considera como femenino y como masculino— son elaboradas en relación por lo que estas construcciones, como las de las “mujeres” o “los hombres”, no tienen una entidad aislada e inmutable y no se explican unas sin las otras. De tales relaciones se deriva el carácter estructural de la maternidad ligada a las atribuciones del género femenino del mismo modo que este último se liga —también, por construcción cultural— al cuerpo de las mujeres, sin olvidar que cualquier atribución de este tipo

se efectúa en la intersección fluctuante con las configuraciones del género masculino. Puede que haya mujeres cuyo cuerpo o experiencia no se ajuste a la idea de maternidad y puede también que haya hombres más cercanos a las características de esta construcción. Sin embargo, por analogía, unas y otros serán asimilados socialmente a quienes comparten sus características sexuales y ocupan la posición de género organizada en torno a la maternidad. Como plantearemos más adelante, esta asimilación no está exenta de tensiones y afecta tanto al desarrollo de las identidades individuales como a la determinación de los discursos normativos sobre la función materna. En la convergencia de estas tensiones es precisamente donde podemos subrayar el carácter multidimensional del concepto de género, ya que las posiciones posibles respecto a la maternidad en función de género son múltiples. Esto, junto con el hecho de que las relaciones entre sexo y género no son rígidas, explica que toda persona manifieste simultáneamente aspectos ligados a los estereotipos masculino y femenino en relación con la maternidad y que esta última esté atravesada por las combinaciones específicas que se producen en cada ser humano. Deconstruir el imaginario sobre la maternidad es abrir vías para que las mujeres diferencien ser madre (individual) de la maternidad (genérico) y posibilitar que sus múltiples experiencias vitales y sus necesidades se visibilicen y valoren. Por ello, al cambiar la significación de las representaciones de la diferencia sexual y genérica respecto a la maternidad es posible producir efectos estructurantes que posibiliten una subjetividad⁸ más autónoma de las mujeres a la vez que incidan sobre la subjetividad de los varones.

—39—

Pero volvamos a la definición de género. A pesar de la generalización del uso de este término, su contenido varía notablemente en función de las perspectivas adoptadas. El género se utiliza frecuentemente como sinónimo de “mujeres”,

⁸ Seguimos la definición que Martínez Benlloch y Bonilla (2000:25) atribuyen al concepto de subjetividad: “La síntesis biopsicosociocultural del cuerpo vivido, considerando los afectos y recursos intelectuales del individuo. Construida en relación, la subjetividad se expresa en todos los lenguajes del sujeto: simbólico, verbal, gestual, estético, imaginario, explicitándolo dentro y fuera de sus deseos en su forma de ser, estar y actuar en el mundo. También las dimensiones ética y cultural del individuo son elementos constituyentes de la subjetividad, de ahí que experiencia personal y cultural se interrelacionan”.

reducción que invalida cualquier análisis complejo y que ha sido criticado reiteradamente desde las teorías feministas. Para Lagarde (1996), aceptar esta simplificación es apostar por la mutilación teórica y filosófica de un concepto que incluye a todos los seres humanos. De hacerlo así, se anularía el carácter relacional de esta categoría, su definición histórica y los contenidos de género de la sociedad, el estado y la cultura. Con ello, no sólo se entorpece el conocimiento de las interacciones de los individuos con los paradigmas genéricos sino que también se neutraliza la crítica, la denuncia y las propuestas políticas feministas. Luna (1999) señala que el uso científico del término oscila desde la perspectiva sociológica, que lo entiende como la relación social entre los sexos, a la antropológica, que lo define como construcción social, simbólica y cultural. En cambio, la perspectiva económica identifica casi mecánicamente el género con las cuestiones materiales que afectan a la vida de las mujeres y de la familia. Su utilización desde la historia también es variada: como aquello que define lo femenino, como otra relación social referida a los sexos o, definido por Scott (1986), como el discurso y la ordenación social de la diferencia sexuada.

Esta diversidad de interpretaciones y de aplicaciones se explica tanto por la génesis del término como por las relaciones de poder puestas en juego en el desarrollo de las definiciones de los conceptos relacionados con la desigualdad social de las mujeres. Respecto a su origen, Scott (1986) subraya la incidencia del género como categoría de análisis en un momento de gran confusión epistemológica, en el que emerge el debate entre quienes afirman la transparencia y objetividad de los hechos y quienes insisten en que toda la realidad se interpreta y se construye. De este modo, el pensamiento feminista impulsa la incorporación del género en los cuerpos teóricos existentes. Tal impulso obedece a la necesidad política de resignificar lo dicho y lo silenciado en torno a las construcciones sociales relacionadas con las mujeres y en ese sentido su finalidad está ligada a la emergencia de las mujeres como sujeto político y a la vez como objeto de estudio.

Como explica Izquierdo (1998), las mujeres pasan a ser objeto de conocimiento cuando se convierten en sujeto “como mujeres”, cuando dejan de asumir su existencia como un dato y empiezan a interrogarse sobre las condiciones de la misma en tanto que colectivo unido por una forma de opresión. En este sentido, el concepto “las mujeres” como objeto de estudio es una construcción modulada por el espacio y el tiempo, con una implicación tanto política como epistemológica y que incide tanto en la transformación material como en el orden de los discursos. De hecho, la teoría feminista surge cuando algunas mujeres experimentan contradicciones entre su mundo real histórico y su propia autocomprensión. La intuición de que las formulaciones globalizadoras del mundo no son objetivamente verdaderas engendra el reconocimiento de que las desigualdades entre varones y mujeres no están ordenadas biológicamente, sino construidas lingüística y socialmente en función de las relaciones asimétricas de poder. Como señala Amorós (1997), la interiorización por parte de las mujeres de que el poder de designación había estado en manos de los varones, constituyó un avance dentro de las prácticas y discursos emancipatorios feministas. Gracias a la crítica de esta “heterodesignación” —cuyo extremo es la homogeneización en *La Mujer*— las mujeres pasan a pensarse y a exigir ese nosotras-sujeto, frente al nosotras-objeto que heredaron de la mirada masculina. Tomar conciencia de este hecho supone para el feminismo sentar las bases para exigir una revisión de los conceptos tradicionales de política y poder que excluyen a las mujeres. —41—

En esta línea, proponer un enfoque sexuado del siglo es según Thébaud (1992) atender a la interacción social construida e incesantemente remodelada de la relación entre los sexos, consecuencia y a la vez motor de la dinámica social. Se trata de marcar sexualmente la noción de sujeto para historizarla, esto es, alejarla de esencias ontológicas o trans-históricas y ubicarla en el interior de prácticas y concreciones socioculturales que no sólo son teóricas, sino también políticas. De este modo, según afirma Colaizzi (1990:20), hacer feminismo es “una toma de conciencia del carácter discursivo, es decir, históricopolítico de lo que llamamos realidad, de su carácter de construcción y producto y, al mismo tiempo, un intento consciente de participar en el

juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales y culturales de la sociedad, hacia la utopía de un mundo donde la exclusión, explotación y opresión no sean el paradigma normativo”.

En 1975, la antropóloga Gayle Rubin acuña la expresión *sistema sexo/género* con el objeto de estudiar los efectos que produce en los sujetos esta asimetría. Por tal sistema se refiere al conjunto de convenciones mediante el cual todas las sociedades transforman la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y establece una ordenación jerárquica de la diferencia. La transformación del sexo biológico bruto en género, con la consiguiente división sexual del trabajo y el consecuente funcionamiento de las estructuras de parentesco, será la responsable de las asimetrías de poder entre los sexos. El problema, por tanto, no es la biología o la existencia de la familia, sino las formas particulares de organización social de la biología, el parentesco y la crianza. Por lo mismo, la solución estará ligada al cambio de las condiciones que articulan este sistema. La propia evolución de las teorías feministas en torno al género ha marcado los límites de esta categoría de análisis en función de su relación con otras instancias que cuestionan la universalidad del sujeto moderno (diferencias étnicas, religiosas, económicas, etc.). Si los denominados *Women's Studies* o Estudios de las Mujeres iniciaron su andadura atendiendo al concepto mujeres como objeto de conocimiento y consolidaron en la década de los ochenta una importante matriz de análisis sobre las desigualdades entre los géneros y el androcentrismo científico, a partir de los noventa, las investigaciones feministas desplazan este objeto al ámbito de los *Gender Studies*, es decir, al análisis de las relaciones entre varones y mujeres inscritas en un ámbito multicultural y multisocial.

UNA PROEZA DE LA IMAGINACIÓN

En las últimas décadas, el constructivismo social está problematizando las teorías clásicas sobre los géneros y ha introducido la sospecha de los métodos cognitivos de los que se han servido estas perspectivas como reproductores de la dualidad asimétrica de los sexos. Hare-Mustin y Marecek (1990) señalan que las

teorías clásicas sobre los sexos han descrito roles masculinos y femeninos como opuestos, complementarios, recíprocos e iguales. Atribuyen a las relaciones entre los sexos una pseudorreciprocidad en la que la dominación no parece más grave que el juego al que se dedican ambas partes por igual. Uno de los principios centrales de estas perspectivas clásicas es la noción de la división complementaria del trabajo en la familia y en la sociedad, arraigada en los roles supuestamente naturales del varón y la mujer en la sexualidad y la reproducción, entendiendo por rol sexual el papel social asignado en función del sexo biológico. Incluye, según Martínez Benlloch y Bonilla (2000:89), los “rasgos, cualidades valores, etc. que reflejan la socialización diferencial en función del sexo de los humanos, por lo que dependen más de definiciones sociales que de rasgos o atributos personales”. Cuando se asocia estrictamente la idea de rol sexual con diferencia sexual, los roles se interpretan como diferencia y se llega a considerar también como algo natural.

De aceptar como funcional la bipolarización establecida por Parsons (1955) —43— entre una orientación de rol instrumental de los varones y una orientación expresiva de las mujeres, el determinismo se instala en la diferencia y alimenta la desigualdad. Parsons creía que la separación de esferas entre varones —orientados hacia las tareas— y mujeres —orientadas hacia los sentimientos y las relaciones—, obedecía a la necesidad social de reducir la competencia y el conflicto en la familia y garantizar con ello la armonía. El lenguaje de la teoría de los roles sexuales subraya la idea de que los papeles de varones y mujeres son fijos y dicotómicos, y al mismo tiempo, están separados y son recíprocos. Pero como advierten Hare-Mustin y Marecek (1990:43), el constructivismo evidencia que el lenguaje nunca es inocente y que toda teoría sobre los sexos es una representación de la realidad organizada dentro de determinados marcos de suposiciones que reflejan determinados intereses. Se parte de que el conocimiento es, por fuerza, pragmático y parcial, y que el rol cognoscente es intrínsecamente social y político. Por tanto, situar el punto focal del análisis en los roles sexuales no es una acción neutra puesto que puede servir para simplificar la comprensión de las diferencias entre los individuos y los grupos, además de contribuir a despolitizar el tema de los sexos.

Según Hare-Mustin y Marecek (1990), la noción de socialización de los roles sexuales ha constituido un instrumento explicativo útil para destacar ciertos aspectos de la experiencia. Sin embargo, muy a menudo deja en la sombra aspectos importantes relacionados con los orígenes de la diferencia y la constitución de la desigualdad. Gran parte del trabajo centrado en la socialización de los roles sexuales se integra dentro del marco de la teoría del aprendizaje social. Esta teoría se propone explicar la manera en que las personas llegan a comportarse conforme a los premios y castigos existentes en su contexto. Se preocupa, por tanto, del nivel microsociedad —las conductas contingentes en situaciones estrechamente definidas— sin prestar atención a los niveles históricos y sociopolíticos en los que estas conductas se inscriben. Una de las consecuencias de esa omisión supone obviar la explicación de la dominación masculina y la subordinación femenina y reducir la dominación misma a un mero conjunto de aptitudes que las mujeres no han tenido la oportunidad de aprender. Otro inconveniente de la teoría de los roles sexuales, según Hare-Mustin y Marecek (1990), es la consideración que ésta hace de los roles de sexo como totalizadores. Con ello encubren la diversidad de las vidas de las mujeres al dar a entender que todas ellas están sujetas a las mismas presiones de socialización y responden del mismo modo. Por el contrario, las diferentes experiencias sobre dichas presiones y la diversa forma de respuesta son realidades constatables en mujeres pertenecientes a distintos grupos étnicos, clases sociales, grupos de edades, etc. Finalmente, para estas autoras, la atención centrada en los roles sexuales como algo que restringe las oportunidades de varones y mujeres y que bloquea la autoexpresión, olvida que no todos los individuos consideran que los roles prescritos son opresivos y limitadores.

Lott (1990:103) es especialmente crítica con estas generalizaciones y sobre todo, se opone a clasificar las conductas sociales como masculinas y femeninas dado que “la conducta no tiene sexo”. Estima por tanto que la estructura lingüístico-cognoscitiva centrada en los atributos distintivos de las mujeres y de los varones reduce la valoración de la complejidad de las conductas humanas. Para Lott (1990),

admitir que existen características propias de las mujeres y de los varones, o voces distintivas y representativas de los sexos, plantea muchos problemas teóricos y posee graves consecuencias para las personas y para las políticas sociales. Suponer que las raíces de la socialización de los diferentes roles sexuales son tan profundas y fuertes que sus consecuencias tienen un carácter fijo implica asumir que sus resultados son muy difíciles de cambiar y que el peso de tal modificación recae sobre el individuo, con lo que se alimenta la inercia inmovilista.

Para el feminismo constructivista reconocer que el significado no es reflejo de una realidad congelada, sino que es algo elaborado y acordado por los sujetos, lleva a cuestionar la diferencia masculino-femenino como una forma problemática y paradójica de interpretar los sexos. Según esta lógica, el sexo no es una propiedad de los individuos sino una relación prescrita socialmente, un proceso —no una respuesta— y una construcción social. Por ello, cuando desde este ámbito se habla de roles sexuales se alude a un proceso relacional, no a algo que posean las personas. —45— Unger (1990:137) define los sexos como “los mecanismos cognoscitivos y perceptivos mediante los cuales la diferenciación biológica se convierte en una diferenciación social”. Así entendida, la expresión *diferencia de roles de sexo* se aleja de la noción *diferencia de sexos* y tiene un significado similar a los *estereotipos sexuales*, definidos por Martínez Benlloch y Bonilla (2000:89) como “las creencias sobre las diferentes características de las personas que mantienen posiciones específicas asignadas por el sexo”.

Martínez Benlloch y Bonilla (2000) resumen las aportaciones del construccionismo social en los estudios de género en el ámbito de la psicología. Según ellas, esta perspectiva —deudora de corrientes como el interaccionismo simbólico, la etnometodología y el deconstructivismo literario— ha servido para contextualizar las relaciones de género dentro del marco de las relaciones sociales. En consecuencia, se considera la dimensión histórica del sujeto destacando el papel activo de la persona guiada por su cultura para estructurar la realidad que afecta a sus valores y comportamientos. Apoyándose en la etnografía, la antropología y la

sociología, diversas investigaciones han realizado estudios transculturales que evidencian la construcción cultural del género. Además, estos estudios han incidido en las modificaciones llevadas a cabo en este siglo respecto a conceptos relacionados con la masculinidad y la feminidad, con lo que se constata la arbitrariedad de muchos roles, tanto laborales como parentales. El constructivismo subraya también que la división de los géneros masculino y femenino en función de la dualidad biológica del sexo es en sí misma problemática, con lo que se opone a la existencia de un imperativo genético que sirva como valedor de las dicotomías. Frente a esta idea Sau (1981:136) parte de la premisa de que tal imperativo es indiscutible y establece una serie de características del género que lo convierten en algo inmutable en la sociedad patriarcal. Nos serviremos de dichas características para explicar las aportaciones constructivistas en estos aspectos.

—46— Para Sau (1981:136), “Sólo hay dos géneros, tanto como sexos, en una especie, la humana, que se define como sexuada en el sentido de la reproducción. Los síndromes sexuales son alteraciones patológicas de los órganos sexuales que hacen que el individuo, por vía quirúrgica, psicosociocultural o ambas se adhiera al género que menos inconvenientes haya de acarrearle”. Sin embargo, como señala Unger (1990:138), si atendemos a los numerosos criterios biológicos del sexo —como la composición cromosómica, las hormonas y la estructura genital— cabría afirmar la existencia de más de dos sexos. Unger (1990) estima que los estudios psicológicos han prestado escasa atención a esta diversidad y el *stablishment* médico se sigue esforzando en corregir el cuerpo transexual en lugar de ayudarle a entender su propia psique sexual y a aceptar su cuerpo. Esto obedece a una toma de postura social, ideológica y política que reproduce el *statu quo* y no a un dictado de la naturaleza inmutable en función de la reproducción. De hecho, incluso las capacidades reproductoras que eran consideradas como la piedra angular de las diferencias sexuales están siendo modificadas con las nuevas tecnologías de reproducción. En cualquier caso, como señalan Hare-Mustin y Marecek (1990), la especialización reproductiva es sólo una parte limitada de nuestra evolucionada vida moderna, una vida que persiste durante muchos años después de haber cesado la

actividad reproductora de la especie. Por lo tanto, es importante desligar la idea de sexo a la de sexualidad y esta última de la de reproducción. Si el sistema patriarcal no lo ha hecho es porque sobre la asimilación de estos conceptos se estructura su lógica, no porque su cuestionamiento sea imposible y su redefinición inviable. Finalmente, aportaciones antropológicas (Izquierdo, 1998:36) demuestran que culturas como la de los navajos reconocen, nombran y asignan una posición social específica a una tercera categoría de individuos intersexuales a los que denominan *nadles*. Para ellos existen, por tanto, tres posiciones de sexo y otras tres de género que dan lugar a cinco tipos de personas: las hembras femeninas, los machos masculinos, las hembras con posición de género similar a la femenina, los machos con posición de género similar a la femenina y los *nadles*. Estos últimos tienen una función específica: actúan de mediadores entre las disputas entre marido y mujer; gozan de una licencia sexual especial y pueden casarse con cualquiera de los dos sexos.

—47—

De otro lado, Sau (1981:136) entiende que el género es vinculante. “Son simétricos antitéticos —afirma— en la medida en que lo masculino depende de lo femenino y viceversa”. Hemos visto cómo al centrar la atención en la diferencia, la mismidad, la complementariedad y la oposición de los géneros se ha estructurado gran parte de la psicología de los roles sexuales y hemos comprobado cuáles han sido sus principales limitaciones. La afirmación de una simetría antitética puede sostener lo mismo que se denuncia: la existencia de una noción de esferas separadas que oculta los roles duales y la sobrecarga de trabajo de las mujeres. Para Hare-Mustin y Marecek (1990) denominar oposición a las relaciones psicosociales de varones y mujeres supone atribuir simetría a una relación desigual. La vinculación de género no depende de una adopción inmediata y total por parte de los individuos de la masculinidad y la feminidad, sino que se produce por la interacción que hombres y mujeres establecen en sus contextos con estas construcciones culturales. El género, como el sexo, no es un destino, sino un proceso; no se adquiere, sino que se construye. No es un atributo constituido por oposición binaria sino una construcción

de carácter relacional marcada por innumerables paradojas derivadas de esa oposición.

Otra de las características que Sau (1981:136) atribuye a los géneros es la jerarquización. “Los géneros están jerarquizados —escribe—. El masculino es el dominante y el femenino el subordinado. Es el masculino el que debe diferenciarse del femenino para que se mantenga la relación de poder”. Las feministas constructivistas afirman que la socialización de los sexos y las diferencias de poder entre mujeres y varones están, efectivamente, relacionadas. La asimetría generada por la valoración desigual de las diferencias entre unas y otros supone la creación de un sistema de dominación que afecta al acceso al poder y a los recursos. Sin embargo, insisten en que la dinámica de los grupos humanos en nuestro ámbito cultural advierte de la interrelación de otras múltiples diferencias que inciden a su vez en la ordenación institucionalizada de los roles sexuales. Para Lott (1990:101), conseguir autonomía no es tanto una cuestión de logro (o sexo) individual cuanto más bien “una consecuencia dentro de la posición de la estructura social”. Tanto la autosuficiencia, la separación, la búsqueda del propio interés, la competitividad y el poder —atributos que nuestro contexto identifica con la masculinidad— como la dependencia, la capacidad de conexión y la preocupación por los demás —atributos adjudicados a la feminidad—, son respuestas a situaciones que reflejan la posición social y el acceso a los recursos de los individuos. El dominio masculino es, por tanto, una construcción que efectivamente se materializa en relaciones de desigualdad y discriminación que afectan a muchas mujeres y a hombres “feminizados”. De hecho, las respuestas de mujeres y varones ante esta construcción es la de asumir que ocupan posiciones inferiores y superiores respectivamente, dentro de la estructura social jerárquica. No obstante, según Lott (1990), numerosas investigaciones indican que independientemente de su sexo las personas con poder tienden a defender las reglas y la racionalidad, mientras que las que tienen menos poder promueven la relación personal y los sentimientos compasivos. Por consiguiente, la autonomía y la relación personal son transaccionales y la modalidad que ponga de manifiesto una persona dependerá de su estatus relativo. Desde esta

perspectiva, se acentúa que el diagnóstico de una situación cultural jerárquica en función de las diferencias de sexo no puede servir para aceptar como natural —o cultural pero inmutable— esta relación. Admitir sin cuestionar la lógica binaria y jerárquica de los géneros puede servir para validar esa lógica, aún desde la denuncia de la opresión de los grupos subordinados.

Finalmente Sau (1981:137) estima que la estructura de los géneros es invariable en el tiempo y en el espacio en el seno de la sociedad patriarcal. Esto quiere decir que “las características anteriores se mantienen constantes a pesar de los cambios, variaciones, permutaciones, etc. a corto, medio o largo plazo, y también las simultáneamente observables en sociedades diferentes”. Ya nos hemos referido a las variaciones interculturales respecto a la estructura de los géneros (Lott, 1990; Moore, 1995, Izquierdo, 1998). Desde un punto de vista intracultural, el constructivismo entiende que la existencia de individuos que plantean constantemente conductas alejadas de los modelos tradicionales de género no debe entenderse como excepción a una regla absoluta. Por el contrario, la complejidad de la sociedad moderna contribuye a la existencia de numerosas subculturas, de modelos y de presiones sociales muy diversas.

—49—

Muchas conductas adoptadas por mujeres y hombres fluctúan hoy entre los límites de lo que tradicionalmente se les asignaba en función de género. Es imposible negar la pervivencia de esa división tradicional puesto que las asociaciones que de ella se derivan no son meras coincidencias, sino producto de experiencias sociales y materiales de mujeres y hombres. Además, el auge de las investigaciones centradas en las diferencias revitaliza la distinción de las conductas de los seres humanos en función del sexo, con lo que se reciclan los estereotipos occidentales más convencionales. Ahora bien, aceptando la existencia de las diferencias de género y sexo como algo constitutivo de los individuos, la teoría constructivista propone ir más allá de esas diferencias no para ignorarlas, sino para problematizarlas. Esto exige un cambio de paradigma, para que las preguntas incidan en lo que de común tienen los seres humanos, o en las conductas establecidas entre los individuos entre

las que el sexo es una de las muchas variables posibles. Hare-Mustin y Marecek (1990:219) ponen algunos ejemplos: en lugar de estudiar el habla de las mujeres, podrían estudiarse los patrones lingüísticos de individuos que ocupan posiciones subordinadas. En lugar de estudiar la moralidad o el pensamiento maternal de las mujeres, podría estudiarse el *ethos* de servicio. En lugar de debatir acerca de si el lenguaje de los derechos, la autonomía y la libertad personal es un lenguaje masculino, cabría interrogarse si tal lenguaje está vinculado con el poder. El constructivismo sostiene que el conocimiento científico, como cualquier otro conocimiento, no puede ser algo desinteresado o políticamente neutral, puesto que desplazar el foco de interés desde los sexos a las representaciones de los sexos no es algo arbitrario. Y obedece a la crítica de las preguntas que han cimentado la ciencia positivista en relación con las diferencias sexuales, al cuestionamiento de sus respuestas y a la búsqueda de nuevas preguntas que posibiliten un cambio epistemológico y social.

-50—

LA INTERSECCIÓN ENTRE SIGNIFICADO Y EXPERIENCIA

Al igual que el constructivismo, los análisis postestructuralistas de género se alejan de los esencialismos derivados de una concepción biológica de los sexos, pero difieren en cuanto a la definición del papel que desempeñan los sujetos en los procesos de identificación genérica. Las obras de Foucault (1977), Derrida (1967) y Vattimo (1980) han inspirado de forma diversa la argumentación de Teresa De Lauretis y Judith Butler, dos autoras que acentúan la artificialidad de las identidades de género. Desde el deconstructivismo literario, De Lauretis (1987) afirma que la importancia de concebir el género como una categoría cultural abierta estriba en identificarlo como una construcción simbólica que es al mismo tiempo el producto y el proceso de su representación. La representación social del género afecta a su elaboración en el plano subjetivo de los sujetos y viceversa: la representación subjetiva del género afecta a su construcción social. La cuestión no es cómo actúa la biología, sino cómo los discursos sobre las diferencias biológicas son movilizados en

cada sociedad y en cada momento. La autora propone la noción de “tecnología de género”⁹ para explicar la operación por la cual las diferencias internas y la fluidez de las representaciones de género se convierten o transmutan en representaciones estables y socialmente reproducidas/reproducibles. El sujeto es múltiple, no puede ser definido en una sola dimensión, por lo que su constitución dependerá de una compleja tecnología que supone la articulación de diversos factores —sexuales, étnicos, de clase, nacionales, etc.— que marcan la posición que cada sujeto tiene dentro de la sociedad en que vive. Masculinidad y feminidad emergen de un juego de oposiciones binarias pero estas oposiciones no se fundan en el cuerpo biológico, sino que están producidas discursivamente y actualizadas en la operación de su construcción/actuación.

Butler (1993) ha introducido la sospecha sobre la utilidad de la noción misma de género como construcción. Para ella, la idea de que el género se produce discursivamente como prácticas, saberes o tecnologías del ser, puede reducir la vida social a un modelo comunicativo en el cual los códigos determinan la vida social y el cambio personal. Plantear así el análisis puede generar confusión porque crea la impresión de que las identidades de género están abiertas a la libre elección de los sujetos. De este modo, se puede afirmar que el sexo es “una proeza de la imaginación” como hacen los constructivistas (Hare Mustin y Marecek, 1990:17), pero no es tan fácil explicar cómo las identidades de género imaginadas se encarnan en el cuerpo o devienen categorías sociales estables. Butler (1993) propone el desarrollo de una perspectiva teórica que de cuenta de por qué, siendo productos culturales, las identidades de género no se multiplican y fluctúan sino que aparecen como estables. Esta autora, asume la perspectiva foucaultiana y rechaza cualquier concepción totalizadora del yo en general porque piensa que la construcción de la —51—

⁹ Esta idea está inspirada en el concepto foucaultiano de la “tecnología del yo”. Para Foucault (1988:48 y ss.), existen técnicas específicas que los seres humanos utilizan para entenderse a sí mismos y que se organizan en cuatro tipos de “tecnologías” interrelacionadas pero distintas. Estas tecnologías representan cuatro matrices de la razón práctica: las tecnologías de producción, las tecnologías de sistemas de signos, las tecnologías de dominación y las tecnologías del yo. Estas últimas permiten efectuar a los individuos cierto número de operaciones sobre su cuerpo, su conducta o cualquier forma del ser con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza o sabiduría. Es, en resumen, el modo en que un individuo actúa sobre sí mismo.

identidad se basa en exclusiones que crean cada vez nuevas exclusiones. En realidad, las identidades no son sino máscaras, simulacros configurados por la recreación producida en los cuerpos y en las narrativas o expresiones personales. El desmantelamiento total que provocan las sucesivas deconstrucciones del sujeto evidencia la inestabilidad de las identidades sexuales —como de cualquier otro tipo— que, por otro lado, se fijan en cada sujeto a través de dos operaciones subjetivas: la performatividad y la exclusión.

-52— El sujeto, por tanto, se forma al atravesar el proceso de asumir un sexo, un proceso ligado a la lógica de exclusiones que marcan las fronteras entre los individuos. Pero el sexo no es un dato corporal sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino una norma cultural, un ideal regulador que gobierna la materialización de los cuerpos. La materialidad que fija los contornos del cuerpo y el sexo no es un dato previo sino un efecto del poder. En las interpretaciones tradicionales el sexo era el centro natural y fijo sobre el que se construían las dualidades de género normativizadas por los mecanismos del poder y del placer de la sociedad (derecho, medicina, educación, etc.). La reiteración de esas normas provoca en el ser humano el fenómeno de la identificación que construye a través del rechazo la afirmación de su entidad como algo estable. Pero en realidad —y aquí la autora sigue a Derrida— no existe ningún centro que valide ninguna estructura. El centro —el sexo en la estructura de género— no es algo metafísico, sino un intento de contener el juego estructural de los sentidos que fácilmente puede subvertirse.

Para Butler (1990), el género no es más que una representación, una parodia que se empeña en imitar a un original inexistente puesto que no existe principio estable o esencial al que las identidades de género puedan emular. La heterosexualidad, eje de las relaciones sexuales y genéricas de nuestra cultura, es una regla constituida por la repetición de prácticas significantes que se esfuerzan, sin lograrlo, por replicar ideales imaginarios de masculinidad y feminidad. La dicotomía heterosexual es pues tan falsa y vacía como las dualidades identitarias que ocurren en

las relaciones homosexuales, ya que no dejan de ser imitación imposible de los ideales “masculino” y “femenino”. La única vía de transgresión es subvertir estas representaciones para evidenciar su inestabilidad. Tal es el caso, plantea Butler (1990), de las actuaciones de las *drag queen*¹⁰, quienes al imitar de forma lúdica y no comprometida lo femenino —y al ser conscientes de que es un simulacro— son ejemplo de que toda identidad de género es en sí misma como una *drag*. Lo que se produce al transgredir las oposiciones binarias de género es una desidentificación que desmiembra insistentemente estos modelos. Así, frente a la afirmación “yo soy mujer” o “yo no soy mujer” —propias de la identificación— el sujeto afirma “yo creía ser mujer”, o “ya no creo ser mujer” desmantelando con ello los mecanismos normativos del poder sobre el cuerpo y la sexualidad.

Butler (1990), entiende que lo que hay tras los procesos de materialización de los cuerpos no es la palabra individual viva, la experiencia original, sino el poder regulador que normativiza las acciones. En definitiva, se parte de la premisa de que —53— no hay un yo detrás de la acción. Lejos de tener posición constituyente alguna, el sujeto es producido por unas prácticas de poder-discurso que lo convierten en el lugar de la re-significación. No hay origen para la vida ni enraizamiento, sino la reiteración hasta el infinito de *gender performances*, de representaciones contingentes en un teatro de papeles y funciones que constituyen el sexo. Las funciones (*performances*) hacen inteligibles a los cuerpos al materializarlos, lo que siempre se producirá de forma inconsistente. La presunción universal de la heterosexualidad actúa falsificando, excluyendo e imposibilitando cualquier realidad no acorde con ese modelo. Aquí se incluye la experiencia de una homosexualidad no normativizada por el régimen de sexualidad, cuya existencia evidencia, según Butler (1990), la existencia de una instancia que ni “es” ni se construye; de un espacio de

¹⁰ Las *drag queen* son representaciones de una figura exageradamente “femenina” elaborada por hombres en actos festivos y espectáculos de todo tipo. Podrían entenderse como la versión histriónica y festiva de los travestis, independientemente de la orientación sexual de los hombres que llevan a cabo la actuación. Harris Glenn Mstead, conocido como *Divine*, introdujo esta estética desafiante y escandalosa en unos Estados Unidos que acababan de salir de la II Guerra Mundial. Progresivamente, el movimiento *drag queen* fue cobrando seguidores y ocupando todo tipo de escenarios. En España comenzó a fraguarse en los años ochenta pero fue en la década siguiente donde alcanzaría mayor popularidad.

abyección que es excluido, que queda sin formular, que ni surge ni se establece pero que forma parte de la subjetividad.

Así las cosas, no hay posibilidad de establecer una crítica al sistema sexo-género haciendo uso de estos conceptos sin caer en las reglas que este sistema establece. “¿Cómo, pues, utilizar el género —pregunta Butler (1990:21)—, en sí mismo una inevitable invención, para inventar el género en unos términos que denuncien toda pretensión de origen, de lo interno, de lo verdadero y lo real como nada más que los efectos del disfraz, cuyo potencial subversivo debe ensayarse una y otra vez para así convertir el sexo del género en el lugar de un juego político pertinaz?”. Sin embargo, aún aceptando la exigencia de una superación de los esencialismos y una necesidad de que el constructivismo centre la atención en la forma en la que las identidades se conforman como realidades estables, no parece que la opción postestructuralista de Butler sea la más apropiada para articular una transformación de las condiciones en las que esas identidades se materializan. La idea misma de que una vía de subversión es la de re-significar de manera transgresora los géneros a través de la proliferación paródica de los estereotipos sexuales es, cuanto menos, problemática. A pesar de que Butler (2000) insiste que esta teatralización no es un paradigma de subversión de género sino tan sólo un ejemplo y que su noción de performatividad y resignificación se aplica también a los discursos políticos, lo cierto es que el ejemplo ha sido reivindicado como paradigma dentro de la llamada *Queer Theory*¹¹.

Como plantea Amorós (1997:367), tal propuesta nos remite inexorablemente a otras manifestaciones del travestismo de género institucionalizadas y tan poco

¹¹ La *Queer Theory* es una derivación del feminismo lesbiano producida en los últimos años. *Queer* significa “raro, singular, cuestionable, extraño” y por tal teoría se alude a un fenómeno social, una postura política que ha surgido en Estados Unidos y Reino Unido y que aglutina en un mismo espacio a lesbianas, gais y bisexuales. Surgió en el contexto del peligro del sida y de la reacción conservadora contra estos grupos en los años ochenta. Los protagonistas de la *Queer Theory* se distancian del feminismo en posturas sobre la pornografía y el sadomasoquismo y se plantean que el análisis de la sexualidad puede ser separado radicalmente de la teoría de género. Butler (2000) es una autora muy reconocida en el ámbito de estos estudios aunque ella misma afirma que no puede asumir ni esta separación de los análisis de género y sexo ni el antifeminismo de esta corriente.

liberadoras como el carnaval u otras expresiones del “mundo al revés” que proliferan en las representaciones mediáticas¹². Por otra parte, como advierte la propia Butler (2000) las manifestaciones de las *drags* tienen su ritual, sus restricciones y su propia institucionalización por lo que la transgresión no llega a configurar una vida de género más expansiva y menos restrictiva. En realidad, como plantea Jeffreys (1993), la versión de género introducida por Butler y en general por la teoría lesbiana, es una versión despolitizada, aséptica y muy ligada al nihilismo posmoderno que critica el feminismo crítico. El establecimiento de la re-significación paródica de los géneros como una suerte de juego transgresor, no sirve para revisar concepciones de categorías estructurantes como identidad, diferencia e igualdad, ya que su deconstrucción infinita no da más opción que entenderlas como un peligroso —por inmutable— juego de máscaras. El concepto de posicionamiento introducido por De Lauretis (1987) parece más adecuado.

Para De Lauretis (1987), la acción de los sujetos resulta posible gracias a —55— múltiples y mudables formas de conciencia construidas mediante discursos y prácticas accesibles, pero siempre abiertas al examen de una práctica de análisis personal. El concepto de posicionamiento pone de manifiesto el modo en que mujeres y hombres usan su perspectiva posicional como un lugar desde donde interpretar y construir los valores, entre otros, de género, y no como un punto dentro de un conjunto de valores determinados de antemano. En este sentido, podemos admitir que la conciencia de sí —tal y como plantea De Lauretis (1987)— no es para el sujeto un resultado, sino la condición de un proceso. Es una configuración particular de la subjetividad o de los límites subjetivos producida en el punto de intersección entre significado y experiencia. Desde este punto, apelar a identidades

¹² Se alude a las sobre-representaciones de varones que, sin dejar de mostrar rasgos de su género-sexo, interpretan personajes femeninos caricaturescos basados en estereotipos y prejuicios de género. No obstante, el travestismo es un fenómeno complejo si atendemos a la riqueza expresiva de los géneros escénicamente contruidos en las representaciones teatrales. La variedad es enorme y tiene que ver con la capacidad de quien actúa de modelar los personajes al margen tanto de las evidencias biológicas como de los géneros socialmente establecidos. Lo que importa no es el sexo de la persona que sostiene al personaje —aspecto esencial en las parodias sobre las mujeres que tanto abundan en los programas televisivos— sino la figura escénica que se materializa en la actuación. Sobre este cruce de géneros en el espectáculo, ver Mandressi (1996).

prefiguradas, ontológicas y polarizadas, es contribuir a la lógica de la dominación. Ahora bien, entender las identidades como algo fragmentado, plural y conflictivo no implica asumir la desidentificación como ejercicio liberalizador de esencialismos. Dinamitar sin más las identidades y difuminar en ellas a los sujetos es asumir el riesgo de un relativismo teórico, cultural y político de graves consecuencias para los proyectos de transformación social. Como señala Amorós (1985), tan importante como la desmitificación y disolución analítica de totalidades ontológicas es no perder, al menos como idea reguladora, la coherencia totalizadora que ha de tener todo proyecto emancipatorio con capacidad de movilización.

-56— Si la identidad monolítica, única e inamovible es una ilusión que debe implosionar para enriquecer al individuo y a la cultura, si el pensamiento mestizo, heterodoxo y heterogéneo es la vía para aceptar la complejidad de los fenómenos humanos y superar la lógica dicotómica, reductora y excluyente (Rodrigo, 1999), la pluralidad no tiene por qué significar disgregación. Antes bien, la creación de nuevos espacios de representación y reconocimiento de las diversas identidades entendidas como elementos relacionales y enriquecedores debe reescribirse en términos que articulen las diferencias con los principios de igualdad, justicia y libertad. Es decir, tales cuestiones no son un mero juego retórico o epistemológico, sino que aluden a problemas ideológicamente específicos y públicos que afectan tanto a los individuos y grupos como a la calidad política de la vida democrática.

Respecto al concepto mismo de identidad, seguimos a Martínez Benlloch y Bonilla (2000:84) cuando la definen como un “sistema de codificación que autorreferencia al sujeto”. La entendemos, pues, como un proceso por el cual los seres humanos establecen las diferencias entre el yo y la alteridad o los otros individuales, cuestión en la que la representación de la sexualidad será fundamental. Para ello, los individuos elaboran procesos de categorización que se insertan de manera prospectiva y retrospectiva en relación, por un lado, con los intercambios que mantienen con los otros y, por otro, con el entorno y la relevancia social de los grupos. El concepto de identidad permite tomar conciencia de sí mismo y en relación

con los demás. Es la síntesis particular de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre el sujeto, producidas y puestas en acción en cada momento particular. Las identidades son complejas y se construyen con múltiples influencias en los procesos de socialización.

En definitiva, entendemos el género como esquema de conocimiento, como un enfoque que pone de manifiesto la diversidad de definiciones sobre la división entre las distintas etnias, clases sociales, orígenes nacionales e históricos, y en función de las opciones sexuales y las nuevas estructuras familiares. Así, puede constatarse frecuentemente que varones y mujeres de una misma cultura tienen más puntos en común que personas del mismo sexo pero de diferentes culturas, lo que también se evidencia en las representaciones culturales de los géneros. Tal y como plantean Martínez Benlloch y Bonilla (2000), la información que esta perspectiva puede aportar desde un análisis necesariamente multidisciplinar y transversal es importante si se pretende abordar la complejidad de sociedades como la nuestra en la que —57— emerge como esencial tema de reflexión el desarrollo de la democracia paritaria. Así pues no se trata, según estas autoras, de profundizar en las relaciones entre lo masculino y lo femenino, sino de integrar el concepto de género en el análisis cultural, económico, político y social de los diferentes grupos, ya que estas variables influyen en las estructuras individuales e institucionales. Las posibilidades son inmensas, no sólo en lo que respecta a la creación de herramientas intelectuales para comprender las estructuras simbólicas que dan cobertura a nuestra red de identidades, sino también en la identificación de mecanismos opresores que permita la neutralización de las asimetrías de poder. Los seres humanos han demostrado que todo lo que ha sido construido históricamente como bases de desigualdad y dominación puede ser destruido políticamente. Si eso es posible, si la existencia humana no se repite a sí misma, si en la vida hay creación, podemos entender que no todos los juegos —ni siquiera los de sexo y género— están hechos y predeterminados.

En la medida en que se desarrolla la propuesta metodológica de la introducción del sistema de género para la comprensión de la historia y de las relaciones humanas, se subraya la sospecha respecto a la pretendida neutralidad del sujeto moderno. Dicho sujeto, fruto de los presupuestos de la razón occidental celebrada por la Ilustración, ha sido pensado como una entidad consciente de sí, autónoma, coherente y capaz de organizar y controlar el mundo en el que vive. Sin embargo, al enfrentar esta definición con los sujetos reales, la teoría crítica feminista ha cuestionado la supuesta universalidad de semejante abstracción, dada la evidente identificación del genérico *hombre* con los sujetos físicamente masculinos. Del posicionamiento teórico y político frente a esta simplificación se derivan los diferentes discursos feministas cuyas propuestas difieren en referencia a conceptos como igualdad, diferencia y representación política. De las consecuencias de tales divergencias en el ámbito de las relaciones de poder y sus implicaciones en el imaginario sobre la maternidad trataremos en los siguientes capítulos.

-58—

2. Del poder.

LAS DEFINICIONES

Los diferentes discursos sobre el poder dependen del contexto histórico social en el que se producen y del imaginario social que los sustenta. Según Valcárcel (1991), la filosofía no ha tenido poder sino de modo vicario con la única excepción del lapso de mil años en que filosofía e Iglesia fueron indiscernibles. Antes y después de esa etapa, el discurso sobre el poder —no del poder— ha surgido de varias maneras. En la segunda sofística versó sobre su naturaleza, y tras el Renacimiento, una segunda oleada de investigación se centró en su legitimidad al vincular los conceptos de ética y poder. El planteamiento de la modernidad da por supuesta la existencia de un poder y cuando éste pierde la legitimación teológica la filosofía

política desplaza la pregunta sobre su naturaleza hacia las nuevas condiciones de legitimidad. Prestaremos aquí atención a dos nociones básicas del poder, como objeto y como proceso, con el fin de interpretar los diferentes análisis sobre las relaciones sociales y su representación.

En cuanto a categoría que se integra en una estructura cultural basada en las relaciones asimétricas, jerárquicas y piramidales, el término *poder* se ha entendido a menudo como el conjunto de estructuras sociales que definen un sistema de dominación. Este sistema, de acuerdo con la tradición jurídico-filosófica de los siglos XVII y XVIII¹³, reduce poder a soberanía: soberanía del monarca, del padre, de la voluntad general, y distribuye papeles según la autoridad —el poder legitimado— de los sujetos para ejercerla o soportarla. Según este sistema, el grupo dominador utiliza el poder como control, explotación y opresión sobre el grupo dominado, al que se priva de su valor social, cultural y político. Se trata de un mecanismo por el cual la ideología dominante reprime aquellos aspectos que cuestionan su hegemonía. Desde —59— esta premisa, el poder se presenta como algo esencialmente negativo relacionado con la prohibición, la explotación y la represión. Para Valcárcel (1991), la herencia de una tradición ilustrada que identificaba poder con poder político-económico-militar —y éste con el Estado—, ha hecho que ética y poder aparezcan enfrentados. El extremo de esta disyunción supone considerar como inmutable el hecho de que el poder corrompe y contamina, que el poder no es ético y va ligado al mal. Distintos referentes del movimiento cultural de Mayo de 1968 remarcaron la idea de que el poder es necesariamente generador de mal, puesto que es corrupto, lo que obliga a cualquier movimiento de aspiración ética a declararse anti-poder. Valcárcel (1991:90) rechaza esta dicotomía y reivindica el reconocimiento de “los actos de resistencia al poder” como un poder mismo dotado tanto de discurso como de práctica éticos. Condenar la ética al mero estadio del querer es convertirla en un asunto de alternativas inane en la práctica. La opción ética pasa por defender el poder del sujeto, esto es, por desarrollar alternativas desde una “ética de la potencia”.

¹³ Para un desarrollo sobre la concepción de poder desde el discurso jurídico-filosófico, Foucault (1977). Sobre la obra de Locke y Hobbes desde una perspectiva feminista, Jónasdótti (1993).

Como desarrollaremos más adelante, el feminismo de la diferencia cuestiona esta posibilidad y se inscribe en la idea de la erradicación del poder. Las mujeres son antipoder porque no han tenido ni desean el poder construido por parámetros patriarcales. Para ellas, la única alternativa posible es la de reivindicar un nuevo lenguaje, un nuevo orden simbólico que redefina las relaciones entre los seres humanos nombrando el mundo “en femenino”. Pero para centrar más este debate es necesario abordar antes una serie de cuestiones que explican el tránsito de la concepción tradicional del poder, objetual y estática, a otra en la que aparece vinculado con su condición performativa, que lo convierte en un fenómeno dinámico y procesual.

-60— Frente a la concepción del ejercicio del poder mediante la fuerza, Antonio Gramsci introduce a principios del siglo XX la lucha por la hegemonía para subrayar la importancia del consentimiento de los grupos subordinados por encima de las manifestaciones represivas. Así, el término poder se torna más complejo y su ejercicio dependerá no tanto de la concentración económica y política como señala el marxismo ortodoxo, sino del liderazgo moral mediante el que el bloque dirigente consigue la legitimación de sus intereses por parte de los grupos a los que subordina su acción. Tal consentimiento no se obtiene por una lucha política o por un pacto social, sino a través de una relación de aprendizaje en la que los grupos dominantes articulan discursos, necesidades, valores e intereses que abarcan y transforman los valores e intereses de los subordinados. En el proceso de lucha por afirmar sus propios espacios de resistencia y afirmación, los grupos subordinados han de negociar continuamente los elementos que entregan a la cultura dominante y los que mantienen como representativos de sus aspiraciones. La importancia del pensamiento de Gramsci en los estudios sobre la cultura radica en su definición del poder como fruto de un proceso continuo de negociación y legitimación ideológica, lo que implica huir de las viejas concepciones esencialistas y situar el concepto dentro de un conjunto de relaciones contextuales históricamente específicas que determinan su significado.

Gramsci (1932) defiende la necesidad de replantear la autoría del poder desde la relación entre los conceptos de consentimiento y liderazgo y manifiesta las contradicciones entre la teoría y la práctica de los grupos subordinados: "El hombre activo de masa actúa prácticamente —escribe Gramsci (1932:372)—, pero no tiene una clara consciencia teórica de su hacer, pese a que este es un conocer el mundo en cuanto lo transforma. Puede incluso ocurrir que su consciencia teórica se encuentra históricamente en contradicción con su hacer. Puede decirse que tiene dos consciencias teóricas (o una consciencia contradictoria): una implícita en su hacer, y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha recogido sin crítica. Pero esta concepción "verbal" no carece de consecuencias: vuelve a anudar al sujeto con un determinado grupo social, influye en la conducta moral, en la orientación de la voluntad, de una manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en el cual la contradictoriedad de la consciencia no permita ya ninguna acción, ninguna decisión, y produzca un estado de pasividad moral y política". A pesar de que las propuestas teóricas de Gramsci no trascienden al conflicto de clases —olvidando, por consiguiente, otras formas de división social— y están condicionadas básicamente por la determinación económica de las ideas, han contribuido notablemente a abrir vías de discusión y análisis en el ámbito de los Estudios Culturales¹⁴. Aunque el escritor italiano no trató la noción de cultura popular en sí misma, formuló una teoría sobre el poder, la hegemonía y la cultura que, según Giroux (1992b), sentó las bases para una discusión posterior. Para este último, entender la cultura como un proceso de negociación permanente implica comprender las relaciones de poder dentro de una lógica de posibilidad y transformación en la que todos los sujetos están implicados. —61—

El pensamiento posmoderno sugiere la consideración de que el poder es algo productivo, ligado al saber y cuyos efectos pueden llegar a ser emancipadores, opresivos o ambas cosas a la vez. Foucault (1977) identifica el poder con la

¹⁴ Para un debate sobre la influencia de Gramsci en los Estudios Culturales, especialmente en el pensamiento de Hall, ver Barker y Beezer (1992) y Curran, Morley y Walkerdine (1996).

producción de conocimientos, significados y valores y niega la reducción poder-represión. Su argumento parte de la necesidad de superar la concepción ilustrada basada en un modelo jurídico filosófico que identifica poder y soberanía y que entiende su ejercicio como efecto de un contrato social para hacer uso de un sistema de análisis más complejo que lo tiene en cuenta no como categoría en sí mismo sino en tanto que proceso de sometimiento. “El poder tiene que ser analizado —escribe Foucault (1977:144)— como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos”.

—62—

El objetivo de esta argumentación es demostrar que la modernidad sólo ha supuesto una humanización de las técnicas de ejercicio de poder sin que esto suponga mejora alguna. De hecho, según Foucault (1977), toda perspectiva emancipadora está en última instancia al servicio de un refinamiento de esas técnicas ya que tanto el individuo como el conocimiento que de él se puede obtener son una producción del poder. La genealogía del poder exige descubrir estas estructuras socavando la noción moderna de sujeto e identificando la idea de verdad con la de poder. Con ello se pretende por un lado desvelar la voluntad de poder que permanece implícita en la pretensión de verdad de las ciencias humanas y, por extensión, cuestionar las políticas que tratan de fundamentarse en ellas. El problema es que con esta subordinación de verdad-saber-sujeto al poder se diluye la posibilidad de transformación social y de legitimación ética de las instituciones. Flecha (1992) advierte de que en la obra de Foucault no hay diferencias significativas entre las distintas instituciones y movimientos sociales o políticos. Independientemente de su finalidad —sea esta racista, totalitarista, pacifista o feminista— todos son contemplados como la concreción de la misma estrecha voluntad de poder. El

relativismo se instala también como marca que induce a la sospecha de la pretendida neutralidad de Foucault. En este sentido, Flecha (1992:171) se pregunta: “¿A qué práctica de la voluntad de poder responde su saber sobre las tecnologías de ejercicio del poder?”. La narrativa foucaultiana impide, según este autor, el diálogo intersubjetivo y, puesto que no hay ningún criterio de verdad para refutar su discurso, sus argumentos no ofrecen criterios para el debate. Esto sitúa su neutralidad en un callejón, dado que su crítica a la crítica termina por constituir un doble giro de 180 grados que le aboca ideológicamente a un cierto estatismo conservador.

Precisamente una de las principales críticas formuladas al discurso postestructuralista del poder es la de desdibujar la reflexión sobre la responsabilidad y la capacidad de transformación de los diferentes grupos sociales. Ball (1993) desarrolla una reflexión sobre las discusiones teóricas acerca de este término y resume su significado identificándolo con un concepto de habilidad o capacidad. Localizar el poder es, para este autor, reconocer el ejercicio de esa capacidad y “fijar la responsabilidad moral” de sus consecuencias. Ball (1993), como Flecha (1992), se basa en las aportaciones de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, y afirma que sin comunicación no hay poder puesto que la comunicación es el medio a través del cual son creadas y sostenidas las comunidades. El poder se genera cuando las personas se comunican y actúan juntas para conseguir algo en común. En este sentido, el poder no es inherentemente opresivo y no es tanto un obstáculo para la emancipación como su medio. Tener poder es, según Ball (1993:553), “la condición *sine qua non* para ser capaz de actuar como un ser humano moralmente responsable”. Es la “ética de la potencia”, que reivindica Valcárcel (1991) y desde la cual exige al pensamiento feminista que encare tanto la discusión sobre el poder como el mismo poder. No obstante, esta reivindicación no se sitúa en los márgenes del contradictorio y multiforme pensamiento posmoderno, sobre todo en lo que respecta a la opción teórica de algunos feminismos. Esto impide aceptar sin reservas el rechazo de todas las formas de posmodernismo como antimodernistas y neoconservadoras y obliga a prestar atención a la pluralidad de sus manifestaciones. Así, del mismo modo que autores y autoras que se inscriben en el posmodernismo como Laclau (1988)

sostienen que el derrumbamiento de los fundamentos no supone caer en el nihilismo sino radicalizar las posibilidades de la acción humana, desde el llamado feminismo posmoderno, Haraway (1989:579) afirma que “la cuestión es la ética y la política más que la epistemología”. La autora parte de la oposición a los discursos fundadores de la modernidad pero se resiste a eliminar la posibilidad de la acción humana. Para que esta posibilidad sea factible, es necesario conectar el poder con las luchas y las prácticas materiales y no sólo con el discurso.

-64— Tanto desde el posmodernismo como desde el interior mismo del pensamiento que reivindica la modernidad, el feminismo ha cuestionado la noción de poder de la teoría crítica y muy especialmente en la obra de Habermas. Fraser (1986) estima que aunque Habermas insiste en la primacía de lo político y en el papel de la racionalidad al servicio de la libertad humana y la lucha democrática, no encara de forma adecuada la relación entre discurso y poder y las confusas relaciones de clase, raza y género. El que no se cuestione el género hace que la propuesta habermasiana ignore la implicación decisiva de este aspecto como constructor de identidades impregnadas por relaciones de poder. Young (1987) identifica una serie de problemas en la formulación de la teoría de la acción comunicativa de Habermas que impiden acogerla sin matices como alternativa a la concepción de la racionalidad tradicional. Entre estos problemas sobresale el hecho de devaluar los aspectos expresivos y corporales de la comunicación en función de la primacía otorgada a una razón que ignora la lógica de los deseos y los sentimientos. Desde una postura mucho más cercana a los aspectos normativos de la teoría de Habermas, Benhabib (1992) considera que al analizar la filosofía moral universalista el autor alemán descuida el hecho de que el yo autónomo no es un yo descarnado y confunde el punto de vista de una ética universalista con una definición estricta del ámbito moral centrado en la justicia —relacionada con la imparcialidad y la abstracción— que deja en los márgenes las relaciones del cuidado, identificadas con lo contextual y lo personal. Benhabib (1992) niega que se puedan separar la justicia y el cuidado en el proyecto de una ética universalista puesto que ambas son necesarias para vincular nuestras

necesidades morales, nuestras identidades y nuestra concepción de lo que es la vida buena.

En todos estos matices a la teoría crítica subyace la reivindicación de la corporeidad y de la identidad sexuada como elementos constitutivos de las estructuras sociales y, por tanto, como ejes básicos en los análisis sobre las relaciones de poder. Esta tarea recoge el legado del eslógan sesentayochista “lo personal es político” y mantiene la tensión entre el yo y la realidad política comprendiendo la identidad como múltiple e incluso contradictoria en sí misma. La obra foucaultiana ha significado un revulsivo importante para el desarrollo del debate sobre las configuraciones sociales del cuerpo, la sexualidad y sus relaciones con el poder. De hecho, el planteamiento del poder multiforme y relacional de Foucault ha influido sobre el feminismo con importantes matizaciones y se ha materializado en los análisis sobre los procesos de producción culturales a partir de una perspectiva más abierta desde la que se contemplan las diferentes estrategias de dominación. El feminismo critica a Foucault desde diversas perspectivas pero focalizadas en su incapacidad para localizar el poder y, por tanto, para articular estrategias de transformación. Aunque el poder lo penetra todo, no tiene agente. “Parece mudo y ágrafo” dirá Valcárcel (1991:68). Su lectura de la historia es, en consecuencia, una lectura sin género, sin clase, ni etnia, que crea una especie de cuerpo social homogéneo. Refiriéndose a esta ausencia de perspectivas desde los sujetos históricos, Flax (1990:336) advierte que “su falta de atención a las relaciones de género y la debilidad de sus alternativas al biopoder necesitan de la crítica y el complemento de feministas y psicoanalistas”.

Desde el feminismo posmoderno —y más concretamente desde el llamado “ciberfeminismo”—, Haraway (1991:254) acusa a Foucault de articular una analítica del poder basada en la “biopolítica”, que impide la aparición de discursos subversivos y transformadores. Balbus (1987:182), desde la teoría psicoanalítica feminista, denuncia el discurso del autor por su indiferencia ante el cuerpo de la madre como lugar de dominación, lucha y resistencia. Sin embargo, el enfoque de

Foucault contiene elementos útiles para el pensamiento feminista como punto de partida desde el que revisar y ampliar los propios proyectos emancipatorios. Rodríguez-Magda (1994:65) ejemplifica esta influencia en su noción de poder: el poder no es algo; se encuentra “tanto en la infra como en la supraestructura”; no pertenece a una clase, “es una zona, un lugar que se ocupa”, una “red múltiple de fuerzas” en “constante movilidad” y de “estructura azarosa”, “sin intencionalidad unívoca”. No es tanto un poder opresor como un poder normativo que “no nos prohíbe, sino que incita a actuar, a producir, a hablar, generando una red finísima de dominación, un entramado poder/saber que penetra los cuerpos, las voces, las mentes y las vidas”. Observamos en esta postura un claro rechazo de cualquier concreción del poder, rechazo que como hemos visto no facilita la construcción de alternativas políticas emancipadoras.

-66— El poder no es un ente abstracto y constatar su performatividad en ese entramado de poder/saber de Foucault, no significa necesariamente obviar su ejercicio. La visualización de las interacciones entre los sujetos, las instituciones y las producciones culturales ofrece la posibilidad de delimitar las acciones del poder así como de constituir nuevos espacios de transformación social. De Lauretis (1987) estima que lo esencial es comprender cómo el poder se constituye de forma productiva, para lo cual es imprescindible estudiar los modos en que la razón, el lenguaje y la representación han producido relaciones de conocimiento/poder, legitimadas con el discurso de la ciencia y la objetividad, para silenciar o representar erróneamente a determinados grupos humanos. De Lauretis (1987:25) afirma que de estos estudios no sólo se pueden extraer conclusiones sobre los efectos opresores de los discursos, sino que pueden aportar ideas y motivaciones para escribir las narrativas de los grupos subordinados, no simplemente en reacción a la dominación, sino en respuesta a la necesaria construcción de “otros puntos de vista”.

Si el conocimiento está en la base de la organización social, el proceso de producción, circulación y consumo de ese conocimiento, así como el contexto histórico, social y político que lo definen, son factores esenciales para entender la

naturaleza de esa organización (Imbert, 1990). En este sentido, el lenguaje, como factor clave de la producción significativa, adquiere una importancia de primer grado para articular los sistemas ideológicos de dominación. Para Martín-Barbero (1987:44), la ideología “trabaja” en el ámbito de los procesos y sistemas de codificación de la realidad. Lo ideológico está en el lenguaje y el discurso se convierte en poder, en “lugar de una lucha específica por el poder” porque es en el discurso donde la lengua “se carga y es cargada de historia y de pulsión”. La ideología deja de ser algo atribuible exclusivamente a un determinado tipo de discursos para convertirse en un nivel de organización de lo semántico, un nivel de significación presente en cualquier tipo de discurso y cuya lectura debe tener en cuenta la importancia de lo simbólico. “Estamos cansados de oír y leer que la ideología está en el lenguaje —afirma Martín-Barbero (1987:48)—, pero la mayoría de las veces el modo en que la ideología habita en el lenguaje es pensado a la manera del huésped o de la contaminación (...) Antes de que sea codificado por la lengua en palabras-signos, lo simbólico —la ley, la cultura, el super yo— ya ha moldeado el deseo humano inscribiendo sus rasgos en el imaginario. Lo cual implica que el espacio que pone en movimiento la pulsión y el deseo no es un espacio aparte, asocial”.

Este es uno de los puntos más sólidos de la crítica a los discursos posmodernos centrados en el lenguaje como única fuente de significado y en el discurso como núcleo de la relación de poder. A la hora de delimitar las fronteras de la existencia humana, Giroux (1992b:134) señala que el modo en el que estamos constituidos lingüísticamente no es menos importante que el modo en el que estamos construidos como sujetos dentro de las relaciones de producción. La economía política del signo no desplaza a la economía política sino que asume el lugar que le corresponde como “categoría que señala cómo se forjan las identidades dentro de unas determinadas relaciones de privilegio, opresión y lucha”. El lenguaje es contemplado en relación dialéctica con el poder, de manera que no sólo identifica funciones opresoras y hegemónicas, sino que también vehicula momentos productivos y positivos. Según Kaplan (1988), al no distinguir entre las diferencias de contexto, producción y

consumo, el posmodernismo corre el riesgo de suprimir el análisis de las relaciones de poder presentes en estas esferas de producción cultural. Tratar, por ejemplo, todos los productos culturales como textos puede situarlos como construcciones sociales aunque carecerían de sentido histórico si no se contemplaran los mecanismos institucionales que los conforman y las relaciones de poder que están inscritas en todo el proceso de creación cultural. Por tanto, el análisis de la subjetividad y la genealogía del poder inscrito en el cuerpo no puede eludir las múltiples y mudables formas de vivencias personales sin caer en el riesgo de eliminar cualquier acción humana. De Lauretis (1987) insiste en que la acción de los sujetos es posible gracias a las diversas formas de conciencia construidas mediante discursos y prácticas externas pero a la vez sujetas al análisis personal.

-68— El reto de la teoría feminista es abordar la creación y representación de las identidades desde el estudio de estas relaciones dialécticas para recuperar el ejercicio de la memoria social. Por tal memoria, Giroux (1992b) entiende una crítica y práctica que no es meramente una respuesta deconstructiva a la historia tratada como inmutable, sino un proyecto de interpretación cultural más amplio que supone rescatar los valores emancipadores políticos de la modernidad. Con el impulso dado por las denuncias de la posmodernidad, la memoria social debe recuperar las comunidades narrativas de lucha que proporcionan un sentimiento de posición, lugar e identidad a los distintos grupos subordinados. Se trata de evitar la simple romantización de las historias de los grupos marginados y las posiciones binarias entre oprimidos y opresores para abordar la red compleja de situaciones que hacen posible que los oprimidos sean cómplices de su propia opresión y que las esferas de dominación contengan puntos de resistencia.

Para establecer semejantes condiciones de observación es necesario superar lo que Moreno (1990:98) define como visión “ahistórica y publicéntrica” que idealiza y atribuye carácter inmutable a las instituciones y silencia los ámbitos domésticos y privados. Esto implica transformar el yo cognoscente con el que hemos aprendido a pensar racionalmente para incorporar aspectos y valores cognitivos hasta ahora

menospreciados. El grupo de mujeres de la Librería de Milán, en *No creas tener derechos* (1987), propone una relectura del pasado centrada en las experiencias subjetivas de las mujeres por la necesidad de “dar sentido, exaltar, representar en palabras e imágenes la relación de una mujer con su semejante”. La categoría interpretativa a través de la cual se elabora el análisis es la de la genealogía femenina, es decir, el “venir al mundo” de mujeres legitimadas por su origen femenino. Es una propuesta anclada en la memoria de sí —en la subjetividad— como memoria colectiva. Se insiste desde este feminismo de la diferencia en que se trata de excarcelar el deseo y las energías femeninas para ponerlas en circulación en el mundo (Cigarini, 1995). La diferencia femenina así entendida es para las mujeres un ejercicio de libertad que revierte en la comprensión de la realidad tanto para ellas como para los hombres. Sin embargo, al activar el conocimiento del pasado únicamente a través de las relaciones entre mujeres, semejante pretensión no parece factible ya que dificulta el ejercicio de la memoria social tal y como la hemos definido. Buttafuoco (1990) advierte del carácter autárquico que a veces asume la perspectiva de la diferencia sexual. Con esta práctica se suprimen los contextos generales en los que se han articulado las relaciones entre mujeres tanto en el pasado como en el presente. Esta supresión borra la pluralidad de experiencias y relaciones que se producen entre mujeres y hombres en sociedades basadas precisamente sobre una definición de estructuras simbólicas y sociales de género. La recuperación de las experiencias de las mujeres es imprescindible para romper tanto el silencio como la victimización sobre la que ha basculado su discurso. No obstante, la transgresión del publicentrismo y la recuperación de la subjetividad han de situar la diferencia dentro de una lucha más amplia por la justicia cultural y social. Es imposible hacerlo desde una revisión meramente filosófica y subjetiva de la historia entre mujeres sin partir de la vinculación del concepto de investigación histórica con los imperativos de acción política y transformación cultural.

EL DEBATE FEMINISTA

El debate teórico-político sobre el poder es insoslayable para el feminismo. Desde que en 1969 Kate Millet definiera como “política sexual” la relación social entre los géneros, la recuperación del poder como centro de análisis ha posibilitado la creación de nuevas perspectivas para el estudio de los aspectos políticos del género. La relación entre los sexos es política y, como advierte Scott (1986:44), el género “es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder”. Sin embargo, la relación de la teoría feminista con este concepto no ha dejado nunca de ser problemática y en el desarrollo de este debate se ha producido una escisión en el feminismo¹⁵ marcada por el posicionamiento teórico respecto a la noción misma de poder.

Para el feminismo de la igualdad, el poder requiere de una redefinición ética que garantice la radicalización del paradigma ilustrado de igualdad y autonomía. Visto de esta forma, el feminismo reafirma su adscripción al legado emancipatorio de la Ilustración de cuyos teóricos corrige los defectos, las ausencias y los excesos tanto epistemológicos como políticos. La denuncia de las “malas abstracciones” (Amorós, 1997:290) elaboradas por estos autores le sirve al feminismo para rechazar la pretensión de universalidad de unos postulados androcéntricos pero no invalida la idea misma de universalidad. La ética feminista implica la elaboración de una nueva universalidad que revitalice las abstracciones de individualidad y ciudadanía y que las haga verdaderamente operativas para todos los seres humanos. Dada la desproporción entre los representantes de ambos géneros en lo que respecta a las estructuras sociales democráticas, el feminismo de la igualdad propone una serie de

¹⁵ Insistimos en el carácter plural y complejo de la producción feminista. Esta distinción obedece a criterios de mera operatividad argumental. En cualquier caso, tal división no es arbitraria y responde a la autoasignación de los distintos feminismos en el debate vigente entre la igualdad y la diferencia. Debemos decir que existen múltiples matices en ambos campos. Por ejemplo, en lo que respecta al feminismo de la igualdad se hallan, entre otras, las perspectivas de las teorías feminista liberal, socialista o radical. En lo que respecta a las corrientes de la diferencia, es difícil homologar el discurso del feminismo cultural americano con el feminismo de la diferencia francés y estos dos con el italiano. Por otro lado, también existe el feminismo holístico, el ciberfeminismo y otros movimientos surgidos del ámbito de la posmodernidad. No es nuestro objetivo desarrollar la totalidad de estas teorías por lo que extraeremos el común denominador de todas ellas en lo que respecta a su planteamiento sobre el poder y la representación política.

políticas de acción positiva. Tales políticas incluyen correctivos como el sistema de cuotas para las mujeres en los partidos que camine hacia la consecución de una democracia paritaria como verdadera garantía para la igualdad de posibilidades entre hombres y mujeres. El poder no es algo que se oponga a la ética sino que es un elemento imprescindible para producir la transformación social y requiere una redefinición tanto en el orden teórico como en la práctica política¹⁶.

El pensamiento de la diferencia sexual¹⁷ cuestiona el poder desde el rechazo de las relaciones que se han establecido en su nombre por parte de la razón patriarcal. Las autoras de esta corriente proponen establecer como punto de partida el reconocimiento de una ética femenina hasta ahora humillada por una razón parcial y viril (Irigaray, 1984). Esta ética analiza la “producción sexuada del poder” e inaugura el reconocimiento de un “poder nacido del vínculo entre las mujeres” (Cigarini, 1995:128). Denunciar el carácter sesgado del poder no es suficiente, y la apropiación por parte de las mujeres del poder, tal y como éste ha sido establecido no garantiza —71— más que su reproducción. La única posibilidad de modificación es la elaboración sexuada de la ciencia, del poder y de la política que dé palabra al deseo femenino. La diferencia no es un contenido a reivindicar, sino una práctica que se sitúa fuera del

¹⁶ Para un desarrollo de los principios del feminismo de la igualdad, Puleo (1994), Amorós (1997), Valcárcel (1997), Camps (1998). Sobre las perspectivas feministas anglosajonas en teoría política, Castells (1996).

¹⁷ Utilizaremos indistintamente feminismo de la diferencia y pensamiento de la diferencia femenina aún cuando autoras que se inscriben en la teorización de la diferencia niegan la existencia del primero. Según Rivera (1994:31), “No existe un “feminismo de la diferencia”. Existe una práctica política y un pensamiento de la diferencia sexual femenina. No existe porque la práctica política de la diferencia femenina no tiene ni como objetivo ni como horizonte la reivindicación de derechos, de cuotas o de instancias de poder dentro del orden patriarcal”. No compartimos esta disyunción entre feminismo y práctica política y pensamiento de la diferencia puesto que entendemos estos últimos como constitutivos del debate interno de la propia teoría y movimiento feministas. Feminismo implica, como hemos desarrollado en la introducción, dinamismo y complejidad teórica y a la vez presupuestos de acción política, ya sea desde la reivindicación de la igualdad como proyecto ilustrado o desde la ruptura con esta abstracción. Lia Cigarini (1993:203), una de las fundadoras de la Librería de Milan y referencia del pensamiento de la diferencia, expresa la necesidad de anclar la práctica a la realidad: “La práctica que crea autoridad simbólica de mujeres debe crear también nueva realidad social o no existe. Y dar los instrumentos para la crítica del sistema de poder o no existe”. Transformación y crítica, práctica social y teoría, acción política y pensamiento, son ejes que nos permiten hablar de feminismo, aunque matizando su definición con el posicionamiento de sus autoras respecto a la diferencia sexual. Para un desarrollo del pensamiento de la diferencia, ver Irigaray (1984), Sendón (1988), Muraro (1991) Rivera (1994), Cigarini (1995), Piusi (1997). La revista

ámbito simbólico masculino y, por tanto, no exige cuotas de representación política ni ninguna otra medida de acción positiva. El actuar simbólico de las mujeres exige partir de sí, lo que significa que todo decir o hacer político es una mediación. La palabra se usa y la política se hace no para cambiar las cosas sino para transformar las relaciones entre los sujetos: se opone poder a subjetividad. Mientras que el poder es un objeto que se posee, la subjetividad marca las relaciones y constituye algo distinto a la tradicional política de poder: una “política de la existencia femenina” (Cigarini, 1995:185).

-72-

Esta política en “primera persona” busca estar por encima de la ley y de los espacios y prácticas generados por los sistemas políticos masculinos para abrir una nueva práctica que lleve a las mujeres a decidir por ellas mismas. La mediación que se reivindica es la de otras mujeres entre las que se establece una relación marcada por la confianza (*affidamento*), la búsqueda de la genealogía femenina y el reconocimiento de autoridad. Estos son los ejes del nuevo orden simbólico invocado por el feminismo de la diferencia, orden que será identificado como el “orden simbólico de la madre” (Muraro, 1991), puesto que se reivindica la figura —simbólica, no real— de la madre como primera fuente de autoridad. Interesa destacar la distinción que hacen las feministas de la diferencia entre poder y autoridad. Si seguimos a Piussi (1997:50), el poder se limita a reproducir los códigos existentes y a negar las relaciones o desvirtuarlas, regulándolas a través de normas y reglas. Por el contrario, la autoridad es siempre relacional porque para ser exige el reconocimiento de alguien. Un reconocimiento que no se deriva del prestigio ni de la legitimación conferida por los cargos, sino de “una cualidad simbólica de las relaciones que tenemos con otros y otras y con el mundo”. Las relaciones de poder construyen sujetos pasivos; las de autoridad suponen la actuación subjetiva de quienes la confieren, por lo que son las únicas relaciones humanas que pueden transformar la realidad social.

Duoda es un exponente de esta tendencia y en su número 13 (1997) aborda la cuestión de la diferencia entre autoridad y poder (págs. 115-156).

El feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia difieren tanto en la concepción epistemológica como en la repercusión política del poder¹⁸. La irrupción del pensamiento de la diferencia ha supuesto un revulsivo muy importante para afrontar las cuestiones de poder en un momento en el que la práctica del feminismo institucional no ha acabado de ofrecer alternativas óptimas a las estructuras democráticas tradicionales. Los límites de las acciones positivas y el riesgo de confundir la igualdad con un proceso de adopción de modelos masculinos son algunos de los aspectos denunciados por las teóricas de la diferencia. No obstante, de la necesaria revisión de las políticas de paridad democrática y del reconocimiento de la diferencia como factor esencial para explicar las relaciones sociales no se deriva necesariamente el rechazo de la reivindicación de la igualdad. Como dice Amorós (1997), la igualdad se universaliza desde los individuos, no desde los géneros. En este sentido, la abstracción de la igualdad es condición indispensable para garantizar la relación democrática de los seres humanos más allá de sus categorías adscriptivas, entre ellas, las de género.

—73—

Es importante trabajar las posibilidades que se abren gracias al reconocimiento de la condición de género como constructor de comunidades interpretativas diferentes. No se puede obviar que las ideas sobre el cuerpo, la experiencia y la historia han hecho diferentes a hombres y mujeres y que de esta diferencia se derivan producciones culturales diversas. El malestar experimentado por las mujeres ante un mundo que silencia o instrumentaliza su experiencia, ha provocado el malestar de la emancipación¹⁹ y la crisis de la identidad femenina construida en esas condiciones.

¹⁸ En los años ochenta el nº 10 especial de la revista *El Viejo Topo* incluyó en sus páginas el debate entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia con artículos de Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Josep Vicent Marqués, Empar Pineda y Genoveva Rojo. Sólo ésta última hablaba desde el discurso de la diferencia. En 1994, el nº 73 de la misma revista incluía de nuevo este debate con textos de Alicia Puleo, desde la igualdad, y María Milagros Rivera y Lía Cigarini desde la diferencia. Con motivo de la publicación en 1996 (nº 96) del artículo de la Librería de Mujeres de Milán “El fin del patriarcado”, se reavivó el debate, esta vez con la publicación ese mismo año de un artículo de Celia Amorós (nº 100).

¹⁹ En un documento de la Sezione Femminile Nazionale del Partito Comunista Italiano se afirma que el malestar de la emancipación nace del sentir que deseos y capacidades quedan confinados en el marco de formas de pensar, acciones y relaciones que no forman parte de la proyección autónoma de las mujeres: “Es difícil autoafirmarnos en los estrechos espacios que deja una sociedad cuya organización material, trabajos, tiempos y símbolos han sido configurados en la previsión de que el

Del mismo modo, la solidaridad femenina —la sororidad— y la existencia de una cultura femenina de resistencia y creación (Adinolfi, 1980), son importantes factores a tener en cuenta para cohesionar la acción colectiva de las mujeres y obtener así reconocimiento y poder. Sin embargo, no resulta claro que esta cohesión deba perpetuar —aun con un nuevo lenguaje— la homogeneización teórica y social del genérico “mujer” y tampoco es nítida la frontera entre poder y autoridad, sobre todo si consideramos el análisis gramsciano de hegemonía. Además, la noción de la autoridad como relación nos traslada a la idea foucaultiana del poder “que fluye”, sólo que despojado de su antihumanismo e incardinado en la subjetividad y, por tanto, en la acción personal.

-74-

El carácter relacional del poder es un aspecto importante para el análisis cultural y político siempre que, como hemos visto, incluya las variables sociales e históricas derivadas de la observación de su ejercicio. A diferencia del posmodernismo, el debate feminista implica un rechazo del relativismo de todas las reconstrucciones históricas y supone la articulación de una praxis liberadora a partir del conocimiento de las visiones particulares del mundo. Esto supone no sólo contemplar el análisis de las estructuras de poder como una compleja red de dominaciones entre las que se inscriben múltiples diferencias intraculturales, sino también atender como elemento importante de reflexión a las desigualdades raciales y coloniales.

En el ámbito de la investigación feminista, la necesidad de adoptar esta perspectiva ha venido propiciada por las teóricas de países del Tercer Mundo²⁰. Sus

sexo femenino es complementario del sexo masculino y subordinado a él. Pues en ella se acaba imponiendo la idea de que hay que renunciar a una parte de sí misma... Pero nosotras no queremos que la emancipación coincida de hecho con la sentida experiencia de que hemos perdido una parte importante de nuestro ser”(*Mientras Tanto*, nº 42, 1991. pág 47).

²⁰ Reconocemos que la homogeneización de las posturas teóricas feministas en el Tercer Mundo es una tarea imposible. Las tradiciones de las autoras africanas, asiáticas y latinoamericanas impiden tal extremo así como las diferencias que existen entre ellas en cuanto a la relación con el concepto mismo de feminismo. Sin embargo, establecemos la generalización de las investigaciones de estas autoras en lo que respecta a su desafío crítico al feminismo euro-americano blanco. Para un desarrollo de las diferentes perspectivas del feminismo en el Tercer Mundo, Mohanti, Russo y Torres (1991). Un desarrollo de las investigaciones del feminismo latinoamericano lo encontramos en Luna (1992) y

denuncias, tanto a la lógica del feminismo euro-americano como al planteamiento de las diferentes Cumbres Mundiales sobre la Mujer, han sido determinantes para la autorreflexión impuesta a los feminismos. Fruto de esa crítica, a mediados de los años ochenta comenzó a aplicarse el concepto de *empoderamiento*²¹ para hacer referencia a las estrategias que se deben seguir para terminar con la dominación sobre las mujeres. Según Murguialday (1999:7), el término empoderamiento fue aplicado a las mujeres por primera vez por DAWN (*Alternativa de Desarrollo con Mujeres para una Nueva Era*), una red de mujeres e investigadoras del Sur y del Norte. Con él se referían al proceso por el cual las mujeres acceden al control de los recursos (materiales y simbólicos) y refuerzan su protagonismo en todos los ámbitos. Se trata tanto de una estrategia para mejorar su participación en el desarrollo, como una meta a la que llegar mediante la acción individual y colectiva. La propuesta básica es que el acceso de las mujeres a los recursos materiales, intelectuales y culturales es condición necesaria para que éstas ganen en autoestima y en derechos, es decir, en poder. No se identifica el poder en términos de dominación sobre otros, sino con la posibilidad de incrementar la propia capacidad y fortaleza, ganar influencia y participar en el cambio social. —75—

Por otro lado, el empoderamiento plantea que las mujeres experimentan la subordinación de manera diferente según su etnia, clase, historia colonial y posición actual de sus sociedades en el orden económico internacional. Sugiere, por tanto, que las mujeres deben desafiar estructuras y situaciones opresivas a diferentes niveles, y que ellas son una fuerza fundamental para el cambio, no sólo en lo que se refiere a su posición genérica, sino también en cuanto a las luchas de sus sociedades por la autonomía nacional, conquistas democráticas o transformaciones en las estructuras

(1999). Sobre la posición de las mujeres del Tercer Mundo en las Cumbres Mundiales sobre la Mujer, Lauzirika (1996).

²¹ Según Castells (1996:55), la expresión “empoderamiento” (ella prefiere “apoderamiento”) proviene del inglés “empowerment”: acción de dotarse de poder y se utilizaba en nuestro país desde principios de los años setenta en el contexto del movimiento no violento. Con él se aludía a dos cosas: a) el proceso mediante el que las personas débiles refuerzan su poder político, entendido como la totalidad de medios, influencias y presiones utilizables para lograr los objetivos perseguidos; y b) el proceso por el que, dada una relación asimétrica, el grupo desfavorecido intenta equilibrar la situación y lograr una mejor posición inicial desde la cual se pueda cambiar las relaciones de poder.

económicas. La importancia de constatar la diversidad cultural de las posiciones identitarias en razón de sexo se materializa en la necesidad de concebir la teoría feminista como un espacio discursivo plural en lugar de universalizar o esencializar siquiera simbólicamente la femineidad blanca de elite como categoría natural de género: “Desmontando la construcción ideológica “Mujer” —afirma Schüssler (1992:179)—, estos discursos feministas elucidan cómo la identidad de las mujeres, de las razas, clases, culturas o religiones subordinadas se construye como el ‘Otro’ del ‘Otro’, como un contraste negativo de la identidad femenina personalizada en la ‘Dama blanca’”. De ello también se desprende la necesidad de observar con precaución las representaciones dominantes de la mujer y de la maternidad en nuestro contexto, dado que lo que obtendremos es en todo caso una aproximación a modelos establecidos en relación con determinadas posiciones de raza, género, clase, etc. Desde esta perspectiva, las supuestas conquistas obtenidas por las mujeres en todos los ámbitos también se problematizan puesto que hay que observarlas de acuerdo con un análisis intercultural más complejo sobre la evolución del sistema de género.

-76-

Introducir la intersubjetividad en la construcción de las dinámicas del poder requiere por tanto el análisis de la diferencia de género —culturalmente establecida y experiencialmente vivenciada— como un factor atravesado por las propias condiciones de poder en las estructuras simbólicas establecidas. Estas estructuras implican no sólo el deseo humano, sino también las instituciones, los modos socioeconómicos de producción y los sistemas de significación textual ya que, si bien no suponen por ellas mismas la determinación de las experiencias humanas, no pueden sustraerse del análisis cultural ni del estudio del complejo comportamiento humano. La reivindicación de autoridad puede servir para desenmascarar la deslegitimación de las relaciones asimétricas del poder y para proponer una nueva forma de estructuración de estas relaciones. Pero situarla al margen de la resignificación del poder como elemento no sólo intersubjetivo sino también estructural puede resultar estéril para un nuevo proyecto democrático.

La idea misma de autoridad femenina, de *affidamento* y la construcción de una genealogía femenina son cuestiones que no tienen por qué ser antagónicas de un proyecto más amplio de transformación política. No obstante, situar estas cuestiones fuera de “lo simbólico conocido” con el objeto de crear un nuevo orden dificulta en extremo el proyecto. Sobre todo porque, aunque el feminismo de la diferencia italiano insiste en su vocación de práctica política de renovación social (Mancina, 1988), el cambio que propone se inclina ante todo hacia una transformación de la conciencia y en la vida simbólica. Esta mutación centrada en el *partir de sí*, siendo absolutamente necesaria, no se materializa fácilmente en el cambio de las condiciones sociales de las vidas de los individuos y en las estructuras institucionales que dirimen su significación en la escena política. Situarse fuera de esa escena por las deficiencias, abusos y perversiones que la han constituido no garantiza en sí mismo la posibilidad de su transformación a partir de la diferencia sexual. Parece más adecuado atender a las exigencias de un nuevo imaginario político centrado en nociones de identidad y de diferencia, de dominación cultural y reconocimiento, sin desplazar por ello la atención de la redistribución de los recursos socioeconómicos como meta política. Acordamos con Fraser (1995) que la justicia de hoy requiere tanto la noción de redistribución como la idea de reconocimiento, por lo que hay que abordar una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento que identifique y defienda aquellas versiones de las políticas culturales de diferencia que se puedan sintetizar coherentemente con la política social de igualdad.

—77—

En el ámbito cultural que pretendemos analizar en esta tesis los posicionamientos teóricos respecto a la noción de poder condicionan tanto el análisis y definición de la maternidad, como el lugar que ocupa en el proyecto político de los feminismos. Mientras que la noción de poder como forma exclusiva de opresión convierte la maternidad en un instrumento de dominación (Sau, 1995; Blaisse, 1986), observada desde ese “otro punto de vista” del que hablaba De Lauretis (1987) adquiere la importancia de un sistema de significado atravesado por diferentes relaciones de poder. Hemos aludido a la apropiación que el discurso de la diferencia

hace de la metáfora materna para exponer la creación de un nuevo orden simbólico y cómo se le atribuye a este orden las características de la autoridad frente al poder masculino. Iremos desgranando a continuación las causas de la adopción de esta imagen y sus consecuencias teóricas y políticas a través de la dialéctica entre los diferentes feminismos en las páginas siguientes. Ahora sólo interesa destacar que la maternidad es una categoría cultural sobre la que los individuos (hombres y mujeres) deben reflexionar y desde la que han de redefinir su identidad transformando el orden simbólico que le da sentido. Se trata de una construcción cultural e histórica determinada por la relación significado/sentido.

-78— Para Jesús Ibáñez (1990a:134), “el significado es semántico, del orden del decir o efecto del lenguaje, el sentido es pragmático, del orden del hacer o efecto de la sociedad. Sentido es valor de supervivencia. El valor de supervivencia en nuestro sistema consiste en ser utópicos”. Ibáñez (1990a) identifica la dualidad significado/sentido con la de ética ideológica/ética de la responsabilidad. La utopía pertenece al ámbito de la responsabilidad porque hace explícita la crítica y la contradicción de la ideología. “Cuando algo es necesario e imposible (con las reglas actuales de juego) —escribe Ibáñez (1990b:395)—, hay que cambiar las reglas de juego. Así lo imposible puede ser posible. Sin utopía, lo real se cierra en lo positivo”. Si aplicamos estas consideraciones al ámbito que nos preocupa, vemos que cuestionar la maternidad también implica actuar sobre el orden del decir y del hacer, de la semántica y de la pragmática, de la ideología y de la responsabilidad. Porque sólo así la supervivencia de este término tendrá el valor de la utopía, esto es, de la transformación y de la posibilidad.

3. Del patriarcado

LAS DEFINICIONES

El patriarcado es para la historia de la teoría feminista un concepto básico de referencia y su evolución se ha evidenciado en las discusiones acerca del origen, las

características y la legitimación de las relaciones de poder que atraviesan y configuran las relaciones entre los seres humanos en función de su identidad sexuada. Adoptado como categoría de análisis ampliamente aceptada a partir de los años setenta, el debate se centra en la identificación de los dispositivos de poder que estructuran un sistema de dominación cultural a través de la diferencia de género²². Las características de este sistema afectan tanto a la construcción cultural de la identidad sexual de los sujetos como a las posibilidades que éstos tienen de acción política, económica y social. El diagnóstico, en todo caso, no solo dependerá de cómo se entienda la identidad de género sino también de cómo se establezca desde un punto de vista teórico la relación de género con otras formas de estratificación tales como la etnia o la clase social. La definición del patriarcado derivará de la posición que se adopte respecto a las relaciones entre los ámbitos simbólico, político y económico; relación que, insistimos, será interpretada de manera distinta atendiendo a la noción misma del poder.

—79—

Adoptamos el término patriarcado para identificar un sistema de relaciones intersubjetivas y sociales, en el sentido de su entramado institucional, marcado por las asimetrías de género, clase, etnia, taxonomías religiosas y culturales y otras formaciones históricas de dominación, cuyas características y consecuencias se manifiestan tanto en la producción simbólica como en los niveles materiales y en las acciones económicas y políticas. Nos interesa atender al desarrollo del término a través de las discrepancias originadas en el seno de las teorías feministas, un aspecto que nos servirá para concretar las posturas adoptadas sobre la maternidad. Hablamos de una concreción producida en un primer nivel de discurso, aquél que se centra en la observación amplia del patriarcado como sistema y en la maternidad como uno de los puntos clave de su estructura²³. Afirmar este extremo nos obliga a una mayor justificación, lo que no será difícil puesto que en la maternidad confluyen de manera

²² Sobre el debate en torno al concepto de patriarcado, Rivera, (1998:71 y *ss*). Para un desarrollo de este término, Schüssler (1992:138 y *ss.*) y Jónasdóttir (1993).

²³ Un segundo nivel exige un análisis más detallado de las dimensiones de la instrumentalización simbólica, económica y política de la maternidad en los discursos culturales, aspecto tratado en el capítulo siguiente.

acentuada dos elementos fundamentales que explican la evolución del pensamiento feminista: la conceptualización teórica y la experiencia real de las mujeres. Este binomio, que no es ajeno a otros órdenes de análisis social, adquiere en las teorías feministas un cariz de relación inextricable que va a marcar claramente su evolución. La historia del movimiento y del pensamiento feminista ha sido un partir de sí en el que las ideas fueron confluyendo, muy a menudo de forma conflictiva, con la práctica política. Con todos los matices incluidos, las reivindicaciones políticas, económicas y después culturales y simbólicas de las mujeres, se inician cuando la experiencia vivida entra en contradicción con los grandes postulados de la modernidad. Esta evidencia permite a las teóricas feministas sospechar de las tradiciones de pensamiento heredadas de la Ilustración y establecer correctivos en las conceptualizaciones teóricas y movimientos de emancipación que ignoraban esa distorsión. El valor social de la reproducción y el coste cultural, político y económico de la maternidad para las mujeres ha sido determinante en la elaboración de los proyectos feministas y en las alianzas que estos proyectos establecen con los grandes paradigmas de pensamiento. Si las múltiples divisiones feministas obedecen a las distintas formas de encarar el problema de la definición y superación del patriarcado, la maternidad ocupa un lugar privilegiado como lugar de discrepancia teórica y lucha política.

La aparición del patriarcado como instrumento de análisis social debe entenderse en el contexto de una época marcada por una intensa agitación política. En los años sesenta de la anterior centuria, el movimiento feminista —como el movimiento antirracista, el estudiantil o el pacifista— había adquirido un marcado carácter contracultural opuesto al sistema y defensor de una utopía comunitaria forjadora de nuevas formas de vida igualitarias. Paulatinamente, el feminismo radical adquirió importancia y desplazó al feminismo liberal²⁴; las influencias del marxismo,

²⁴ El feminismo liberal se caracterizó por definir la situación de las mujeres como una relación de desigualdad respecto a los hombres pero no estrictamente de explotación o dominación. Friedan (1963) entendía que el movimiento feminista debía postular la reforma del sistema hasta conseguir la igualdad entre los sexos, algo que se produciría cuando las mujeres tuvieran acceso al espacio público. Ante la presión del feminismo radical, las liberales acabaron asumiendo la tesis de que lo personal es político aunque en principio era una idea que les incomodaba. A mediados de los setenta, con el

el psicoanálisis y el anticolonialismo empiezan a evidenciarse en la redefinición de conceptos como género y patriarcado. Millet (1969) elabora por primera vez una definición del patriarcado alejada de las concepciones antropológicas tradicionales que naturalizaban las relaciones de dominación entre los géneros. La autora entiende el patriarcado como una institución transhistórica basada en la fuerza y la violencia sexual de los hombres sobre las mujeres y apoyada en la creencia generalizada de la supremacía biológica del varón. Estas condiciones son fruto de unas relaciones entre los sexos de naturaleza política que se constituyen en paradigma de todas las relaciones de poder. La estructura patriarcal de las sociedades humanas se sitúa en niveles político-ideológicos y explica la dominación masculina a través de una construcción cultural jerárquica de las diferencias de género. La forma de acabar con esta dominación no es que las mujeres accedan al espacio público o logren algunos derechos que la iguallen a los hombres, sino que hay que reconstruir de modo radical la sexualidad.

—81—

El feminismo radical identificaba como centros de la dominación patriarcal esferas de la vida que hasta entonces se habían considerado privadas y sintetizó la necesidad de analizar las estructuras de poder en el ámbito de la sexualidad y la familia en un eslógan: “lo personal es político”. Estas feministas consideraban que todos los varones reciben beneficios económicos sexuales y psicológicos del sistema patriarcal. Paulatinamente se fue acentuando especialmente este último aspecto hasta afirmar que la subordinación femenina tiene como fin la satisfacción psicológica del ego masculino. Con disensiones y contradicciones internas, el feminismo radical se presentó a sí mismo como una alternativa global al patriarcado²⁵. Y la propuesta se

declive del feminismo radical en Estados Unidos, el reciclado feminismo liberal cobró de nuevo importancia y se llamó a sí mismo “la voz del feminismo” como proyecto político. Sobre la evolución del pensamiento feminista, De Miguel (2000). Sobre las características del feminismo liberal, Castells (1996:22).

²⁵ El principal núcleo de discrepancias surgió a raíz de los grupos de autoconciencia femeninos. Aunque su aparición suponía que las mujeres podían construir la teoría desde su experiencia personal y no desde ideologías previas, algunos grupos cuestionaron su utilidad política y proponían una radicalización del activismo en detrimento de esas prácticas. Esto, junto al desgaste producido por un movimiento que concentró sus energías en acciones de carácter espectacular y multitudinario así como los problemas derivados de una radical estructura antijerárquica e igualitarista, contribuyó al declive del feminismo radical. De la evolución de algunos de sus grupos se derivaría la aparición en Estados

formuló desde un análisis que incidía en la teoría política y desde una práctica que propiciaba la reinterpretación por parte de las mujeres de sus propias experiencias de opresión. El camino abierto en la literatura feminista por autoras como Millet (1969) y Firestone (1970) fue seguido por las teóricas a lo largo de las siguientes décadas con lo que el término patriarcado se incorporó indisolublemente al debate teórico posterior.

Frente a la afirmación del marxismo de que las sociedades patriarcales son regímenes de propiedad privada de los medios de producción²⁶, Irigaray (1977), plantea que a este régimen ha de añadirse la propiedad lingüística y cultural. Las mujeres, según esta autora, siempre han sido explotadas en cuanto tales desde el momento en el que son relegadas al papel de reproductoras de la fuerza de trabajo y son excluidas de los procesos de producción. El patriarcado es el sistema en el que el nombre del padre es el único nombre propio, el nombre que legitima y otorga autoridad y poder. Las mujeres, por ello, han soportado una explotación que se ha traducido en expropiación y cosificación de sus cuerpos objetos de placer masculino usados para reproducir. El orden simbólico es por tanto determinante en la constitución asimétrica de la dominación. Desde el psicoanálisis, la lingüista francesa revisa la epistemología del patriarcado según la cual el sujeto del discurso, del deseo, de la historia, es un ser masculino que se declara universal. Que este sujeto no sea neutro no indica la necesidad de luchar por una pretendida igualdad en abstracciones teóricas, sino la constatación de la radical diferencia de la experiencia, la historia y el

-82-

Unidos de un feminismo cultural que abandona la concepción constructivista de género y abraza una concepción esencialista afianzada en la diferencia de género. Sobre el feminismo radical, De Miguel (2000) y Castells (1996:23 y ss.). Sobre el feminismo cultural, Osborne (1993).

²⁶ En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels (1884) afirmaba que la revolución neolítica constituyó “la gran derrota histórica del sexo femenino” al favorecer la aparición de la propiedad privada y la familia. Estas instituciones determinaron la sumisión de las mujeres a los hombres con el pretexto de la necesidad de éstos de controlar la legitimidad de su heredero, lo que hacía que el padre-propietario fuera el verdadero valedor de la vida humana. Para Engels (1884), la opresión de las mujeres fue la primera opresión de clase y su opresión es asimilable a la del proletariado. Los hombres no ejercen su dominio en tanto varones, sino en tanto propietarios de la fuerza de trabajo de su mujer en el hogar dentro del sistema capitalista. Una vez que las mujeres acceden al mercado de trabajo adquieren igualdad con los hombres puesto que la categoría de “trabajador” es universal y en el mercado capitalista la diferencia sexual es irrelevante. En el pensamiento engeliano lo importante no es la diferencia de género sino la diferencia de clase y la abolición de la propiedad privada es lo que garantiza el fin de toda opresión.

cuerpo entre mujeres y hombres: “El hecho de borrar la primera relación entre dos conciencias —escribe Irigaray (1997:43)— ya ha transformado a cada uno en un zombi, en un individuo neutro, en una criatura abstracta. De aquí en más, el encuentro concreto con el otro, la entrada en presencia carnal con el otro, se han vuelto imposibles. Ya no somos dos, sino que estamos sometidos a uno(a) y otro(a) a un orden abstracto que nos divide en + una + una... partes de una comunidad. Somos de algún modo los accionistas de una conciencia abstracta”.

La primera relación con la madre marca, según Irigaray (1997), la conciencia del sujeto que le convierte en un ser sexuado al que es imposible adjudicar una instancia de identidad basada en una supuesta neutralidad. La expulsión, la exclusión del imaginario femenino en el orden falocrático, coloca a la mujer en una posición en la cual sólo puede experimentarse de forma fragmentaria en el estrecho margen dejado por la ideología dominante como desecho o exceso: es lo que sobra de un espejo constituido por lo masculino para reflejarse a sí mismo (Irigaray, 1974). Esta —83— posición marginal que la convierte en lo otro de lo masculino es la que permite a la mujer dismantelar las representaciones sobre las que se basa la constitución de las identidades de género. Quebrar el orden patriarcal es modificarlo desde fuera, desde lo femenino, desde aquello que está excluido de la falocracia.

Con otra perspectiva pero también ubicada en el valor de la dominación cultural, Lerner (1986:239) define el patriarcado como “La manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños(as) en la familia y la extensión del dominio masculino en general”. En las llamadas sociedades patriarcales, el poder ha sido mayoritariamente definido como el ejercido por los hombres a través de un conjunto de ideologías sociales que les permiten explotar y dominar a las mujeres. En su definición de patriarcado, Lerner (1986) hace uso de una visión tradicional del poder y estima que la subordinación de las mujeres —basada en la dominación masculina de la reproducción— tiene su base en las relaciones económicas. No obstante, en oposición a la idea de que el origen de la propiedad privada explica la subordinación femenina, Lerner (1986) afirma que los

hombres se apropiaron antes del control de la sexualidad de las mujeres, por lo que la desaparición de la propiedad privada no es en modo alguno suficiente para acabar con esta opresión. Reconoce que los cambios económicos marcaron negativamente el cambio de la posición de las mujeres pero entiende que tales mutaciones se produjeron por una devaluación simbólica de este grupo que se hizo pasar por natural, universal e inmutable.

En la base de este dominio se hallan dos instituciones: el contrato sexual y la heterosexualidad obligatoria. Según Paterman (1988) la primera supone el desplazamiento de las mujeres del pacto fundador de las sociedades humanas, convirtiendo el cuerpo femenino en un objeto de contrato entre los hombres. De esta manera las diferencias sexuales se convierten en diferencias políticas que legitiman los espacios públicos y privados. Paterman (1988) afirma que los teóricos sociales y políticos del liberalismo han operado con categorías patriarcales y han construido la noción de *individuo universal* que en realidad sólo identifica los derechos y libertades de los varones. Su tesis es que el contrato social siempre genera dominación porque —igual que ocurre con la idea de individuo— es una categoría masculina y patriarcal que excluye a las mujeres. El diagnóstico de esta exclusión se basa en la diferente significación política de las mujeres (capacidad de dar a luz) y de los hombres (capacidad de crear y mantener un orden social y político). Los hombres son quienes han establecido los márgenes del contrato en las sociedades modernas en las que se ha pasado de un patriarcado tradicional apoyado en la dominación del padre a un patriarcado sustentado en la fraternidad, esto es, en la creación de lazos comunitarios civiles o públicos marcadamente masculinos. Para Paterman (1988:159), los individuos civiles forman una fraternidad porque están unidos por un vínculo “en tanto que varones”, lo que les permite constituirse como maridos, trabajadores y ciudadanos y obtener “los beneficios psicológicos y materiales de la sujeción de las mujeres”. Todo ello se produce al separar y oponer la esfera pública y la privada y al sujetar a las mujeres a esta última a través sobre todo del matrimonio. El contrato matrimonial es definido por Paterman (1988:161) como una “ley del derecho político sexual masculino” que garantiza a los hombres el acceso controlado

al cuerpo de las mujeres. La heterosexualidad obligatoria reduce la sexualidad femenina al modelo de la sexualidad reproductora y define el cuerpo de la mujer siempre en relación conflictiva y violenta con el del hombre.

El énfasis en el carácter violento de las relaciones patriarcales impregnó desde el principio los análisis feministas sobre el patriarcado (Astelarra, 1999). La violencia se observa como mecanismo inherente a la explotación de las mujeres y la explicación de su naturaleza y legitimación depende de la perspectiva adoptada en relación con la definición de poder. Por un lado existe consenso en afirmar que el carácter violento de las relaciones entre los géneros dentro del patriarcado está determinado por un sistema jerárquico que privilegia al varón. Este privilegio está determinado por la lógica de los sexos contrarios que acaba negando lo que estos tienen en común: su pertenencia a la humanidad, y relega al género femenino a una condición de sumisión al orden normativo masculino. La hostilidad latente y los conflictos declarados terminan por convertirse en una guerra larvada que marca con —85— mayor o menor intensidad las relaciones entre hombres y mujeres. Las consecuencias del ejercicio de la dominación masculina —violaciones, abuso de poder, cosificación— son visibles en los cuerpos, las imágenes y las vidas públicas de las mujeres.

Sin embargo, no hay acuerdo en la atribución de responsabilidades, como tampoco lo hay en la localización del centro de la violencia o en la construcción de alternativas a estas relaciones. El feminismo liberal sitúa el conflicto en la discriminación de las mujeres respecto a la libertad y la igualdad que les corresponde como seres humanos y sitúan su reivindicación en el plano político. Desde él sostienen que la autonomía de los individuos y la eliminación de la violencia sólo se conseguirán cuando hombres y mujeres compartan, tanto en el mundo público como en el privado, las responsabilidades hasta el momento adjudicadas en función del género. Por su parte, la teoría feminista socialista²⁷ localiza el problema en las

²⁷ El feminismo marxista, inspirado en el marxismo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se centra en el capitalismo como aspecto de opresión y en esto difiere del feminismo

estructuras económicas del capitalismo en combinación con las estructuras patriarcales, lo que le lleva a plantear un análisis de la violencia centrado en la interrelación dialéctica entre la biología, la sociedad humana y el entorno físico, una relación mediada por el trabajo humano o praxis. Es decir, lo que determina la existencia de la violencia masculina es la forma que las sociedades capitalistas patriarcales han constituido como práctica social dominante. Frente a estos enfoques, el feminismo radical desplazará el conflicto desde el ámbito de representación política y el análisis de los sistemas económicos al terreno de sexualidad y los procesos reproductivos. Tal desplazamiento centra el interés en la relevancia política de estos procesos biológicos y denuncia la conducta de los hombres concretos —por encima de la estructura social— como responsables de la discriminación de género. Especialmente para la corriente psicoanalítica (Olivier, 1980; Chodorow, 1978; Gilligan, 1982) se trata de una responsabilidad derivada del proceso de aculturación diferencial de los seres humanos en función de su sexo. Cambiar las relaciones de subordinación de las mujeres implica reconstruir radicalmente las condiciones en las que se produce esta aculturación y transformar el significado de los aspectos culturales que sirven para perpetuar la dominación masculina: la maternidad forzada y todas las formas de esclavitud sexual.

En la base de las discrepancias entre los feminismos está la consideración del papel que desempeñan las relaciones sexuales en el seno de la ideología patriarcal. La heterosexualidad obligatoria ha sido un mecanismo de legitimación para el patriarcado que ha servido para reducir la sexualidad a la procreación y para expropiar a las mujeres de la capacidad de autorrealización personal (Llamas, 1998). El control de la propia sexualidad por parte de las mujeres se convierte en consigna para el movimiento feminista y se plantea en todo caso como una verdadera revolución cultural y social al plantear tal reivindicación como un problema político y estructural. El debate se centrará en la naturaleza de esa apropiación. Para Firestone (1970), lo importante es que las mujeres controlen la capacidad de fertilidad humana

socialista, más influenciado por el feminismo radical. En cualquier caso, como sostiene Castells (1996:23), la línea entre uno y otro no es claramente identificable.

y separen así sexualidad de reproducción. Como meta ideal Firestone (1970) propone la apuesta por la reproducción artificial para acabar con la ideología violenta que impera en la tiranía de la familia biológica.

El feminismo cultural comparte con las radicales la atribución de la responsabilidad de la discriminación femenina a la conducta de los hombres, pero a diferencia de aquellas biologiza esa conducta y le atribuye un carácter natural. Autoras como Daly (1978) y Rich (1976) consideran que la violencia masculina está determinada por una agresividad inherente a la sexualidad de los hombres, mientras que las mujeres son esencialmente maternales y cooperativas. Dada la identificación de la violencia con los varones, la homosexualidad femenina se presenta como la verdadera vía de liberación al tiempo que se condena la heterosexualidad por su connivencia con el mundo masculino en el que impera la destrucción, la muerte y una sexualidad agresiva. La exaltación del lesbianismo se explica por la consideración de la sexualidad femenina como lugar de ternura, comunicación y vida. Esta visión, que ha influido especialmente en el llamado ecofeminismo estadounidense (Daly, 1978), propone la creación de una contracultura femenina y ha generado una intensa polémica al basarse en una reinterpretación dicotómica y esencialista de la diferencia sexual. —87—

Desde la teoría feminista las críticas al feminismo cultural enfocan su denuncia en lo que consideran una inversión del determinismo biológico. La mistificación de lo femenino y la demonización de lo masculino son susceptibles de convertirse en una trampa epistemológica para el feminismo que le podría abocar a nuevas alianzas política y socialmente discriminatorias²⁸. Por otra parte, la radicalización del

²⁸ Para un desarrollo de estas críticas, ver Osborne, (1993), Amorós, (1997) y Juliano (1998). Uno de los aspectos más conflictivos es la postura antipornografía y antiprositución adoptada por esta corriente, que le ha llevado incluso a establecer alianzas con partidos de ultraderecha norteamericanos para exigir al Estado la censura y la penalización legal en defensa de una sexualidad no violenta para las mujeres. Para Osborne (1993), esta posición entorpece la necesidad de realizar una crítica cultural de la pornografía basada en su adscripción a un sistema más amplio de representaciones. Osborne (1993) entiende que apelar a la idea de que lo personal es político no significa necesariamente recurrir al control legislativo del Estado que, por otro lado, puede servir de gestor de medidas lesivas para muchas mujeres y cómplice de discursos morales sobre una supuesta sexualidad normativa. La acción

feminismo cultural y la vehemencia de sus argumentaciones han provocado una reacción de hostilidad y rechazo que a menudo tiende a deslegitimar y a simplificar toda la acción y teoría feminista. Por ejemplo, cuando Lipovestky (1997:61 y ss.) denuncia el “espíritu apocalíptico del neofeminismo” y la “histeria victimista” del “feminismo engañoso” lo hace para explicar que se ha producido en EEUU un exceso de judicialización sobre la violación basada en una “extensión abusiva de la noción de agresión sexual”. El autor afirma que los estudios feministas “inflan” las cifras de acoso sexual y promueven un “feminismo judicial” que impide a las mujeres “resolver por ellas mismas los problemas cotidianos con los hombres”. Sin embargo, no hay en su obra mención alguna al debate teórico feminista desarrollado desde universidades norteamericanas por parte de autoras como Iris Young, Seila Benhabib, Drucilla Cornell y tantas otras, en nada sospechosas de engaño o exceso de celo victimista. Es decir, para denunciar un extremo de actuación se generaliza toda un área de pensamiento complejo y para cuestionar los mecanismos que estructuran la violencia de género se simplifica el problema penalizando el “no saber hacer” de las mujeres con sus maridos violentos²⁹.

Volviendo al debate sobre el patriarcado, interesa destacar que la opresión y la violencia se identifican en un primer momento del debate feminista con la dualidad de sexos sobre los que se ha construido un universo de significación jerárquico que identifica al género masculino con el poder y al femenino con su objeto de dominación. En general, la interpretación basada en la diferencia de género como eje sustancial de dominación ha tenido mucha influencia en la teorización feminista centrada en los condicionamientos sociales de las mujeres y que observa las

colectiva frente al sexismo y la discriminación en sentido amplio es, según la autora, el verdadero objetivo feminista.

²⁹ En nuestro país, Gil Calvo (1997:15) se empeña en demostrar que el cambio de valores que opera hoy en los hombres se debe a la propia iniciativa masculina por lo que —escribe— “no hay que atribuir tanta importancia a las militantes feministas, que bastante hacen con sobrevivir en el interior de sus gineceos autistas (auténticos *ghettos* o reservas indígenas), tratando de preservar intacta la llama sagrada de la pureza femenina”. Tampoco hay referencias a la complejidad de los presupuestos del feminismo de la diferencia, ni a los debates con el feminismo de la igualdad, ni a teóricas como Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Neus Campillo y tantas otras poco amigas de construir gineceos o practicar algún tipo de autismo indígena.

relaciones de poder dentro de la dualidad clásica grupo dominante/grupo subordinado. Este esquema, centrado en la oposición hombre/mujer, es deudor de una determinada interpretación sobre la aportación teórica de De Beauvoir (1949). Esta autora rompe con la tradición feminista de carácter meramente vindicativo e inaugura una producción teórica de finalidad explicativa. Su aportación al pensamiento feminista es indiscutible y el amplio debate suscitado por el contenido de *El segundo sexo* ha servido para clarificar y asentar diversas posiciones teóricas. La idea de que la mujer es una construcción cultural elaborada por los individuos: “No se nace mujer, se llega a serlo” (De Beauvoir, 1949:II-13), que la sexualidad es un vínculo específico de dominio y que las condiciones sociales son un obstáculo para la libertad femenina influyeron decisivamente en la crítica feminista (Amorós, 1985; Campillo, 1997; Valcárcel, 1991).

LA DIALÉCTICA DE LOS GÉNEROS

—89—

De Beauvoir se apoyó en el esquema interpretativo de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel para explicar la dominación del género femenino: “El privilegio del Amo —escribe De Beauvoir (1949: I-89)— proviene de que él afirma el Espíritu contra la Vida por el hecho de arriesgar su vida; pero, de hecho, el esclavo vencido ha conocido el mismo riesgo, mientras que la mujer es originalmente un existente que da la Vida y no arriesga su Vida; entre el macho y ella nunca ha habido combate; la definición de Hegel se aplica singularmente a la mujer”. Los varones, protagonistas de las expediciones guerreras, han instituido y universalizado los valores masculinos, mientras que las mujeres, confinadas al ámbito de la inmanencia por sus servidumbres reproductivas, no han podido imponer o universalizar valores femeninos. No obstante, si en la dialéctica amo/esclavo de Hegel el esclavo se convierte en señor del amo en cuanto se pone de manifiesto que aquél constituye la condición de su realidad, no ocurre así en la dialéctica hombre/mujer. Para De Beauvoir (1949:I-12), la alienación de la mujer, su posesión, le sirve al hombre como relax y como medio de resolver su contradicción existencial. El hombre-amo lo es porque ha conseguido anular el deseo de la mujer; la ha sometido, cosificado y

esclavizado al negarle la autoconciencia. Sin embargo, necesita ser reconocido por aquella a la que no reconoce, por lo que el cumplimiento de su tiranía le provoca una desazón y una inseguridad radical. La mujer es lo “inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro”. Esto es posible porque culturalmente se ha aceptado que los hombres pertenecen a un rasgo de la existencia humana desincardinado del cuerpo y por lo tanto, ligado a la trascendencia. La aceptación de esta condición por parte de la mujer supone aceptar que ella *es* su cuerpo y la convierte en cómplice de su propia alienación como sujeto en la sociedad patriarcal. Esta alienación implica anularse radicalmente en el caso específico de aceptar la maternidad: “La trascendencia del artesano o del hombre de acción —afirma De Beauvoir (1949:II-274)—, es habitada por una subjetividad, pero en la futura madre se abole la oposición sujeto-objeto; la madre forma con el niño que la hincha una pareja equívoca, a la cual la vida sumerge; tomada en las redes de la Naturaleza es planta y bestia, una reserva de coloides, una incubadora, un huevo; asusta a los niños de su cuerpo egoísta y hace reír a los jóvenes, porque ella es un ser humano, conciencia y libertad, que se ha transformado en un instrumento pasivo de vida”.

Para Butler (1987) De Beauvoir ofrece la posibilidad de sojuzgar el ejercicio de la libertad de los individuos al señalar la manera constrictiva en la que las normas culturales determinan la elección del género. En este sentido, llegar a ser hombre o mujer significa adquirir una serie de destrezas para asumir un estilo y una significación corporal culturalmente establecidos. Pero la mujer no es tan libre como el hombre puesto que está determinada por una condición femenina —una situación—, localizada en el cuerpo y supeditada al designio del sujeto masculino. La maternidad ejemplifica el constreñimiento social sobre la interpretación del género femenino al remarcar la dificultad de aceptarla como una realidad institucional más que instintiva. El esfuerzo por interpretar los sentimientos maternos como necesidades orgánicas desvela un intento de disfrazar la maternidad como una práctica opcional. Cuando la mujer opta por la maternidad no hace sino responder a la carga de la elección que supone vivir como una mujer. La cesión de su libertad viene impuesta por el miedo a perder las sanciones sociales propias de su género y de

abandonar un puesto y un lugar social sólidos. Al describir los mecanismos de la acción y apropiación de este proceso, De Beauvoir intenta, según Butler (1987), infundir potencial emancipatorio al análisis de la opresión de las mujeres.

El discurso de De Beauvoir ha sido aceptado generalmente como explicación de la lógica patriarcal aunque ha sido más difícil su asunción como proyecto teórico feminista dada la ambigüedad de sus alternativas. Así, el feminismo radical ha criticado lo que considera una aprobación implícita a los valores masculinos como universales y un desprecio de los valores femeninos. La descripción que realiza la filósofa francesa de la dicotomía hombre/mujer se entiende desde las categorías androcéntricas heredadas en nuestro sistema de pensamiento pero no llega a cuestionarlas radicalmente. Esto hace que en ocasiones, la vehemencia de la argumentación oculte el alcance de la propuesta y que a menudo parezca afirmar lo que denuncia: un modelo discursivo hecho de oposiciones binarias y, por tanto, excluyente. Desde el psicoanálisis, se rechaza que la opresión de las mujeres venga determinada sólo por “causas externas a la razón” sin prestar una atención específica al inconsciente (Tubert, 1988), y se cuestiona que la liberación de la mujer dependa de su apropiación del estatus masculino (Flax, 1990: 235 y ss.).

En lo que respecta a la maternidad, Boulous (1998:165) se opone a la división “masculino-producción-trascendencia / femenino-reproducción-inmanencia” que opera en el discurso de De Beauvoir. Por su parte, Le Doeuff (1989) propone una revisión de los presupuestos de *El segundo sexo*, a partir de una crítica filosófica que no reduzca la maternidad a un factor de opresión para las mujeres. En este último aspecto se centra Zerilli (1996), quien plantea una relectura alternativa de De Beauvoir desde el análisis de su estrategia discursiva. De este modo, si De Beauvoir imita el lenguaje de la biología de la reproducción y dramatiza en extremo el cuerpo materno en una suerte de retórica del horror en donde el embarazo es la prisión de las mujeres, lo hace para desestabilizar la idea masculinista de la madre y cuestionar la noción monolítica del deseo femenino como deseo maternal. Se trata, según Zerilli (1996), de asignar al cuerpo materno un significado diferente al producido por las

narrativas tradicionales de la maternidad y de crear un espacio conceptual que no defina necesariamente al sujeto femenino por su capacidad reproductora. Aunque la obra de De Beauvoir (1949) requiere una lectura compleja, la descripción de la maternidad como campo de batalla donde se libra la lucha de la subjetividad femenina contra el discurso del hombre-amor ha sido en ocasiones simplificada hasta el extremo de entender la diferencia entre los géneros en términos de oposición y concebir la maternidad como un mero mecanismo de opresión. Siguiendo este planteamiento, la maternidad se convierte en la principal forma de explotación de las mujeres y el orden patriarcal en el sistema que la legitima.

-92— El imaginario construido desde la concepción de la maternidad como un lugar de poder marcado por la diferencia de género se observa con muchos matices y perspectivas. Desde el análisis psicosocial, Chodorow (1978) plantea que la diferencia de los géneros debe atribuirse a la función materna de las mujeres, puesto que la madre es el primer otro significativo a través del cual hombres y mujeres adquieren su subjetividad. Rich (1976) coincide en identificar la institución de la maternidad como la imagen de la opresión de las mujeres, desplazando la carga simbólica desde la responsabilidad hacia el victimismo: “La madre —afirma Rich (1976:233)— representa la víctima que hay en nosotras, a la mujer sin libertad, a la mártir”. La justificación de esta dominación vendría determinada por la envidia masculina a la función procreadora de la mujer y se materializaría en la apropiación simbólica de la maternidad, hasta silenciar y desplazar a la mujer como sujeto. Olivier (1980:77) lo expresa elocuentemente: “Promueven a la madre para mejor hacer desaparecer a la mujer, que no tendría derecho a ‘desear’ al hijo: él decide por ella. Ella no puede ser dueña de su decisión. ¡Ah, cuánto hemos sufrido a causa de todos los mitos y envidias con que carga el hombre frente a nuestro vientre reproductor!”. Desde un punto de vista político, Blaisse (1986) parodia la escena freudiana del asesinato del Padre y convierte el asesinato simbólico de la madre en el origen de la sociedad patriarcal y de la apropiación de la maternidad por las mujeres, la bandera para el movimiento feminista: “Asesinato histórico y simbólico —escribe Blaisse (1986:143)—, fundador de un tipo dado de sociedad y de cultura, asesinato

diario dentro de la lógica de esa sociedad y esa cultura, asesinato en el seno del Movimiento de Liberación, en nuestra imposibilidad de reconocernos en la otra mujer, de referirnos a valores comunes, a una identidad de grupo que no sea la identidad biológica (...) ¿No ha llegado la hora de hacer del Derecho materno y de la Derrota histórica de las mujeres una cuestión central?”.

La maternidad como instrumento de dominación masculina es un argumento recurrente desde la perspectiva del patriarcado como sistema de dominación. Para Sau (1989:237), el patriarcado es “Una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado este a la categoría política y económica. Dicha toma de poder, pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina, y la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual el primer pero no único producto son los hijos”. Según Sau (1989:22) es la “paternidad absolutista, teocrática, monárquica, caudillista, androcéntrica” la que da sentido al patriarcado y la que encierra la maternidad en el recinto de la naturaleza, vaciándola de contenido y convirtiendo a las mujeres-madres en “funcionarias del Padre”, lo que no sólo supone una subordinación de la mujer al hombre sino que implica la negación misma de la maternidad. —93—

Frente a estas consideraciones, Rodríguez-Magda (1994:31) estima que la noción de la mujer como reverso de la del hombre-patriarca corre el riesgo de proyectar una imagen de mujer salvadora y mítica a modo de “buen salvaje”, un mito que simplifica el análisis y corre el riesgo de reforzar el discurso patriarcal que aparentemente niega. Superar como desea De Beauvoir la idea del Eterno Femenino³⁰ —cuestión que conceptualiza al otro mujer como un todo homogéneo al que se le atribuye una esencia— implica para huir del modelo dialéctico que

³⁰ Amorós (1985:188) plantea la existencia de una “forma característica de conceptualizar para oprimir que se produce como efecto de la propia práctica de la opresión a la vez que regula su movimiento mismo”. La existencia del Eterno Femenino sería fruto de esa conceptualización y ejemplo de la pervivencia de la dominación masculina a través de la creación de una esencia: “A la individualidad como tal no se la puede oprimir sino en la medida en que previamente se la ha transmutado en esencia” (Amorós, 1985:188,189).

establece la dicotomía hombre/mujer. “El modelo dialéctico —sugiere Rodríguez-Magda (1994:32)—, promueve la separación irreductible entre hombre y mujer, convirtiéndolos en enemigos de clase. Perpetúa un sexismo ontologizador o pretende atosigarnos con una meta superadora de un uniformismo salvífico pero terrorista (...) Aceptar por comienzo la diferencia no nos imposibilita el pensar una multiplicación de ésta y una distorsión y variación de los estereotipos. Instaurar la lucha de contrarios como motor de progreso entre los sexos puede hipotecar todo futuro, enquistándonos en la perpetuación de dos prototipos irreductibles”.

-94—
Diferentes corrientes feministas han matizado o rechazado esta reducción de la dominación a las diferencias sexuales, la consideración homogénea de los grupos hombres/mujeres, y la concepción del poder como algo fácilmente localizable. Azcárate, Bartís y Wethein (1999) estiman que la dicotomía opresor-oprimido que ha operado en los movimientos emancipatorios de la modernidad ha distorsionado el papel desempeñado por hombres y mujeres. Según estas autoras, tal distorsión se debe al desplazamiento que se produce al sublimar lo positivo de la lucha contra la opresión e identificar las personas oprimidas con el bien. Las mujeres, en tanto oprimidas, quedarían del lado “bueno” por una suerte de asignación simbólica centrada en razones esencialistas y basada en la adjudicación de una identidad de género ligada al Bien³¹. Sin embargo, esta lógica no sólo obvia la pluralidad de las mujeres, sino que obtura la posibilidad de pensar de manera compleja las situaciones

³¹ Para Valcárcel (1980) la pretendida excelencia ética de las mujeres, su vinculación al bien, acaba excluyéndolas de la idea ilustrada de igualdad. Ante la imposibilidad de lograr una igualdad a través del comportamiento excelente de los hombres —lo que sería igualar “por arriba”—, Valcárcel (1980) propone una ruptura del doble código de moralidad “igualando por abajo”, esto es, posibilitando a las mujeres comportarse según las pautas de los varones. Universalizando el “mal del amo”, dice Valcárcel (1980), se constituiría un experimento democrático radical que, paradójicamente, acabaría generalizando el bien. Aunque la reivindicación del “derecho al mal” de las mujeres es sugerente para cuestionar ese doble código designado por los varones, resulta problemática. Si aceptamos que los varones actúan como individuos y no como género no es fácil identificar el modelo de comportamiento que se debe universalizar, ya que las posturas se multiplican. Amorós (1997:423) lo plantea gráficamente: en caso de un conflicto como el de la Guerra del Golfo, ¿qué varón sería el que nos diera la pauta de comportamiento? ¿el que lanza los misiles? ¿el pacifista? ¿el insumiso? En todo caso, afirma Amorós (1997), la idea de obrar como un hombre funciona si se entiende como límite al esencialismo y se traduce como “no te creas obligada a ser pacifista por ser mujer”. Fuera de esta reivindicación de universalidad del protagonismo ético, la universalidad de las normas morales es conflictiva y excede la atribución de género.

generadas por la asimetría del ejercicio del poder. Es imposible, por tanto, observar desde esos parámetros que las luchas contra la opresión no son uniformes, no están dadas de antemano porque no hay una identidad previamente estructurada de opresor-oprimido monolítica e invariable, ni son siempre iguales las estrategias a implementar en cada momento y situación.

Jónasdóttir (1993) propone una superación de la explotación socioeconómica de las mujeres como explicación a la dominación de género para centrarse en el amor como verdadero eje del poder. “El producto específico, escribe Jónasdóttir (1993:70), el resultado de este proceso de la práctica humana que los hombres se apropian incomparablemente más y de modo diferente a como lo hacen las mujeres, no es de naturaleza directa o principalmente económica. El producto sexo/genérico específico no es una plusvalía mensurable en dinero o capital. Es, digámoslo así, plusvalía de dignidad genérica, que constituye un legítimo poder de acción socioexistencial”. Desde estos presupuestos, el patriarcado se entiende como una estructura de poder política y sexual con especificidad histórica basada en la diferencia y en la lucha sexual centrada no en el trabajo sino en la apropiación de los productos del amor humano: cuidados y éxtasis. —95—

Por otro lado, feministas marxistas (Waters, 1977) y teóricas críticas (Benhabib, 1987), han señalado que la opresión de la mujer no sólo es de género, sino también racial, clasista y colonialista. Para Young (1994), la pretendida inclusión y participación general en el proyecto de ciudadanía presente en las ideas políticas modernas, entra en contradicción con la exclusión que padecen determinados grupos sociales en los que no sólo se encuentran las mujeres sino también las minorías culturales, étnicas, lingüísticas, etc. Las razones de esta situación se vinculan con las tensiones entre el ideal de participación general y los otros dos sentidos de ciudadanía, esto es, tener una vida en común y ser tratado de igual forma que a los otros ciudadanos. Las filósofas políticas feministas³² han

³² Tal y como plantea Carme Castells (1996), las principales teóricas del feminismo político anglófono coinciden en cuestionar la supuesta neutralidad respecto de los sexos que muchos

criticado las modernas teorías políticas eurocéntricas porque consideran al público civil masculino como expresión del punto de vista imparcial de la razón normativa, la cual se contrapone a la esfera privada de la familia, esfera que comprende la particularidad, la emoción y las mujeres. En la idea de razón como “lógica de la identidad”, heredera de los parámetros dicotómicos con los que Occidente ha establecido la historia de su pensamiento, pervive el anhelo de eliminar toda incertidumbre y de construir sistemas que hagan desaparecer la alteridad en la unidad de pensamiento. Mientras que esta lógica separa la razón de la emoción, el deseo, la afectividad, la pasión y la imaginación en aras de la imparcialidad y de la objetividad, la “lógica de la democracia” exige una visión distinta de una comunidad de iguales en la que estas cuestiones formen parte constitutiva.

Así, mientras que la lógica de la identidad genera oposiciones y exclusiones, la lógica de la democracia trata de integrar el interior y el exterior, lo público y lo privado, la razón y la imaginación. “Una política emancipadora, afirma Young (1987:116), debiera fomentar una concepción de lo público que en principio no excluyera a ninguna persona, ni a ningún aspecto de la vida de las personas, ni a ningún tema de discusión y que alentara la expresión estética así como la discursiva”. La propuesta de transformación implica, según Schüssler (1992:195), el paso de una *lógica de la verdad* postulada por la razón androcéntrica a la *lógica de la democracia*, entendida como la idea de igualdad de poder entre todos los miembros de una comunidad. Frente a la noción de verdad como una realidad metafísica oculta que hay que descubrir, se plantea la necesidad de entenderla como creación pública en diálogo democrático en una asamblea de voces múltiple y polivalente. Para Young (1987:124), la participación en democracia sólo se materializará cuando se

pensadores emplean al formular sus teorías. Por otra parte, critican la pretendida universalidad de las leyes y categorías del pensamiento político basándose en una objeción: la mayoría de estas categorías han sido pensadas para el ámbito público, lo que impide que no puedan abarcar, aun pretendiéndolo, a las personas relegadas a la esfera privada, en especial a las mujeres. Las autoras aludidas por Castells (1996) son Christine di Stefano, Marilyn Friedman, Alison Jaggar, Susan M. Okin, Carole Pateman, Anne Philips e Iris M. Young.

desnormalice la forma en que las instituciones formulan sus reglas y se revelen las circunstancias y necesidades plurales que deben existir en ellas³³.

UN SISTEMA DE OPRESIONES MULTIPLICATIVAS

En la actualidad, el reconocimiento de las opresiones multiplicativas que Occidente ha construido sobre la base del sujeto moderno es una de las cuestiones más relevantes en el desarrollo de la teoría feminista. Como señala Schüssler (1992:151), las feministas del Tercer Mundo han rechazado la definición que la corriente feminista principal hace del patriarcado en la cual los hombres son los opresores y las mujeres las víctimas, y en la que tanto la cultura como la historia y la religión son artefactos masculinos. En cambio las mujeres de color han argumentado consistentemente que las mujeres de razas y clases subordinadas a menudo “están más oprimidas por las mujeres blancas de élite que por los hombres de su misma clase, raza, cultura o religión”. Tal situación provoca, según las teóricas del Tercer Mundo, una contradicción en el discurso feminista puesto que no se ha prestado suficiente atención a dos aspectos importantes: la exclusión de la ciudadanía que padecen las mujeres euro-americanas y todos los otros “subordinados”, y su justificación ideológica en términos de reificación de las diferencias sexuales/raciales/de clase/culturales tomadas como “naturales”. La propuesta desde el feminismo del Tercer Mundo implica ir más allá del cuestionamiento y desafío de los estandartes de validación científica, profesional y política como parciales, tendenciosos y formulados según los intereses de un grupo particular. Junto a esto, se exige un cuestionamiento de los modos dominantes de razonamiento y de producción

—97—

³³ Junto con Fraser (1986), Cornell y Thurschwell (1987) y Butler (1987), Young (1987) critica la lógica identitaria de las oposiciones binarias y cuestiona la eficacia de las acciones positivas como medida de compensación puesto que refuerzan la constitución de la norma por parte de los grupos privilegiados. Por el contrario, Benhabib (1987) y Markus (1987) ven en las formas actuales de constitución de género rasgos utópicos de un modo futuro de entender la otredad, que son immanentes a las actuales disposiciones psicosexuales pero que están congeladas en un rígido pensamiento generalizado. En esta línea, Amorós (1997) apuesta por la discriminación positiva como una práctica igualitaria y democrática para la implementación de las virtualidades universalizadoras de las abstracciones ilustradas que completen el proyecto de la modernidad.

del significado en el paradigma de conocimiento de corriente eurocéntrica que separa la razón de las emociones para producir conocimiento parcial aislado³⁴.

Un ejemplo de esta crítica lo encontramos en la argumentación de la escritora hindú Vandana Shiva. Para Shiva (1988), el error de algunas respuestas teóricas a la ideología basada en la diferencia de género es el de caer en la categorización de lo masculino y lo femenino como hechos biológicamente establecidos. Con el fin de argumentar su oposición a estas teorías, elabora una crítica al pensamiento de dos autores que desde distintas perspectivas son, según la autora, ejemplos de un discurso que ratifica la separación dicotómica y excluyente de las categorías de lo masculino y lo femenino aún sin pretenderlo: Simone de Beauvoir y Herbert Marcuse. “Ambos suponen que lo masculino y lo femenino son rasgos naturales —escribe Shiva (1988:94)—, biológicamente definidos que tienen una existencia independiente y ambos responden a la ideología”. Así, mientras De Beauvoir propone la masculinización de la mujer como posibilidad de liberación, Marcuse ve la liberación como una feminización del mundo que niegue el principio masculino de dominación. Estos presupuestos convierten la causa del feminismo en causa de la mujer, en lucha contra los principios patriarcales sin subvertir por ello los presupuestos dicotómicos hombre/mujer, cultura/naturaleza. Para Shiva (1988), es la ideología construida sobre estas dualidades la que ha cimentado y mantiene la crisis ecológica por los modos patriarcales y violentos de relacionarse con la naturaleza. En respuesta, plantea la recuperación del principio femenino silenciado y explotado por la razón patriarcal como reacción a las múltiples dominaciones y privaciones que padecen no sólo las mujeres, sino también la naturaleza y las culturas no occidentales. “No se puede

-98-

³⁴ Una de las cuestiones más significativas en las denuncias que las feministas asiáticas, latinoamericanas y africanas realizan al feminismo blanco euroamericano, es la homogeneización de la construcción de las mujeres y lo femenino en función de la lógica occidental. De este modo, por ejemplo, la identificación de lo masculino con la racionalidad y de lo femenino con la poesía o el cuidado tal y como reinterpreta una parte del feminismo del Primer Mundo, reafirmaría la lógica de la identidad occidental. Una lógica que ha dado lugar a constructos colonialistas tales como “nativo”, “buen salvaje” y “lo oriental” ligado a esa idea de “lo femenino”. Para un desarrollo de estas discrepancias, ver Schüssler (1992) y Shiva (1988). Desde la postura del feminismo liberal, Okin (1994) defiende la validez del uso del concepto de género en contextos interculturales ya que a pesar de las diferencias, las causas de la opresión de las mujeres tienen características parcialmente comunes.

diferenciar realmente lo masculino de lo femenino, la persona de la naturaleza —afirma Shiva (1988:95)—. Pese a ser distintos, permanecen inseparables en unidad dialéctica, como los dos aspectos de un ser”. De este modo, la recuperación del principio femenino se asocia con la categoría no patriarcal y sin género de no violencia creativa, o “poder creativo en forma pacífica”.

Este planteamiento es propio del llamado ecofeminismo espiritualista que, según Puleo (2001:3), se aleja de la demonización del varón propia del ecofeminismo clásico de autoras como Daly (1978)³⁵. Sin embargo, mantiene las mismas tendencias místicas de ese primer ecofeminismo y desde la crítica al desarrollo técnico occidental denuncia la violencia contra la mujer y contra la naturaleza en todo el mundo. En cualquier caso, ambas corrientes ecofeministas han sido criticadas por el feminismo de corte materialista³⁶ el cual defiende que formula un discurso sobre el principio femenino supone hacerle el juego al pensamiento dicotómico y opresor del patriarcado. Sin embargo, la propuesta ecofeminista de Shiva (1988) cuestiona —99— precisamente este pensamiento dicotómico sobre la base de su construcción androcéntrica, jerárquica y eurocéntrica. Al identificar mujer con naturaleza el hombre occidental parte de una concepción de dominación, por lo que naturaleza y mujer son objetos sin valor, elementos pasivos sobre los que actúa la explotación masculina. La alternativa consistirá en recuperar el principio femenino construido por un tipo de pensamiento inclusivo basado en un concepto de identidad que no excluya contrarios sino que los integre como parte constitutiva de un todo. Esto supone considerar la naturaleza como productora y la mujer como sujeto igual que el hombre, liberados ambos del proyecto excluyente de las categorías de desigualdad de

³⁵ Puleo (2001:3) distingue tres corrientes dentro del ecofeminismo: el clásico o primer ecofeminismo de Daly (1978), el ecofeminismo espiritualista de Shiva (1988) y el ecofeminismo constructivista. Este último recoge las posturas de quienes, sin compartir el carácter esencialista y espiritualista de los anteriores, consideran que la dominación de la tierra y de la mujer tiene una raíz común pero de construcción histórica.

³⁶ El feminismo materialista es heredero de la corriente marxista. Considera al sexo anatómico una construcción social y no cree que el género sea la causa de la opresión sino al contrario: es la opresión la que crea el género. Entiende el concepto de patriarcado en términos de modo de producción. La subordinación de las mujeres tiene una base material: la explotación a la que están sometidas a través del trabajo doméstico. La feminidad, según esta corriente, es una categoría masculina y la única

género. Por ello, según Shiva (1988:284), “reivindicar el principio femenino como respeto por la vida de la naturaleza y la sociedad parecen ser el único camino para avanzar tanto hombres como mujeres, tanto el Norte como el Sur”.

Esta propuesta es sugerente porque cuestiona la pretendida universalidad del discurso feminista surgido de la academia y los ámbitos políticos euroamericanos que no dejan de configurar una elite social. En estos ámbitos opera lo que Shiva (1988) llama “ideología de género”, para referirse a la conceptualización dicotómica de las características genéricas que ha operado en Occidente. Ahora bien, como no hay ningún lugar libre de ideología desde el cual se pueda criticar “la ideología” debemos situar la opción de Shiva (1988) en su propio contexto ideológico. En el caso de la escritora hindú, tal contexto implica la búsqueda de reconocimiento respecto a sistemas de pensamiento no occidentales que han sido silenciados, ignorados o manipulados por la estructura patriarcal. En esta dirección, la apelación a las limitaciones del feminismo euroamericano blanco son más que pertinentes. No obstante, no se puede aceptar sin matices la homogeneización de dos perspectivas como la de Marcuse y De Beauvoir, puesto que se obvia el propio lugar que ambos ocupan en la crítica ideológica. Es cierto que el pensamiento de ambos se inscribe en las categorías de análisis occidentales que utilizan las herramientas cognitivas elaboradas por su tradición androcéntrica. Sin embargo, mientras Marcuse se inscribe en la órbita de los autores que se apoyan en la idea tradicionalista y mistificadora de la mujer-naturaleza-mediadora³⁷, De Beauvoir problematiza la posibilidad de

liberación posible consiste en eliminar la dicotomía hombre/mujer y suprimir todo género en la sociedad. Sobre las diferentes posturas del feminismo materialista, Rivera (1994: 89-111).

³⁷ Tal y como señala Puleo (1992b), los antecedentes de esta imagen de la mujer-naturaleza-mediadora, son diversos y nos remiten a los gnósticos, a los saintsimonianos, a Charles Fourier y al mismo André Breton, que en *Arcane 17* anuncia el fin del dominio masculino y la llegada de una nueva época en la que imperan los valores femeninos. Marcuse afirma que las mujeres poseen las cualidades de Eros, necesarias para enfrentarse a la sociedad patriarcal basada en el principio de ejecución. Por lo tanto, alcanzar la igualdad económica, social y cultural significaría para ellas un fracaso, un error. De hacerlo, se integrarían en el sistema al adoptar la competitividad y la agresividad masculinas con lo que perderían su capacidad de oposición. Para Puleo (1992b:120) se trata de una concepción esencialista que olvida que la mujer naturaleza no es la inmediatez anhelada por el varonil en crisis, sino “un producto formado por los elementos rechazados e hipostasiados de la propia humanidad”. Por otro lado, lo femenino como metáfora ha sido también utilizado por algunos autores para definir el “pensamiento débil”, la “racionalidad posmoderna” frente a la razón de la modernidad construida con imágenes masculinas. Sobre esta cuestión, Molina, (1992).

ontologizar los sexos. La argumentación de la autora francesa centra su crítica en la radicalización de las contradicciones ideológicas de un sistema que define a la mujer como el Otro. De Beauvoir lleva al extremo la descripción de la perversión de este sistema y es a través de las paradojas y tensiones que revela tal perversión como puede establecerse la sospecha del determinismo biologicista.

Finalmente, la dificultad de definir ese “principio femenino” del que habla Shiva sin caer en categorías esencialistas que obvian la constitución de la feminidad y la masculinidad como realidades discursivas histórica y culturalmente determinadas, es más que notable. Precisamente porque establecer diferencias de género entre las opciones y valores de la humanidad —aunque tales diferencias no se nombren en función de una relación de subordinación— puede reincidir en el establecimiento de divisiones entre mujeres y hombres cuyos cuerpos y actividades han simbolizado esta división. Y también porque esta diferenciación de principio masculino y femenino, que no escapa nítidamente de la biologización de las —101—
disposiciones sexuales binarias, puede contribuir a establecer una imagen positiva y no “desnaturalizada” de las diferencias. La reivindicación de una simbología y de un pensamiento intercultural puede servir de base sólida para una reinterpretación más compleja del discurso sobre la mujer, la naturaleza y la maternidad. No obstante, si el trabajo feminista no es sólo hermenéutico sino práctico, ha de crear un espacio ético-político dentro del paradigma democrático que escape de las trampas esencialistas. Este espacio es fruto de una labor teórica no basada en la lógica de la identidad como esencia sino en la de la igualdad, y sugiere la idea de una “comunidad imaginada” entre las luchas oposicionales entre los feminismos de diversas tradiciones y culturas. Se trata de un espacio que proporciona, como advierten Mohanti, Russo y Torres (1991:47), “Bases políticas, en vez de biológicas o culturales para la alianza. Pues no es el color o el sexo lo que constituye las bases para estas luchas, sino la manera como pensamos acerca de la raza, la clase y el género —los vínculos políticos que elegimos construir en medio de y entre luchas— Pues, potencialmente, mujeres de todos los colores (incluidas las mujeres blancas) pueden alinearse y participar en estas comunidades imaginadas”.

Para Schüssler (1992), cuando el feminismo liberal, radical o socialista-marxista han prestado atención a las objeciones de las feministas del Tercer Mundo, a menudo han tendido a adoptar una actitud de “ir añadiendo” opresiones a la lista en sus discursos. Tal sistema “aditivo” entiende la opresión patriarcal como un conjunto de sistemas paralelos de dominación que coloca a unos seres humanos frente a otros. Sin embargo, un análisis que abarque esta “opresión multiplicativa” implica, según Schüssler (1983) una reconceptualización del patriarcado que permita hacer visible la producción de conflictos entre los diferentes grupos de mujeres silenciados en la ideología del patriarcado como sistema dualista género-sexo. Frente a la consideración del patriarcado como un concepto sustantivo esencialista que victimiza a las mujeres y culpabiliza a los hombres, Schüssler (1983:153) lo define como una categoría heurística capaz de hacer visible la lógica de la opresión de unos seres humanos sobre otros: “como un diagnóstico, un instrumento analítico que permite investigar la interdependencia multiplicativa de las estratificaciones de género, raza y clase así como sus inscripciones en los discursos y sus reproducciones ideológicas”.

Desde esta perspectiva, el sistema jerárquico patriarcal se construye articulando una estructura piramidal de dominación basada en discursos que consideran "naturales" las diferencias, "no sólo entre macho y hembra, sino también entre macho y macho y entre hembra y hembra" (Schüssler, 1983:159). La evolución de las sociedades patriarcales evidencia, según la autora, las contradicciones entre la lógica de la democracia y su tensión con las prácticas sociopolíticas históricas del patriarcado. Se genera un sistema basado en el hombre blanco, euroamericano y privilegiado que la autora identifica como fruto de una “lógica kyriocéntrica” (centrada en el señor). Para Schüssler (1983), la aportación de la teoría feminista debe desenmascarar esta lógica, deconstruir sus discursos a través de una hermenéutica basada en cuatro momentos esenciales: sospecha ideológica, reconstrucción histórica, evaluación teórica e imaginación creativa (Schüssler, 1983:77). De este modo, atender a los textos de la cultura patriarcal supone: desenmascarar las presuposiciones androcéntricas tanto del propio texto como de las

interpretaciones contemporáneas (*hermeneútica de la sospecha*); descubrir los intereses patriarcales o emancipatorios de su contextualización histórica mediante la reintegración de las personas marginadas como agentes de la historia (*hermeneútica del recuerdo*); evaluar críticamente los valores y cosmovisiones que promulga el texto con el fin de dar nombre a la alienación y dominación de las mujeres (*hermeneútica de la proclamación*); y articular reinterpretaciones liberadoras alternativas que no se fundamenten sobre los dualismos androcéntricos ni en las funciones patriarcales del texto (*hermeneútica de la imaginación*). Analizar la maternidad desde esta última propuesta implica, por tanto, enmarcar el término en una estructura discursiva útil tanto para interpretar los signos que desde el lenguaje androcéntrico definen la maternidad, como para desenmascarar los procesos comunicativos por los que el imaginario social se construye y construye asimismo la simbología de esta categoría.

4. Del cuerpo

—103—

LAS DEFINICIONES

Los conceptos sobre el cuerpo y las sucesivas definiciones sobre este término se entienden como constructos derivados de su puesta en narración. El predominio de una teoría, una sensibilidad y una actuación sobre otra dependerá de la red de influencias y de los canales en los que se apoyen los discursos dominantes en cada sociedad. Así, las teorías biologicistas o mecanicistas recogidas de la tradición racionalista occidental y reinterpretadas a la luz de los nuevos avances técnicos conciben el cuerpo como un *organismo* o como una *máquina* convertida en herramienta de la especie. El acento en su función reproductora construye una visión determinista que minimiza la dinamicidad histórica del cuerpo y condiciona la vivencia interna a una interpretación finalista dictada desde el exterior. Visto así, la persona debe *conocer* su cuerpo, *controlarlo*, *cuidarlo*, *entrenarlo* y *acicalarlo* para que pueda cumplir mejor el papel que le está reservado. El cuerpo es algo que pertenece al ser humano y que éste debe mantener según dictados de la naturaleza

humana. Con diversos matices, los discursos esencialistas parten de estas bases para elaborar unas definiciones que, como apunta López Pérez (1996:10), “nos remiten a un cuerpo ahistórico”, un cuerpo limitado por distintas teorías que olvidan, consciente o inconscientemente, la narración de las distintas formas en las que el cuerpo ha sido construido y vivido a lo largo de la historia. Es precisamente en esta dimensión histórica donde se inscriben los diversos discursos en torno al cuerpo humano y donde se encuentran las distintas conceptualizaciones propias de cada cultura.

A partir de los años cincuenta se desarrolló una corriente estructuralista que pretendía convertir en científicas las ciencias humanas a base de sustituir el subjetivismo por la elaboración de explicaciones objetivas de las estructuras. El estructuralismo sublimará la vertiente históricosocial de la interpretación del cuerpo y provocará el debate en torno a la negación del individuo más allá de la sociedad.

-104— “El hombre es una invención —afirma Foucault (1966:375)— cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá su próximo fin”. En la actualidad, el debate sobre el fin del sujeto ocupa un lugar privilegiado en las ciencias sociales³⁸ y el pensamiento posmoderno advierte de su disolución y anuncia la muerte del sexo. Según Rodríguez-Magda (1994:24) el sexo ha muerto “como significante unitario, como significado universal, como meta y utopía, como razón última de las cosas y la conducta, por su misma exhaustiva normalización en los discursos: psiquiátrico, pedagógico, sanitario, sexológico, demográfico, pornográfico...”.

La influencia de la concepción de Michel Foucault (1976) sobre las formas de poder en la sociedad se hace presente en la consideración del cuerpo como un espacio de tensión y conflicto. Este espacio es para el autor el punto central de la manifestación del poder traducida en la edad moderna en una disciplina interna de

³⁸ Las reflexiones acerca de la identidad del sujeto y su definición social han adquirido una relevancia simbólica que impregna las perspectivas humanísticas, la antropología y los estudios culturales. El debate sobre el sujeto oscila entre las concepciones de sociedad sin cuerpos,

control que forma parte de las estrategias de lo que él llama biopoder. Con este término alude a la relación ente sexo, verdad y sujeto que no se manifiesta externamente sino a través del dominio de los cuerpos. Desde este punto de vista, lo masculino y lo femenino deben entenderse como un discurso, como una particular articulación de cuerpo, saber y poder característica del sistema patriarcal. Para Giddens (1991) el análisis foucaultiano ignora el significado doble del cuerpo: el de la vivencia personal del yo y el definido por las actuaciones efectuadas en contextos sociales concretos. Atendiendo a esta doble dimensión, la disciplina corporal aparece no como expresión de una época concreta sino como una cualidad transcultural intrínseca a los sujetos como agentes sociales. “El control reglado del cuerpo, entiende Giddens (1991:78) es un medio fundamental para el mantenimiento de una biografía de la identidad del yo; pero, al mismo tiempo el yo está expuesto a los demás debido a su corporeización”.

Giddens (1991) apoya su argumentación en la idea de un yo individual que se —105— define como una identidad entendida reflexivamente por la persona en función de su biografía. Es decir, la identidad del yo es la continuidad en el espacio y el tiempo interpretada de manera refleja por el agente. Desarrolla así un concepto de individuo humano como agente que revisa reflexivamente el curso de su acción en la vida cotidiana. El cuerpo es un sistema de acción, un modo de práctica, y su especial implicación en las interacciones de la vida diaria es fundamental para dar un sentido coherente a la identidad del yo. Por lo tanto, el control del cuerpo es algo que los agentes producen como competencia necesaria para su reconocimiento en condiciones de producción y reproducción de relaciones sociales. En definitiva, según Giddens (1991:275), el cuerpo, al igual que el yo, pasa a ser un “lugar de interacción, apropiación y reapropiación, que entrelaza procesos reflejamente organizados y conocimiento experto sistemáticamente ordenado”. Siguiendo su argumentación, la ventaja que supone la modernidad frente a las sociedades tradicionales en la vivencia de la identidad del yo es la posibilidad de concebir el

individualidad virtual o identidad global, y la reivindicación del sujeto histórico (Marín y Tresserras, 1987), plural (Todorov, 1989) o excluido (Sáez, 1995).

cuerpo como algo susceptible de ser trabajado. De este modo, en la modernidad reciente el cuerpo se ha emancipado como condición indispensable para su reestructuración refleja. En realidad —afirma Giddens (1991:276)—, el cuerpo “nunca ha sido menos dócil” que en este momento —como sugería Foucault— ya que la utilización que en la práctica hace el individuo de su cuerpo puede liberarle de las trabas y reglas impuestas por la sociedad.

-106— El enfoque de Giddens (1991) hace hincapié en las formas de conciencia, experiencia y en el aspecto subjetivo de las relaciones humanas. Plantea que una política emancipadora requiere de una política de la realización del yo —lo que llama política de la vida— en las actuales circunstancias de la modernidad. Tal perspectiva contradice la negación estructuralista del sujeto al tiempo que desafía el historicismo universalizador al afirmar que es posible reconstruir la experiencia del cuerpo como parte de un lenguaje de contestación y de lucha. Sin embargo, no está claro cómo puede articularse ese proceso al margen de la interacción con las formas de significado que estructuran las representaciones del cuerpo. Estas representaciones, el modo en el que se articulan y los mecanismos y regímenes que las configuran, desempeñan un carácter constitutivo y no meramente reflexivo *a posteriori*. Tener en cuenta la realidad discursiva del cuerpo no significa deshumanizarlo ni situarlo fuera de la consideración de la experiencia vivida, sino atender a las representaciones que de él se hacen como elementos que expresan determinadas relaciones de conocimiento y poder. En realidad, tanto la estructura como la agencia pueden entenderse como aspectos interrelacionados en los procesos de circulación que vinculan las formas generales de producción cultural. Las posibles implicaciones emancipatorias del cuerpo no responden ni a un cambio de lenguaje u otras representaciones ni tampoco a una supuesta liberación personal a través de la política de la vida. La transformación implica una política cultural que vincule la dinámica de la vida cotidiana con las condiciones de producción, circulación y consumo de los discursos culturales.

Si el concepto humanista del cuerpo como propiedad del sujeto unificado, racional y coherente ha manifestado sus contradicciones, la tendencia posmoderna a presentar el cuerpo como algo fragmentado, móvil e ilimitado induce a confusión sobre cómo es generado y situado realmente dentro de configuraciones concretas de poder y de formas de opresión material. La insistencia posmoderna en la proliferación de ideas, discursos y representaciones resta importancia a estas cuestiones y oculta el hecho de que el cuerpo es un lugar no sólo de dominación, sino también de lucha y de resistencia. Frente a la separación entre cuerpo y sociedad y frente a la total asimilación de uno y otra, se perfilan otras perspectivas que construyen un discurso sobre el cuerpo atendiendo a su dimensión simbólica y relacionante.

Para Maisonneuve y Bruchon (1981:209) el cuerpo se encuentra en el punto de intersección de todos los modelos axiológicos y simbólicos. La preocupación creciente por redefinir la corporeidad aparece a la vez “como síntoma y como fermento de una búsqueda”, y plantea continuamente la problemática de la normativización del cuerpo a una sociedad que tiende cada vez más a desproblematizarla. Desde la irrupción de las críticas a la modernidad normativa, se plantea un rechazo del orden corporal dominante y una oposición a la injerencia de los poderes públicos en el ámbito privado del cuerpo. No obstante, semejante postura debe superar tanto el biologicismo como el culturalismo reduccionista pues ambos extremos obvian la interacción entre lo biológico y lo social y derivan en determinismos de una u otra índole. De este modo, si bien lo físico, lo anatómico, no explica por sí solo la dimensión del ser humano, tampoco lo hace la palabra, la cultura. En realidad, ambas cuestiones están imbricadas ya que el cuerpo es una construcción material, no únicamente mental. Como plantea Izquierdo (1998:66) somos seres corporales y, aunque el concepto de cuerpo sea una producción histórica del poder, no por ello deja de ser un producto que ha requerido una materia. En este sentido, lo que importa no es situar el cuerpo en los límites de la biología y la cultura, sino reubicar en nuestra materia física, las posibilidades de ser un producto social. —107—

El cuerpo es, en definitiva, más que su definición: “Nuestro cuerpo se nos ha hecho más-que-cuerpo”, dirá Laín Entralgo (1989:16). La simbología del cuerpo y su lenguaje adquieren importancia en la medida en que son vividos por las diferentes comunidades a través de una interacción comunicativa. Esta interacción construye los universos simbólicos³⁹ en los que la imagen del cuerpo queda definida. Sin embargo, hay que tener presente que el conocimiento sobre los conceptos de cuerpo, sexo, género y sexualidad se basa en reinterpretaciones de los discursos dominantes en cada una de las épocas históricas, lo que necesariamente le confiere un matiz de provisionalidad. Es provisional en cuanto que parcial, puesto que necesita completarse con los discursos marginales —pero no menos significativos— propios de cada época y cada cultura. Y es provisional en tanto que dinámico y no absoluto, puesto que la reinterpretación siempre está guiada por las formas de mirar propias de cada momento histórico-cultural. Aun cuando no existiera conceptualización explícita y aunque no se percibiera la identidad humana como problema intelectual, la construcción social de la imagen del cuerpo constituiría el eje básico en el imaginario de la persona puesta en relación.

La dimensión social se explica a partir de la narración de la propia identidad del ser, desde el diálogo con *lo otro* y con *el otro* y desde la mediación entre la conciencia individual y el mundo que le da sentido. En este orden de cosas, el cuerpo actúa a la vez como testigo y como portavoz de las sucesivas miradas sobre lo humano y su historia es la narración de sus representaciones a lo largo de la cronología de las distintas culturas⁴⁰. Para Traversa (1997) si en otras épocas fueron la pintura, el grabado o la escultura las constructoras de la imagen social del cuerpo, la fotografía, el cine y más tarde la televisión han tomado el relevo integrando las posibilidades de sus dispositivos técnicos. Pero los modos de la presencia dinámica del cuerpo no se explican sólo por la evolución técnica, sino por la redefinición de

³⁹ Recogemos la noción de *universo simbólico* tal y como la conceptualizaron Berger y Luckmann (1966:125), desde la sociología del conocimiento: “La matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales”.

⁴⁰ Sobre la evolución histórica del estudio sobre la imagen del cuerpo, Pastor (1993). Una reflexión sobre la relación sincrónica y diacrónica de las imágenes del cuerpo a lo largo del tiempo y a través de las distintas culturas se encuentra en Feher, Naddaff y Tazi (1989).

otras variables discursivas como los textos científicos, las nuevas relaciones entre arte y medios y la jerarquización de los espacios sociales habitados por el cuerpo. “Todas ellas se despliegan en el tiempo —escribe Traversa (1997:15)—, y es entonces la puesta en claro de cada uno de sus momentos el eslabón necesario que hace posible ver y reconstruir la cadena que un producto final (un aviso publicitario, por ejemplo) oculta, pero que, atendiendo a ese recurso de lectura, revela”.

Junto a la experiencia íntima de su cuerpo, hombres y mujeres deben hacer frente a la estructura simbólica de su corporeidad de acuerdo con unos parámetros ideológicos determinados. Las ideologías enuncian las diversas imágenes construidas a través de una representación dominante. En nuestra cultura, la historia de la representación del cuerpo ha sido la historia de los modos de construcción de una simbología predominantemente androcéntrica, suscrita por el consenso entre sucesivos discursos científicos, filosóficos y teológicos. De los tres, quizá sean los últimos los más discutidos y los menos analizados desde la teoría feminista⁴¹. Sin embargo, para comprender las diferentes formas de concebir el cuerpo y la sexualidad es fundamental conocer la historia de las religiones y su influencia en el pensamiento de las diversas sociedades. Así, mientras que el mundo cristiano adapta el pensamiento griego y reviste la sexualidad con recelo, la mayoría de civilizaciones han visto en ella un componente sagrado de mediación. Como indica Gómez Acebo (1996:124), todas las religiones “han colocado en el cielo una pareja de amantes o de padres idealizada, incluso han practicado los ritos de prostitución sagrada en que dioses y hombres copulaban intentando los humanos entrar en comunión profunda con la divinidad para llegar a esa unión y adquirir gracias a ella alguna de sus categorías”.

⁴¹ A partir de los años ochenta se impulsó el estudio de las religiones y de los textos sagrados desde una teología feminista. Contra la idea de que el feminismo no se debe preocupar de estas cuestiones, Ramazanoglu (1989:151) arguye: “Las feministas de la nueva hornada han tendido a tener muy poco interés en la religión. Pero la religión puede ser el factor dominante en la identidad personal y en la situación cultural de millones de mujeres de todo el mundo. Si la religión es uno de los factores más importantes e inmediatos que capacitan a la mujer para saber quién es y para otorgar significado a su vida, un movimiento feminista internacional no se puede permitir ignorar la religión”.

El hecho de que la tradición cristiana haya relacionado el pecado original con implicaciones sexuales lleva implícita la identificación de transgresión, peligro, e incluso muerte, con sexualidad. Este aspecto, como desarrollaremos más adelante, influirá decisivamente en la caracterización del discurso teológico dominante sobre la maternidad en nuestro contexto cultural. La interpretación bíblica en el marco de los discursos feministas (Dewey 1998, Arana, 1996) nos permitirá contrastar las claves de representación del discurso religioso hegemónico con la hermenéutica de una teología no androcéntrica en la que el cuerpo, la sexualidad y la maternidad se convierten en elementos de transformación y crítica a un sistema de dominación simbólica patriarcal.

CUERPO DE MUJER

-110— Al evidenciar esta toma de posesión del cuerpo por los diferentes discursos normativos es ineludible atender al proceso de semiotización por el que el cuerpo se convierte en signifiante, no sólo de los atributos de poder en cada sociedad, sino del itinerario personal del propio individuo (Verón, 1988). En nuestra sociedad, la mujer ha sido reinterpretada por la mirada del hombre a lo largo de la historia y su cuerpo se ha revestido de las definiciones que el imperativo masculino ha estereotipado convirtiéndolas en normas de uso social. Ussher (1991) reflexiona sobre la asunción por parte de las mujeres de estos discursos deterministas basados en una supuesta esencia biológica que diferencia a hombres y mujeres. La menstruación, la maternidad y la menopausia son, en este orden de cosas, auténticos símbolos de la fragmentación del cuerpo de la mujer sometido a la cronología social impuesta desde una perspectiva reduccionista.

La simbología de la sexualidad ha sido explicada desde el cuerpo del hombre en una dimensión trascendente mientras que se ha relegado a la mujer al plano de la identificación con la naturaleza. La identificación mujer-naturaleza es una constante en el pensamiento occidental y su relación no es en modo alguno gratuita. El antropocentrismo adoptado en nuestra tradición sitúa la naturaleza en el nivel de la

materia y los objetos mientras convierte al ser humano en sujeto de la cultura y de la historia. Esta visión está además atravesada por una perspectiva androcéntrica que identifica la subjetividad con la creación simbólica de lo masculino. En cualquier caso, como señalan Albelda y Saborit (1997:21), la idea de naturaleza es una construcción cultural cuyo “grosor semántico y la versatilidad de usos” parece no tener límites. La construcción de la imagen de la mujer está ligada ideológicamente a la definición de naturaleza, lo que no es sino un síntoma de las afirmaciones y contradicciones que sostienen la historia de la construcción identitaria del ser humano.

Este tipo de reduccionismo debe mucho al mundo clásico, a la idea de que la naturaleza es algo susceptible de ser domesticado y a la convicción de la inferioridad del sexo femenino. La mujer es la tierra para fertilizar, la vasija que recoge el semen (la vida), el útero que reclama su alimento. Esta reducción aparece en el desarrollo de la reflexión antropológica, filosófica o teológica donde han sido los hombres quienes, —111— por regla general, han contado a otros hombres la historia del cuerpo de las mujeres en un proceso que ha contribuido a la autoafirmación del propio género masculino⁴². Aun cuando se considere a la mujer como signo de la cultura, de la comunicación social establecida y garantizada por los sistemas de parentesco, su significado último está ligado a la naturaleza. En este sentido, la antropología estructural de Lévi-Strauss no ha podido soslayar la contradicción de la mujer igual y diferente al hombre sujeto y objeto de la cultura. Según Lévi-Strauss (1958), el suceso que fundamenta toda sociedad e instituye la cultura es el tabú del incesto que obliga a que la mujer sea poseída e intercambiada entre los hombres para asegurar el orden social. Los sistemas de parentesco y el matrimonio constituyen “una especie de lenguaje”

⁴² Frente a esta visión, el feminismo cultural ha propuesto la aplicación de un método “ginecocéntrico” que, según Daly (1978:23), supone tanto el asesinato de los métodos misóginos, como la “celebración lúdica de un nuevo pensamiento”. Siguiendo esta idea, Moia (1981) afirma que la mirada androcéntrica de la antropología tradicional ha impedido reconocer como primer vínculo estable de la especie humana el formado por los lazos que unen a la mujer con su prole (ginecogrupo). Esta estructura original configura, según la autora, un orden social en el que la mujer ha sido agente tanto en la creación como en la práctica. El incesto, la exogamia y los mecanismos de regulación de la sexualidad fueron así invención de las mujeres para organizar las relaciones entre los individuos y garantizar la supervivencia del grupo.

por el que las mujeres no significan sólo bienes que se intercambian sino que también se convierten en signos o mensajes que circulan entre individuos y grupos asegurando la comunicación social. Pero las mujeres son más que signos son “valores” como medios de reproducción sexual, de crianza de los hijos, de recolección de alimentos, etc. Para De Lauretis (1984:35), la contradicción de Lévi-Strauss radica en no tener en cuenta la simbolización de la diferencia sexual biológica que ha operado previamente a la consideración de la mujer como valor de intercambio: “El valor económico de las mujeres debe ser predicado de una división sexual dada de antemano y que ha de ser ya social. En otras palabras, en el origen de la sociedad, en el momento (mítico) den que quedan instituidos el tabú del incesto, el intercambio y, con ello, el estado social, los términos y los objetos de intercambio están ya constituidos en una jerarquía de valores, están ya sujetos a una función simbólica”.

-112—

De Lauretis (1984:255) entiende que, a pesar de considerar a las mujeres como “seres humanos” iguales a los hombres, Lévi-Strauss en su proyecto de reunir los órdenes simbólicos y económicos en una teoría unificada de la cultura coloca a la mujer como elemento funcionalmente opuesto al hombre, lo que excluye la posibilidad de que las mujeres sean sujetos y productoras de cultura. El sujeto humano sigue siendo masculino por lo que en “la medida en que las mujeres son seres humanos, son (como) hombres”. Lo que estructura esta lógica es la asimilación de la mujer tanto a la naturaleza como a la mediación cultural por excelencia que, para el autor, es la exogamia. En la medida en que el hombre culturaliza —normativiza y controla— la naturaleza, la mujer acaba naturalizando la cultura y ocupa en el orden del ser y del deber ser el lugar que la ley otorga a la naturaleza.

El feminismo ligado a los análisis de corte constructivista intenta recuperar la mirada femenina sobre la representación del cuerpo y sus modos de construcción simbólica. Una de las principales aportaciones de la antropología de la mujer ha sido el análisis continuado de los símbolos de género y de los estereotipos sexuales. Tal y como explica More (1995:30), “El valor de analizar al ‘hombre’ y a la ‘mujer’ como

categorías o construcciones simbólicas reside en identificar las expectativas y valores que una cultura concreta asocia al hecho de ser varón o hembra”. Se trata de un cuerpo definido como entidad sexuada y, por tanto, sujeta a las construcciones sociales de género que constituyen una de las diferencias más simbologizadas entre los seres humanos. Como afirma Lacqueur (1990:33), “El sexo sólo puede explicarse desde el contexto de las batallas en torno al género y el poder (...) El sexo, como el ser humano, es contextual”.

Y es el contexto el que reviste el cuerpo con la asignación de unos roles sociales específicos de acuerdo a sus caracteres sexuales externos. Adoptar la categoría de género no supone necesariamente despreciar la identidad sexual como factor de interpelación del ser humano con su propio cuerpo ni “desdibujar la identidad de las personas como sujetos sexuados” tal y como sugiere Amezúa (1997:9). Adoptar el género como categoría de análisis es situar al ser humano ante su propia interacción personal con su biografía, con su corporeidad y con el sentido —113— que a ellas se les otorga en el imaginario cultural y social ante el que en última instancia deberán responder como sujetos históricos. Negar otra dimensión que no sea la cultural sería, por otro lado, caer en un reduccionismo culturalista que identificaría la sexualidad con una mera construcción social. La sexualidad no es puramente natural ni exclusivamente cultural; compromete tanto lo corporal como lo psíquico, lo consciente e inconsciente y participa, como advierte Tubert (1991), en los registros de lo real, lo imaginario y lo simbólico. En cualquier caso, el debate en torno a las categorías de género y sexo nos remite al conflicto simbólico de las diferentes teorías sobre el cuerpo y la sexualidad. De la identificación absoluta entre uno y otro concepto se nutren algunos de los reduccionismos biologicistas que distribuyen los papeles de hombres y mujeres de acuerdo con sus atributos sexuales. Son numerosas las interpretaciones que parten de la desigualdad de la naturaleza masculina y femenina y ofrecen mayor o menor énfasis en su peculiar origen anatómico o biológico. Una versión muy sutil la podemos encontrar en la obra de

Ortega y Gasset (1929:161).⁴³ con su definición del “intracuerpo femenino”: “El cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre (...) La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo (...) siente a toda hora su cuerpo como interpuesto entre su mundo y su yo (...) Su alma es más corporal pero, viceversa, su cuerpo... está más transido de alma”.

-114— La sutileza de Ortega y Gasset radica precisamente en que da por hecha como realidad objetiva —y para él objetivable— la diferencia entre la percepción que hombres y mujeres tienen sobre su propio cuerpo. El cuerpo actúa así como objeto bajo el cual podemos encontrar la esencia del hombre y la mujer. Otra perspectiva es la basada en las supuestas diferencias en el cerebro de hombres y mujeres para justificar comportamientos distintos. No interesa tanto la comprobación de estas diferencias neuronales como su interpretación social y sus repercusiones en la atribución de roles sociales. Para Serrano (1996), las diferencias biológicas no presuponen una jerarquización preexistente a la construcción cultural. Así, por ejemplo, las diferencias cerebrales de hombres y mujeres explican el uso diverso de la comunicación: “la mujer ha hecho una inversión más grande en comunicación”, escribe Serrano (1996:219). Sin embargo, las cualidades diferenciales para procesar la información construyen, según este autor, “una diversidad reconocida, respetada y enriquecedora. ¡Somos iguales y en la igualdad somos diversos! Queremos decir que no hay jerarquías desde un punto de vista biológico. Si hay, son culturales, sociales”.

La investigación feminista sobre las diferencias entre varones y mujeres ha demostrado que muchas de las variaciones intersexuales que había defendido la psicología tradicional estaban fundadas sobre bases empíricas inestables, no podían reproducirse o reflejaban las consecuencias del condicionamiento cultural (Martínez Benlloch y Bonilla, 200). Según Hare-Mustin y Marecek (1990:60) la insistencia por

⁴³ Ortega (1946:446) define el intracuerpo compuesto por “sensaciones de movimientos o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos, por las menudas percepciones del uso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer,

determinar en qué consisten las diferencias entre hombres y mujeres ha acabado dando consistencia teórica a esas diferencias y “ha desplazado muy a menudo el problema de la dominación”. Es el caso de las teorías psicodinámicas que afirman la existencia de “un deseo masculino del poder” pero no explican cómo logran efectivamente el poder los varones. Dicen, a su vez, que las mujeres “no quieren el poder” pero no se cuestionan los mecanismos por los cuales ese poder se ha identificado sólo con la designación androcéntrica. Por otra parte Lott (1990) advierte que los modelos psicológicos que consideran las acciones como resultado de rasgos individuales, estables e identificables en función del sexo, colocan barreras ante el logro personal de los individuos y no estimulan un examen de los procesos de significación del sexo más allá de la habitual separación de esferas. Además, señala Lott (1990:92), ante determinadas diferencias promedio observadas en la manera de responder algunas mujeres y algunos varones a determinadas situaciones se tiende a considerar que tales diferencias “reflejan un atributo fijo” propio de un sexo y los temas referentes a la manera en la que se moderan estas diferencias pasan a un segundo plano. Si las diferencias promedio entre algunas mujeres y algunos varones se atribuyen a las personas, y no a las experiencias diferenciadas relacionadas con dichas personas, se considerará que el sexo es la causa de la conducta, con lo que se confunde la descripción con la explicación. —115—

Las diferencias entre los sexos es un tema que tiene una amplia cobertura en los medios de comunicación. Mednik (1989) señala que cuestiones como “el temor al éxito”, la falta de “un gen matemático” o la “voz diferente” de las mujeres son argumentos recurrentes en los discursos mediáticos⁴⁴. Sin embargo, los elementos de

etc.”. Es, en definitiva, “esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo se nos aparece”.

⁴⁴ A finales de enero de 1995, un equipo de científicos norteamericanos encabezado por Ruben S. Gur anunció haber descubierto diferencias fisiológicas en los cerebros de hombres y mujeres lo cual explicaría las distintas conductas que se suelen creer propias de cada sexo. Para Yoldi (1995), tanto los resultados de la investigación como el uso mediático de los mismos obedece a una simplificación científica con repercusiones ideológicas. Yoldi (1995:70) advierte que la conexión causal entre metabolismo cerebral y diferencias conductuales se basa en que hay áreas del cerebro que controlan determinados comportamientos en una relación lineal, lo que está lejos de ser unánimemente aceptado: “El cerebro se comporta más como un todo que como un añadido de partes en el que la capacidad total sea la suma de las capacidades de cada parte (...) Además, los factores genéticos se

semejanza entre mujeres y varones no son objeto de información o comentario, como tampoco lo son las refutaciones de la diferencia entre lo masculino y lo femenino. La construcción informativa contribuiría de esta manera a subrayar la importancia de la diferencia, lo que puede ayudar a preservar el *statu quo* marcado por las oposiciones binarias. Si negar la existencia de diferencias entre mujeres y hombres conduce a una neutralidad tramposa, biologizar esas diferencias es respaldar su esencialismo e inmutabilidad. Sin embargo, la cultura y la tecnología han convertido en irrelevantes muchas de esas diferencias inmutables, por lo que cabe reconocer que el entorno y la educación influyen en la naturaleza y en el cuerpo.

-116— La aportación del feminismo de la diferencia mantiene vivo el debate desde la reivindicación de una manera-de-ser-mujer ajena a la construcción simbólica patriarcal y común a todas las mujeres. En contraste con el feminismo individualista de finales de los años sesenta, con Simone de Beauvoir como máxima representante, en los setenta emerge un feminismo comunitario en autoras como Luce Irigaray y Carla Lonzi. La principal objeción a la anterior perspectiva es la de identificar lo masculino como el modelo neutro de liberación por el que deberían luchar las mujeres. La noción del acceso a la historia desde la asunción de los papeles y arquetipos sociales propios de los hombres, se rechaza por el deseo de construir una nueva historia desde la propia naturaleza femenina. Ésta deberá incluir un lenguaje propio, una percepción y comprensión más atenta a los sentidos y sentimientos, una valoración del cuerpo femenino, de la maternidad y sus escenarios, etc. “Puede, en fin, que al destruir las formas ya codificadas —sugiere Irigaray (1992:105)—, las mujeres redescubran su naturaleza, su identidad, y que encuentren sus propias formas, su desarrollo conforme a lo que son. Estas formas femeninas, por otra parte, están siempre inconclusas, en perpetuo crecimiento, porque la mujer crece, se desarrolla y (se) fecunda sin salir de su propio cuerpo”.

La insistente apelación al lenguaje del cuerpo se convierte en una de las principales vías de argumentación del feminismo de la diferencia. Si en un principio esta vía se articuló como reivindicación frente al discurso impuesto a las mujeres de autodesprecio por el propio cuerpo, ha acabado convirtiéndose en la estructura básica de todo el proyecto feminista desde esa perspectiva. En el partir de sí no hay posibilidad de soslayar el cuerpo, es ser cuerpo. Desde la experiencia de esa corporeidad es desde donde las mujeres pueden introducir en el discurso colectivo de la liberación el tema de la desalienación de los seres humanos. Para Rojo (1980), tal posibilidad exige a las mujeres amar su cuerpo y todos los fenómenos específicamente femeninos que se dan en ellos, reglas, embarazo y parto, de una manera ajena a las expectativas que sobre estas funciones tenga el orden masculino. Sólo amando su cuerpo —afirma Rojo (1980:36)— podrán las mujeres “construir un nuevo modelo femenino de relación entre cada persona y su propio cuerpo”, opuesto al modelo masculino dominante en donde “el hombre tampoco ama su cuerpo sino sólo su pene”. La sublimación del goce del cuerpo es, para Leclerc (1974:65), la —117— manera más extrema de apelar a los hombres como gestores y productos de una cultura masculina: “Tendré que hablar (...) de los goces de mi vientre de mujer, de mi vagina de mujer, de los fastuosos goces de los que no tenéis vosotros ni la menor idea”.

Leclerc (1974) enfatiza la diferencia y establece en el cuerpo femenino la justificación de una suerte de superioridad robada por el varón, materializada en la posibilidad biológica de dar a luz. La vehemencia de la autora, sin embargo, no sitúa su reivindicación fuera del lenguaje dicotómico heredado por un sistema que tanto le repele. Cierto es que la revalorización de aspectos del cuerpo de las mujeres tabuizados por el lenguaje tradicional como la menstruación o el parto sirven para poner en cuestión los valores asumidos en torno a la corporeidad masculina. Del mismo modo, la invocación a la autoconciencia de las mujeres sobre sus cuerpos supone edificar un discurso que valora la autoestima como referente de creación subjetiva tan difícil de reconocer por parte de muchas mujeres. Ahora bien, Leclerc (1974) no subvierte el orden simbólico heredado sino que lo reescribe desde sus

opuestos, lo que en ningún caso implica la superación de las oposiciones binarias inscritas en los cuerpos humanos. La celebración del cuerpo femenino certifica su componente limitador y normativo, sólo que esta vez desde parámetros escritos desde la experiencia femenina. La dificultad estriba en identificar el sujeto de esa experiencia sin caer en una generalización que no resiste a las diferentes condiciones por las que atraviesan las mujeres.

Más cauta es Irigaray (1977) en su vindicación del cuerpo femenino, porque la sitúa no en el ámbito social o político, sino en el orden lingüístico. La autora habla de la necesidad de “pensar” por el cuerpo como un mecanismo que las mujeres deben seguir para convertirse en sujetos de discurso. Para Rivera (1994) esta es la forma mediante la que Irigaray demuestra que su postura es antiesencialista ya que, al desmontar la vieja categoría “cuerpo”, construye y deconstruye a la vez la vieja categoría “mujer”. Además, continúa Rivera (1999), Irigaray desplaza la jerarquía tradicional de la antigua oposición binaria cuerpo/espíritu porque ahora el cuerpo piensa, no sólo siente como se solía decir. La forma de pensar de ese cuerpo femenino se traduce en producciones discursivas distintas a las elaboradas por los hombres. La mujer misma se escribe a través de su cuerpo porque toda palabra de mujer le devuelve a su cuerpo. Así lo expresa Hélène Cixous (1979:61): “Es necesario que la mujer escriba porque es la invención de una escritura nueva, insurrecta lo que, cuando llegue el momento de su liberación, le permitirá llevar a cabo las rupturas y las transformaciones indispensables en su historia (...) Al escribirse la Mujer regresará a ese cuerpo que, como mínimo le confiscaron; ese cuerpo que convirtieron en el inquietante extraño del lugar”.

La exclusión del imaginario femenino del orden lógico patriarcal, impide que la mujer reconozca en él su cuerpo, su palabra, por lo cual es necesario desestabilizar la estructura de representación masculina del sujeto. Concretamente, la propuesta de Irigaray (1977) no es remedar ese orden sino quebrarlo desde fuera, desde el lugar que las mujeres ocupan por su exilio simbólico. Sin embargo, aunque la deconstrucción de las oposiciones binarias sobre las que se establece la idea de ser

humano sirve para constatar el falocentrismo de las teorías occidentales, Irigaray (1977) asume sus dictados: lo femenino es lo reprimido y lo masculino es el orden simbólico. Para la autora, no inscribirse en este orden es la forma de reconstruir autónomamente la sexualidad femenina desde la relectura del cuerpo de las mujeres. Para hacerlo es necesario desvelar la esencia reprimida, ese núcleo previo constituido por la expulsión sexual y el inconsciente al que alude el psicoanálisis lacaniano. Una propuesta, en definitiva, que asume la premisa de la existencia de un masculino y un femenino incardinados en el cuerpo y relacionados de manera opuesta y complementaria. Un proyecto que encuentra su razón de ser fuera del logos y que busca un nuevo lenguaje para expresar la esencia femenina reprimida: la nueva forma de ser mujer. En definitiva una perspectiva desde la que se construye y deconstruye una nueva categoría de mujer que expulsa de su orden el logos masculino y resitúa la identidad femenina en el “pensar del cuerpo” femenino. Difícil postura desde la que rechazar esencialismos.

—119—

Para Kristeva (1980), la celebración máxima de este reencuentro con la especificidad femenina se da en lo maternal, concebido como un espacio innominado, nutricional, anterior a todo lo definido y prelingüístico. La idea de este lugar corresponde a la noción platónica de una matriz preconsciente o *chora*⁴⁵ en donde se produce una relación especial en el interior de la madre y entre ésta y su hijo. Una relación que cuestiona el tiempo lineal de la historia, la identidad y el lenguaje reconocidos socialmente y proporciona un goce innombrable. De este modo, Kristeva celebra la maternidad como filtro en el que la escisión del sujeto femenino cuestiona el orden simbólico del lenguaje desde un tiempo/espacio ajeno a él. Así, lo maternal se asocia a lo *abyecto*, esto es, a aquello que no es sujeto ni objeto, lo que no puede identificarse como “uno” o como “otro” y, por ello, rompe todos los límites y reglas que establecen las diferencias entre lo externo y lo interno,

⁴⁵ Platón en el *Timeo* (52e) denomina *chora* (receptáculo) a una de las tres realidades que componen el mundo: el ser, el espacio y el devenir. El receptáculo es un espacio relacionado con la razón inestable y cambiante que antecede no sólo al universo sino también a las palabras. Este espacio es identificado por Platón con una madre o con una nodriza húmeda. Para Kristeva (1980), la *chora* es el lugar maternal del sujeto poético. Es el sitio que constantemente subvierte la estabilidad y la coherencia de lo simbólico, donde el sujeto es generado y negado al mismo tiempo.

lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte. Evidentemente, la reivindicación de la autora de un espacio por definir rompe con la lógica patriarcal de las definiciones androcéntricas de la maternidad. No obstante, el riesgo de confinar a la madre en el espacio materno no significable implica la negación efectiva de su condición de sujeto con lo que se reproducen así los mitos masculinos que en principio se rechazan.

En cualquier caso, la búsqueda de esa naturaleza femenina, de esa esencia propia de la mujer —tanto si se concluye su inexistencia como si se reafirma— pone en evidencia los procesos de producción de los constructos simbólicos que durante generaciones han impregnado los discursos culturales, sociales y políticos dominantes. Por otra parte, su encuentro sólo se entiende desde la consideración de unas cualidades descubiertas, reinterpretadas y vividas en cada uno de los géneros que matizan o superan el reduccionismo social dominante respecto a la definición de los sexos. Según Rodríguez-Magda (1994:47) la liberación de la mujer pasa por “la cualificación de la diferencia aboliendo la lucha de contrarios (...) sexualidad desgenitalizada, desfalocratizada, en una mutua recuperación de todo el cuerpo para ambos sexos”.

El pensamiento posmoderno denuncia continuamente la reducción de la propia corporeidad a un simulacro vacío. En nuestros días la representación del cuerpo es una constante casi obsesiva en todas las manifestaciones artísticas y en los medios de comunicación de masas. Esta representación se articula a través de una serie de imágenes interpuestas entre los individuos y que imposibilitan un auténtico discurso de identidad y de deseo. Todo lo relacionado con lo corporal, desde los signos que evidencian el paso del tiempo hasta los utensilios con los que el cuerpo se viste adquieren una importancia nueva a la luz de la interpretación simbólica. Como señala Rivière, (1992) la ley social se inscribe siempre de alguna manera en el cuerpo a través del vestido y la evolución de la moda tiene una implicación política y una significación social y cultural más allá de lo evidente. Para Gil Calvo (1991:45), seguir la moda es tanto tratar de adaptarse a entornos cambiantes e intentar ascender

socialmente como expresarse seductoramente: “la moda es un medio retórico de expresión que comunica asimétricamente a ambos géneros”.

Para las mujeres, ese medio retórico de expresión adopta unas características especiales puesto que la detención de la individualidad para ellas siempre ha sido problemática. Valcárcel (1997:168) advierte que el hecho de que los cuerpos de las mujeres despierten las expectativas de toda la comunidad los convierte en cuerpos “sobre-significados e hiper-prescritos”. La presentación del cuerpo individual de una mujer debe ser adecuada al alma colectiva que a todas se atribuye. Esto conforma, según la autora, la normativa social que la moda encauza y representa, moda que no deja de ser una trampa para las mujeres que son las que más compulsivamente la siguen. Para Gil Calvo (2000:304), sin embargo, se trata de una trampa menos peligrosa de lo que advierten las feministas. Consiste, según él, en la escisión que sobre la identidad de las mujeres se produce entre el yo privado y la imagen pública ritualizada. Esta doble identidad genera tensión y acaba supeditando la primera a la segunda, donde las mujeres pueden “revestirse con una imagen femenina que les confiere un plus de poder político que pueden esgrimir a voluntad para influir en su entorno social”. Por supuesto —dirá Gil Calvo (2000:305)—, se trata de “un poder interpersonal”, un “micropoder” que en nada se parece al “macropoder suprapersonal” que “sigue siendo masculino”, pero con él consiguen “conservar su dignidad, asegurar su posición y marcar su territorio”. Por eso no es de extrañar, según afirma, que “la generalidad de las mujeres” participen “con espontáneo entusiasmo” en el “ritual enmascarador de la moda” (Gil Calvo, 2000:91). Así las cosas, a pesar de las denuncias de opresión y de que las mujeres efectivamente están atrapadas en una grave encrucijada entre su yo y su imagen social, el autor reivindica el reconocimiento de la feminidad arquetípica que otorga a las mujeres la posibilidad de mostrar libertad a la hora de elegir los signos adecuados para adaptarse a su situación: “En esto reside la raíz de la feminidad o elegancia natural de las mujeres —afirma Gil Calvo (2000:51)—, en su capacidad de aprender de la propia experiencia biográfica, hasta llegar a adoptar con libre naturalidad inconsciente un estilo propio

que, como si fuese su segunda naturaleza, les permite adaptarse espontáneamente a las situaciones sociales en que se ven envueltas”.

No distinguimos demasiado trecho entre estas consideraciones y las tradicionales atribuciones románticas al bello sexo —“estamos en la era democrática del bello sexo”, afirma Lipovetsky (1997:144)— al menos no en lo que respecta a la naturalización del comportamiento de las mujeres. Natural, por inconsciente, apunta Gil Calvo (2000), —un alma más corporal, diría Ortega (1946)—, pero natural al fin y al cabo. Como tampoco hay demasiada distancia entre su concesión de micropoder femenino y las armas del débil a las que aludía Rousseau para someter al fuerte: sus encantos. No obstante, la realidad de muchas mujeres —y hombres— demuestra que la adhesión a la normativa de la moda no es tan espontánea ni tan natural. Obedece a un proceso de socialización muy estructurado en el que van adquiriendo competencias para formar parte de un imaginario corporal establecido a la vez que desarrollan prácticas de resistencia y transformación subjetiva que servirán para modelar continuamente ese imaginario. Si la moda no es en sentido estricto un mecanismo de opresión global sobre las mujeres como meros objetos de consumo, tampoco es cierto que sea un dominio exclusivo de la mística femenina para su supervivencia. En ambos extremos opera el principio de desarticulación de los referentes sobre los que se basa el diagnóstico acerca de las representaciones: las construcciones culturales y los procesos de apropiación subjetiva⁴⁶. Como dice Valcárcel (1997:169), mientras siga existiendo una sobresignificación en los cuerpos de las mujeres existirá en ellas un “sobreesfuerzo de presentación del yo”. Pero este

⁴⁶ Esto se observa también en el debate sobre los trastornos de alimentación, especialmente la anorexia y la bulimia. Mientras desde algunos ámbitos se incide en la responsabilidad de los medios de comunicación y de las pasarelas de moda como constructores de imágenes corporales imposibles para la mayoría de mujeres, otros centran su atención en las percepciones subjetivas de la propia corporeidad en relación con el entorno más inmediato de la persona enferma. Situado en esta segunda perspectiva, Giddens (1995:136), afirma que la anorexia es la versión moderna de la histeria, convertida ahora en una “patología del control reflejo del yo” que hace que la persona se rebelde actuando férreamente sobre su cuerpo. Sin embargo, el problema no se entiende fácilmente si se excluye alguno de esos aspectos. Como demuestra Bordo (1993), la anorexia no tiene que ver sólo con imágenes corporales determinadas sino también con la representación de una cierta ideología sobre el hambre que incide en la percepción del cuerpo. De esta forma, el diagnóstico social sobre la anorexia no puede dejar de tener presente ni el desarrollo subjetivo de la enfermedad, ni los mecanismos ideológicos que operan en todos los niveles de producción, circulación y consumo cultural.

esfuerzo no revierte en la construcción de un sujeto semiautónomo y feliz en sus contradicciones sino que se corresponde, como denuncia la autora, con “una marca de genericidad que potencialmente ahoga ese yo”.

En el caso de la mujer embarazada la ley se inscribe sobre un cuerpo asexuado, cuerpo de madre, que determinará una moda hecha para definir el estatus y obtener un reconocimiento social. Del mismo modo, todas las acciones de las mujeres-madres, sus posturas, movimientos corporales y su colocación en el espacio escénico de las situaciones cotidianas son signos que proporcionan una mediación conceptual entre lo individual y las reglas sociales implícitas que gobiernan las interacciones sociales. Dentro de su teoría sobre la representación teatral de los individuos en interacción, Goffman (1959) define dos conceptos significativos: máscara y fachada. Por *máscara* entiende “el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos —el rol de acuerdo con el cual nos esforzamos por vivir—, esta máscara es nuestro ‘sí mismo’ más verdadero, el yo que quisiéramos ser” (Goffman, 1959:31). Por otro lado, la *fachada* es “la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación” (Goffman, 1959:34). Siguiendo esta terminología, las mujeres cuando actúan según el rol de la maternidad construido culturalmente, tienden a adoptar una *máscara* de identidad que asocia los conceptos mujer y madre. Cuando lo hacen, descubren que ya se le ha asignado a la maternidad una *fachada* determinada, por lo que deberán incorporar y ejemplificar los recursos expresivos de esa fachada, desde la ropa hasta los antojos, para ser oficialmente reconocidas en la sociedad. —123—

Para Lipovetsky (1997), la expansión de los valores individualistas, la legitimidad del trabajo remunerado femenino y el control de la natalidad han arrebatado a la maternidad su antigua posición en la vida social e individual, aspecto reflejado en los valores estéticos imperantes en la actualidad. Así, si la corpulencia femenina fue en su día celebrada al asociarla a la fecundidad, el actual reinado de la delgadez expresa la negativa a perpetuar tal asociación por parte de la actual mujer activa e independiente. El cuerpo femenino se habría liberado de antiguas

servidumbres tanto sexuales como procreadoras y las presiones estéticas que ahora le amenazan serían más bien producto de los ideales de posesión de uno mismo propios de la cultura contemporánea. Obvia el autor las múltiples contradicciones que operan en la representación cultural de la maternidad y al mismo tiempo ignora la importancia de las marcas estéticas que la maternidad supone todavía para el cuerpo de las mujeres. Confunde el deseo de las mujeres con apuestas sociales concretas y elabora un diagnóstico desde la simplificación tanto de las construcciones culturales como de las experiencias de las propias mujeres. Gracias a esta simplificación, Lipovetsky (1997) puede seguir afirmando que, una vez superados los valores igualitarios de la modernidad, la nueva estética apuesta por seguir perfilando las diferencias entre hombres y mujeres, puesto que se ha abolido la tradicional antinomia de belleza femenina y trabajo. “Al agotarse las ideologías revolucionarias —escribe Lipovetsky (1997:182)—, las mujeres lo quieren todo salvo desdibujar su feminidad”. Por feminidad entiende las formas del cuerpo de la mujer que la distingue del hombre y que garantiza la rehabilitación posmoderna de las diferencias. No explica, sin embargo, cómo el cuerpo de las mujeres embarazadas, forma máxima de diferencia corporal y plena de significados ancestrales, puede rehabilitarse a la vez como rechazo y como huella de feminidad renovada. Si la maternidad permanece al margen de estas consideraciones es precisamente porque ocupa el centro de las construcciones sociales sobre el cuerpo de las mujeres, justo entre el deseo sexual y la función reproductora⁴⁷. Al intentar articular un discurso sobre las identidades femeninas, se cae aquí en el terreno pantanoso del espacio de las idénticas que denunciaba Amorós (1997). Y las idénticas, vistas desde la interpretación de sus

⁴⁷ Es interesante constatar la utilización creciente del cuerpo desnudo de mujeres embarazadas en la publicidad. Como hemos señalado en otro lugar (Lozano, 1997a), la ambigüedad de tales representaciones advierte de la ruptura de la tradicional fetichización de la maternidad opuesta a la sexualidad pero también provoca reacciones de asentamiento de esta dicotomía. Tal es el caso de la campaña de *Prenatal* de 1996 en la que aparecía la cabeza de un bebé asomada entre dos grandes pechos, o el anuncio con el que la firma de relojes *Swatch* incidió en la campaña del día de la madre en el año 1997 y en el que un dedo infantil apuntaba a un seno femenino. En ambos casos se dan una serie de intencionados desvíos de normas y convenciones vigentes, tanto en lo que respecta al cliché de las escenas maternas como al del género erótico. Sin embargo, los dos sirvieron para que Vicente Verdú en *El País* (3/5/97) elaborara una airada protesta desde una postura anclada en la reivindicación de la norma. Verdú no sólo proponía el boicot a las multinacionales que “juegan con el sueño de la maternidad”, sino que su exaltación le llevaba a magnificar el mismo “Día de la Madre”: “Madres,

cuerpos, tienen difícil soslayar la maternidad quizá ya no como destino pero sí como referente inexcusable de su posibilidad de actuación social. Lo vemos claramente en la ropa premamá y en toda la industria —creciente y muy lucrativa— organizada en relación con los cuidados corporales de las embarazadas. Lo vemos en la publicidad y en el crecimiento de las empresas que envuelven las nuevas tecnologías de la reproducción con su propia estética de la maternidad. ¿Dónde ubicar, pues, el cuerpo embarazado? Desde luego no en el limbo de la reflexión sobre la representación y el reconocimiento. Intentaremos encontrar respuestas en el siguiente capítulo. Ahora retomamos las consideraciones de la construcción social de las imágenes del cuerpo femenino.

El cuerpo de la mujer —incluso impregnado ahora con las reivindicaciones feministas— no es más que un objeto integrado en el gran mecanismo del espectáculo de masas y su comercio. Especialmente significativa es la ritualización del cuerpo femenino en el caso de la publicidad⁴⁸. Según advierte Goffman (1974), —125— existen unas representaciones del cuerpo de la mujer compartidas por todos los miembros de la sociedad en función de un ritual que hace interpretable un acto previsto. En este sentido, la tarea de los publicitarios, y por extensión la de cualquier creador de un discurso mediático, no es otra que la de elaborar una hiperitualización, esto es, “convencionalizar nuestras convenciones, estilizar lo que ya está estilizado, dar un empleo frívolo a imágenes fuera de contexto” (Goffman, 1974:168). De esta manera, el cuerpo femenino se vuelve ajeno, se ritualiza en una escenografía reductora que dificulta el reconocimiento de una corporeidad libre y compleja.

Verón (1988:61) va más aún más lejos en este diagnóstico y afirma que el precio de esa representación es la pérdida del lenguaje y del valor de la reivindicación feminista tal y como se ha planteado hasta el momento: “Reivindicación de los derechos de la mujer; ‘nosotras, las mujeres’; ‘rol de la mujer

bebés y pornografía —escribía este autor— forman una combinación que por cada uno de sus impactos roba un momento de ternura a la festividad”.

en el mundo contemporáneo'; 'explotación de la mujer por el hombre'; 'contra la mujer objeto'. Tantas expresiones que estos últimos años nos han hecho familiares. No hay el menor indicio de subversión en todo ello: todas estas fórmulas han sido construidas sobre el mismo discurso, que, desde siempre, ha formado la base de la división de los cuerpos. La única actitud realmente subversiva en este terreno es esta: ponerse a la escucha de los pasos perdidos, ponerse a la búsqueda de las señales casi borradas que bordean los mil caminos que atraviesan los cuerpos".

-126— Aquí, Verón (1988) opera sobre la distinción entre la acción política y el análisis de las representaciones culturales y termina asimilando la primera al segundo. Ya hemos argumentado las limitaciones tanto conceptuales como prácticas que supone tal división —y la asimilación así establecida— por lo que no incidiremos sobre ello. No obstante, nos interesa prestar atención a la advertencia que Verón hace sobre fórmulas que denuncia como no subversivas. En realidad, sobre ellas se cierne la misma sospecha que Valcárcel (1997) plantea para concepciones decimonónicas como el pueblo, el destino, el Yo, el proletariado, el motor de la historia... Según la autora, estas cuestiones son macrosingulares que esconden y a veces justifican la acción individual bajo parámetros de objetivismo que a menudo han demostrado ser peligrosos. Para Valcárcel (1997), cualquiera de estos singulares oculta "un nosotros cuya arquitectónica no está clara", de modo que el deconstructivismo se vuelve de imperiosa necesidad. Efectivamente expresiones como "el rol de la mujer", "los derechos de la mujer", "la explotación"... también oculta un "nosotras" de difícil estructura y no menos compleja finalidad. Como ya hemos visto, la tarea de deconstruir ese "nosotras" es una de las cuestiones básicas para la teoría y práctica feminista, quizá sea esa la tarea que desde otra perspectiva propone Verón (1988). En cualquier caso no tiene porqué ser algo antagónico a la reivindicación de derechos o denuncia de opresiones. La cuestión del análisis sobre la puesta en narración del cuerpo de las mujeres siempre requiere una continua

⁴⁸ Sobre la representación de la mujer en la publicidad, Bordo (1990); Peña-Marín y Fabretti (1990); Manuel Martín Serrano, Esperanza Martín Serrano y Baca (1995); Lomas y Arconada (1999); y Correa, Guzmán y Aguaded (2000).

sospecha, creación y propuesta. Es la única manera posible para que la “espera” y la “búsqueda de señales” sean algo más que juegos lingüísticos.

CUERPO DE MADRE

La representación del cuerpo femenino como encrucijada de estos “mil caminos” que apuntaba Verón (1988) tiene una importancia principal en la investigación sobre la mujer y ha sido el punto de referencia de los sucesivos estudios sobre la maternidad. Según Ibáñez (1988:64), en la aplicación de la lógica masculina actúa una razón negativa que organiza prohibiendo: “La razón masculina tiene forma de razón a/b. Esto es: de relación entre una mayoría dominante (numerador) y una minoría oprimida (denominador). Es una razón que no admite diferencias sino ordenadas. Separa a los objetos (las mujeres) de los sujetos (los hombres), y pone a los hombres encima de las mujeres. Separa entre los objetos, a las mujeres consumibles de las negociadas (castas, cuya penetración sería un incesto) y pone a las negociables encima de las consumibles”. Siguiendo esta lógica, la mujer (construcción del imaginario social) puede ser una buena o una mala mujer, o madre o puta. La maternidad le confiere la posibilidad de afirmar su estatus —“metáfora de la naturaleza y metonimia de la cultura” (Ibáñez, 1986:90)— y su negación la condena según la ley patriarcal. Los discursos morales y políticos dominantes en nuestras sociedades han impuesto un orden sobre aquello que se considera normal y han censurado, silenciado y manipulado todo lo que se sitúa al margen de lo biológica y socialmente rentable. En este sentido, aspectos como el rechazo femenino a la maternidad, la infertilidad, la menopausia, la negligencia materna en el cuidado de los hijos o la misma imagen de la madre como ser sexuado y con deseos individuales son, como veremos, eliminados sistemáticamente de la representación dominante de la maternidad o son categorizados de manera negativa en una constante que se mantiene a lo largo de los siglos.

Para Tubert (1991:96), esta concepción negativa responde a la asimilación de la “mujer real” con la “mujer significativa”, es decir, de un individuo con un cuerpo anatómicamente femenino con una construcción significativa que adquiere su valor en la oposición a otros significantes, en concreto al otro sexo. Todo ello se produce a través de la mediación de un acervo de símbolos e imágenes culturales de la feminidad, atravesado por las ideologías y las relaciones y luchas de poder. La mujer que no puede o no quiere ser madre transgrede el orden simbólico construido y aparece como “la negación de la naturaleza, de la vitalidad y de la creatividad, como reverso de la ecuación fertilidad-normalidad-tradición” (Tubert, 1991:107). El proceso no está exento de violencia y reproduce la tensión existente en cualquier situación de dominio para el establecimiento de un determinado orden. En nuestros días, los medios de comunicación social recogen estas condiciones y construyen un marco de referencia respecto a la maternidad que margina la necesidad comunicativa inadaptada⁴⁹. Se reproduce así el proceso descrito por Pross (1981:42) respecto a la marginación de ordenes simbólicos ajeno al orden dominante: “Tiene que haber orden significa: si no respetas los signos de mi orden, te privo de los medios para mostrar tu orden”.

La privación de un orden simbólico sobre la maternidad y la infertilidad es evidente desde el momento en que el segundo concepto es articulado como algo negativo: no maternidad. En una estructura de significado donde la maternidad es la norma, lo positivo, el eje de la identidad sexual femenina, cualquier oposición o imposibilidad es calificada como una disfunción y evaluada en términos de marginalidad, rebeldía o, en el mejor de los casos, de enfermedad: “La esterilidad —afirma Tubert (1991:221)—, como la frigidez, da cuenta de una resistencia muda a una función simbólica concebida como natural e impuesta como tal, a una definición

⁴⁹ Fagoaga (1998) advierte de que las figuras de la madre reflejadas en los medios de comunicación no son cuantitativamente significantes porque la élite de poder con la que interactúan los medios para la construcción de su discurso sigue siendo un grupo que tiene fundamentalmente una configuración masculina. Cualitativamente se observa una continuidad de antiguas asignaciones respecto a la maternidad que penaliza la ruptura de la norma al mismo tiempo que se introducen nuevos elementos. De este modo, los viejos estereotipos conviven con nuevas y contradictorias imágenes todavía definidas por los varones, aunque moduladas ya por la emancipación sin retorno de las mujeres.

ideológica del goce, del deseo, de los ideales de la feminidad y de la felicidad. La mujer que no es madre perturba el orden establecido, pone en cuestión aquello que regula las relaciones entre hombres y mujeres, conmueve el sistema de exclusiones que rige el orden jerárquico, el poder de uno sobre el otro. Si la sexología lucha contra la frigidez, las Nuevas Tecnologías Reproductivas combaten la esterilidad”.

El lenguaje que sitúa a las mujeres fuera de la maternidad es negativo: *yermas, estériles, infructuosas, áridas...* términos que se pueden aplicar a la tierra, a la naturaleza. Mientras que el hombre es *impotente* o *incapaz*, palabras que aluden a la imposibilidad de realizar un acto, la mujer es en esencia inútil si no da cuenta de lo que le da sentido social dentro del sistema simbólico masculino: simplemente, no es mujer. La construcción social de la carencia de hijos como un fracaso influye en la identidad de las mujeres: impulsadas por el deseo de proyectarse intelectual y profesionalmente, perseguidas por el imaginario de la maternidad y condicionadas por el reloj biológico están sometidas a continua censura. Para Rich (1976:253), “el ser madre y no serlo han sido unos conceptos tan altamente cargados para nosotras... precisamente porque hiciéramos lo que hiciésemos ha sido vuelto contra nosotras”. Dentro de este esquema, la negación de la maternidad, voluntaria o no, es inadmisibile. Aceptar el posible rechazo supondría entender que el deseo de las mujeres reales puede dissociarse de la mujer significativa, esto es, aquella que ha sido construida simbólicamente. Semejante disociación no sólo cuestiona el sistema de significados establecidos en torno a la maternidad, sino que los subvierte al romper con el eje de las oposiciones hombre-mujer, cultura-naturaleza. El que una mujer pueda serlo corporal, sexual y políticamente sin ser madre plantea un revulsivo para la discusión sobre qué es la maternidad, pero también sobre lo que significa ser mujer y sobre la distribución asimétrica de valores masculinos y femeninos en nuestro contexto cultural.

En la actualidad, las Nuevas Tecnologías de Reproducción (NTR) se inscriben como un eje muy significativo en la reconstrucción del imaginario sobre la maternidad. La mediación de la tecnología en las definiciones sobre el cuerpo

femenino no es algo reciente pero la dimensión que alcanza en el presente desborda las previsiones tradicionales. La infertilidad parece una batalla ganada en la mayoría de los casos según los discursos médicos más triunfalistas; los ciclos de fertilidad pueden ser alterados y la capacidad reproductora de las mujeres se convierte en objeto de compra-venta, fragmentada ahora en el alquiler de úteros y ovarios. Para Tubert (1991) las NTR se presentan en el discurso de la ciencia moderna como la llave de acceso a lo social para muchas mujeres privadas “naturalmente” de la capacidad reproductora. Pero esto se hace a costa de convertir su cuerpo real en un objeto de manipulación bajo una forma cada vez más medicalizada. El paso de la supuesta naturalidad de la función procreadora a una tecnologización cada vez mayor de la reproducción tiene unas implicaciones ideológicas cuyas consecuencias están por determinar. No obstante, según Tubert (1991:276), la velocidad de las innovaciones tecnológicas junto al lenguaje y las metáforas utilizadas en los discursos públicos⁵⁰ advierten de la construcción de un espacio de “órganos sin cuerpos, de fragmentación y manipulación sin límites del cuerpo humano”. Kaplan (1994) entiende que la tecnología sirve, por una parte, a la necesidad patriarcal de dominar un área en la que el hombre sólo está presente tangencialmente, pero que también responde al deseo de las mujeres de liberarse de la presión del embarazo y el cuidado de los niños⁵¹. Ambos deseos son diferentes pero confluyen haciendo más compleja si cabe la redefinición de papeles y normas sociales en torno a la maternidad. Sin embargo, Kaplan (1994) señala que en la representación cultural de los avances técnicos sobre la reproducción predomina la idea del desplazamiento total de la mujer y de la subjetivización del feto, lo que subraya un desequilibrio simbólico de esa tensión entre el deseo masculino y el femenino. Para Fagoaga (1998) las técnicas aplicadas a la reproducción tienden a desligar este hecho de la biología para inscribirlo en un nuevo ámbito aún por definir. El reto de las mujeres es, según Fagoaga (1998), competir con los hombres en el juego de las nuevas designaciones sobre la maternidad para evitar la construcción de un imaginario

⁵⁰ Para una crítica de la representación de estas tecnologías en el cine, Kaplan (1992); y en prensa, Fagoaga (1998).

donde la madre sea sustituida por el laboratorio. Una imagen que, como se verá, nos remite al mítico deseo griego de la generación exclusivamente masculina.

La maternidad ha estado ineludiblemente ligada al cuerpo de la mujer y en ocasiones se ha presentado en una ecuación determinista sobre una supuesta condición femenina universal fruto de la naturaleza: mujer = cuerpo = madre. Las interpretaciones esencialistas sobre la gestación, parto, nutrición y cuidado de los hijos abarcan un espectro muy amplio lleno de matices ideológicos, pero todas parten de la anatomía de la mujer, de su ser-en-su-cuerpo, para construir su discurso. Desde la visión clásica de la madre-naturaleza —heredada de la Grecia clásica y reconstruida por la tradición judeo-cristiana a la luz de nuevos mitos— hasta las actuales teorías feministas que subliman la maternidad como acto de creación simbólica que trasciende al orden patriarcal, el cuerpo de la mujer ha sido sucesivamente interpretado como signo de una esencia propia traducida en la posibilidad/obligación de ser madre. Así, encontramos el pensamiento de Platón: *la mujer imita a la naturaleza*; la máxima medieval *tota mulier, in utero*; la idea ilustrada de que *todo en la mujer le remite a su sexo*; la reafirmación de estos dos aspectos por parte del vitalismo decimonónico: *el útero es el órgano dominante en la mujer y su intelecto es sexuado*; la explicación de Freud sobre el deseo del Hijo como necesidad de compensar la *ausencia de pene* en el cuerpo femenino; el mito de la *mujer-naturaleza-mediadora* exaltado por tantos sistemas de pensamiento; y la reivindicación de un universo de significado propio del cuerpo materno (*un espacio matriz, nutricio, innombrable*) pregonado por el feminismo posmoderno de Kristeva (1983). Son imágenes que corresponden a épocas y contextos sociales distintos, pero que forman parte de un continuo simbólico que se sirve del cuerpo de la mujer para definir, justificar o reinventar su condición maternal. —131—

Una de las cuestiones más importantes para la teoría feminista es sin duda reconocer la especificidad del cuerpo femenino y sus diversos modos de expresión

⁵¹ Kaplan (1992) y Haraway (1991) recogen las reflexiones de escritoras que ven en las nuevas tecnologías, la liberación del cuerpo femenino y en las investigaciones genéticas la posibilidad de

tanto individual como colectiva. Lo que homogeneiza la “diferencia” de las mujeres con los demás hombres y establece su semejanza con las demás mujeres es el significado marcado por el género del cuerpo de la mujer. De tal manera opera este dispositivo de género sobre el cuerpo de las mujeres que el cuerpo embarazado —plural en sí mismo y de por sí dadas las múltiples experiencias de las mujeres— se normativiza socialmente en función de una única idea del cuerpo materno. Como advierte Eisenstein (1988) el significado del cuerpo embarazado se establece en y a través de las ideas y las prácticas que definen el cuerpo de la persona en un proceso donde la existencia de la diversidad y la unidad, de las diferencias y las semejanzas es simultánea. Sin embargo, en vez de reconocer las expresiones heterogéneas del embarazo y la maternidad, el discurso androcéntrico abstrae el cuerpo de la madre de sus diferentes adscripciones de clase, etnia, preferencia sexual etc., y lo representa como si fuera de clase media, heterosexual y blanco. El reconocimiento de la pluralidad de las significaciones del cuerpo embarazado —como las del cuerpo femenino en general— rompe las pretensiones de una representación normativa y a la vez alerta sobre las limitaciones de un proyecto centrado en las atribuciones de género.

Del sujeto, los géneros, el poder, el patriarcado y los cuerpos ante la representación de la maternidad

Una de las críticas más sugerentes que se ha hecho al feminismo es la que plantea Théry (1996:48) desde la sociología: “El feminismo continúa ignorando que la cuestión de lo masculino y de lo femenino no se plantea de forma aislada, no es una cuestión en “última instancia”: remite a nuestra incapacidad colectiva para garantizar a todos, hombres, mujeres y niños, el orden simbólico de la parentalidad”. Aunque esta afirmación no puede responder a la complejidad y la pluralidad de los enfoques feministas, nos sitúa en la base de una reflexión centrada en las relaciones más allá de la discusión de género. La familia contemporánea, como “red relacional”,

define tiempos y espacios sobre los que se articula tanto la diferencia de los sexos como la diferencia entre las generaciones. La diferencia no es una cuestión biológica, sino un “montaje simbólico que vincula y que separa, que relaciona y que distingue, permitiendo de este modo organizar el magma relacional” (Théry, 1996:39). La alteridad no es sólo cuestión de género, etnia o clase, y la identidad, tal y como la entiende Martín-Barbero (1994:81), no es algo “hecho de esencias y raíces sino de relaciones e interacciones”. Por lo tanto, abordar la diferencia, sea ésta cultural, social o de género implica descubrir los dispositivos de saber que objetivan, cosifican y reducen al “otro”, clasificándolos de acuerdo con una operación simbólica de naturaleza sociopolítica. Como afirma Bourdieu (1987:13), “no se puede no ver que las clasificaciones son formas de dominación, que la sociología del conocimiento es inseparablemente una sociología del reconocimiento y del desconocimiento, es decir, de la dominación simbólica”.

Aplicada al ámbito de la relación entre hombres y mujeres, esta dominación simbólica tiene, según Bourdieu (1998) todas las condiciones para su pleno ejercicio. El autor afirma que las estructuras de dominación son producto de un trabajo histórico de reproducción al que contribuyen tanto agentes singulares como las instituciones a través de las armas de la violencia física y de la violencia simbólica. Esta última se instituye a través de la adhesión que el dominado le concede al dominador cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse son producto de clasificaciones compartidas por el dominador. Al carecer de otro instrumento de conocimiento se naturalizan las relaciones de dominación de las que su ser social es el producto. El efecto de la dominación simbólica se produce por tanto a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos sociales. La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y al margen de cualquier coacción física. Dado que la violencia simbólica reside en inclinaciones (*habitus*)⁵² modeladas por las

⁵² Bourdieu (1987:22 y ss.) define *habitus* como la “naturaleza socialmente constituida”. Son sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la instalación de lo social en los cuerpos. Están en relación con los *campos*; sistemas de relaciones objetivas producto de la institución de lo social en las cosas o en los mecanismos sociales.

estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de complicidad —tanto de las víctimas como de los dominadores— sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de estas inclinaciones. En otro lugar Bourdieu (1996:78) escribe: “Cuando se hace sociología, se aprende que los hombres y las mujeres tienen su responsabilidad, pero que están mayormente definidos y definidas en sus posibilidades e imposibilidades por la estructura en la que están colocados y por la posición que ocupan en ella.”

Si hemos de suponer que la estructura condiciona la acción de los sujetos ¿cómo será posible, en términos reales, que las mujeres y los hombres produzcan y vivan esos cambios estructurales? En realidad, Bourdieu mantiene su respuesta en los límites de un análisis que subsume la noción de individuo y de agente en categorías estructuralistas. “Diría que trato de elaborar un estructuralismo genético” —afirma Bourdieu (1987:26)—; un esquema en el que el análisis de las estructuras objetivas —campos— es inseparable del análisis de las estructuras mentales de los individuos. No obstante, aunque con las nociones de *habitus* o la posibilidad de elaborar múltiples estrategias niega que la acción de los agentes está determinada por su posición, Bourdieu (1987) insiste que su agente no es el sujeto. Esto le impide por un lado atender a las complejas relaciones producidas por los efectos de las diferencias entre las posibilidades objetivas y los deseos subjetivos de los individuos. Por otro lado, su análisis sirve para el diagnóstico pero no provee claramente unas categorías desde las que explicar cuándo se reproduce el sistema de dominación y cuándo y cómo empieza a posibilitarse un cambio. En este sentido, la crítica que desde la teoría feminista se hace al sociólogo francés no radica en la anulación de las mujeres como agentes históricos, como él denuncia —y niega—, sino en la asunción de una perspectiva que obvia el valor de la experiencia de los sujetos.

De hecho, si la mujer, lo femenino, la madre, se han conceptualizado como “lo otro” en la lógica patriarcal, la deconstrucción de estos conceptos no puede situarse al margen de esta experiencia. El análisis requiere tanto la interpretación de la “mirada sobre” como la “mirada de” ese otro en los discursos culturales. Al mismo

tiempo, escapar de la lógica de dominación androcéntrica obliga a construir un discurso en el que la alteridad se dibuje como condición de posibilidad para un conocimiento comprensivo y liberador. Como advierte Santamaría (1997:58), “lo diferente no es una cualidad sino un efecto” y la extrañeza y la pertenencia “son constructos relativos y relacionales”, por lo que el reconocimiento del otro es indisociable de un conocimiento crítico, de una crítica del conocimiento en el que el sujeto cognoscente no puede dejar de verse como un otro: “Para (re)conocer real y radicalmente al otro —continúa Santamaría (1997:58)— es imprescindible desensimismarse; es decir, es menester pensar y actuar desde, con y contra uno mismo”.

Para llevar a cabo este proceso de interpretación el feminismo ha puesto el acento en ampliar el enfoque antropológico que permita problematizar los conceptos unívocos de naturaleza, mujer y también de poder y representación. Por otra parte, la crítica al androcentrismo de la antropología clásica (Moia, 1981) y la recuperación de las mujeres como agentes de la organización social son claves para cuestionar un sistema de pensamiento cuya definición de humanidad desprecia el hecho de haber nacido de mujer (Rich, 1976). Junto al desarrollo de esta mirada antropológica, el recorrido de la historiografía de las mujeres ha puesto de manifiesto que muchas de sus primeras formulaciones metodológicas han seguido esquemas bastante rígidos que polarizaban la experiencia histórica de este colectivo social de las mujeres (Amelang y Nash, 1990). Así, conceptos opuestos como público/privado, poder/sumisión, víctima/heroína, confrontación/consentimiento eran binomios utilizados para interpretar la dinámica histórica de las mujeres. En la actualidad se pretende superar la perspectiva basada en términos dicotómicos víctima/heroína a través de unas categorías analíticas, conceptuales y metodológicas que atiendan a la intersección de espacios y a la interacción constante en la dinámica de las relaciones de poder de género y en la experiencia colectiva de las mujeres. De este modo, la interacción social de género en su realidad histórica debe plantearse a partir del reconocimiento de un entramado que contextualiza e interrelaciona la diversa experiencia histórica de los seres humanos en su entorno socio-cultural y político.

Tal premisa supone asumir que en una sociedad definida por la normativa masculina, la estructura de subordinación femenina se modifica, como lo hacen también las propias construcciones culturales en torno a la feminidad y masculinidad y los valores culturales de género, por lo que las relaciones de género no son inmutables ni absolutas. Más allá de las discusiones sobre la definición, el fin o la continuidad del patriarcado⁵³, el estudio sobre la representación de la maternidad en los discursos culturales en nuestras sociedades contemporáneas debe prestar atención a la evolución de las construcciones simbólicas en torno a la alteridad, la identidad, el juego conyugal y el vínculo de la filiación. Porque en estas categorías opera el poder —poder normativo y poder de transformación— y porque en su lógica discursiva se observa la estrategia básica del poder: la puesta en escena de su imaginario.

-136— Podemos aplicar la reflexión de Balandier (1992) sobre la naturaleza teatral del poder a la concreción de nuestro centro de interés. De este modo, si aceptamos que el objetivo principal de todo poder es el de mantenerse, y que “no es para ello suficiente la dominación brutal ni la sola justificación racional”, deberemos concluir con el autor que el “gran actor político dirige lo real por medio de lo imaginario” (Balandier,1992:17). Siguiendo este argumento, la dominación de las mujeres (si bien ha sido muchas veces construida sobre brutalidad y hecha palabra sobre discursos racionales) debe su evolución esencialmente a los modos de apropiación de la narración histórica por parte de la mirada androcéntrica. Como señala Lorite (1987), en el espacio simbólico humano las relaciones entre macho y hembra se encuentran determinadas por la “re-presentación del hombre y de la mujer”, en la “distribución prototípica de sus realidades que condicionan tácitamente el ejercicio del poder” (Lorite, 1987:66). Esta distribución prototípica se realiza con la aparición

⁵³ El fin del patriarcado se ha anunciado en ámbitos diversos. Desde la sociología, Castells (1998) sitúa la posibilidad de este final en la crisis de la familia tradicional debido a los cambios operados en las condiciones laborales y sociales de las mujeres. Pinto (1997) sitúa el fin del patriarcado en la desaparición de los valores otorgados a la potencia sexual y a la fuerza física de los varones en la estructura simbólica económica y política. Desde el feminismo de la diferencia, la Librería de Mujeres de Milán (1996) editó un texto en el que se anunciaba "el fin del patriarcado" debido a la toma de conciencia femenina de su dominación y a la superación de la ley masculina (*El Viejo Topo*, nº 96). Contestando a este texto, Amorós (1996) se opone a la idea de que el sistema patriarcal haya llegado a

de un orden simbólico, por lo que interesa constatar cómo ha evolucionado la puesta en escena de la legitimación del poder patriarcal a través de la manipulación y ordenamiento de símbolos relacionados con la maternidad. Para Balandier (1992:19), una fuente básica de legitimidad es el pasado colectivo, elaborado en el marco de una tradición o de una costumbre que constituye “una reserva de imágenes, de símbolos, de modelos de acción; permite emplear una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades y al servicio del poder actual. Un poder que administra y garantiza sus privilegios mediante la puesta en escena de una herencia”.

Las construcciones simbólicas de la maternidad se derivan de la interacción entre los sucesivos discursos que a lo largo de la historia se han elaborado sobre ella. De esta manera, la influencia de las principales corrientes de pensamiento teológicas, filosóficas, jurídicas y científicas ha sido determinante en el desarrollo de la representación del cuerpo y de la identidad de la mujer. Para que esta representación sirva como mecanismo de control social sobre la imagen de las mujeres debe proporcionar, además de una teoría de la sociedad, “gratificaciones cognitivas y afectivas a nivel subjetivo” que sean asumidas por los miembros de la sociedad como una “interpretación válida del mundo, que proporcione conciencia de grupo y sentimiento de seguridad” (Martín Serrano, 1986:44). La coparticipación femenina en el sostenimiento del entramado patriarcal ofrece tanto la oportunidad de subrayar el proceso de interiorización de la norma como de manifestar las contradicciones del discurso que la sostiene. Las mujeres interactúan con una representación del ideal maternal fuera del cual no pueden hallar un lugar como sujetos, puesto que su subjetividad está ligada al funcionamiento de su cuerpo. Un cuerpo que, según advierte Tubert (1991), es considerado como una entidad natural y que tiene que funcionar como debe para garantizar la satisfacción femenina. “Esta promesa de satisfacción narcisista —argumenta Tubert (1991:109)—, de plenitud y de felicidad, es el ensueño que encadena a la mujer a la representación que el orden simbólico le

—137—

su fin puesto que sus estructuras siguen condicionando la política de desigualdad entre los seres humanos (*El Viejo Topo* n° 100).

propone como natural y como acorde con su propio ser, con su esencia. Es una respuesta que le ahorra toda búsqueda”.

No obstante, ni la respuesta de las mujeres es unitaria ni la totalidad de discursos homogéneos, ni los contenidos de los discursos dominantes están exentos de contradicciones. Si desde el psicoanálisis se ha planteado la sospecha ante los mecanismos de producción de sentido introduciendo las huellas del inconsciente, tanto en el análisis de los textos como en los discursos sobre las experiencias de la maternidad (Flax, 1990; Tubert, 1991) otras perspectivas han demostrado la complejidad estructural de los procesos de representación social. Los estudios culturales centrados en la recepción han dado cuenta de la diversidad de reacciones ante el consumo de productos culturales dependiendo del contexto de interpretación de los mensajes (Curran, Morley y Walkerdine, 1996; Barker y Beezer, 1992). Diversos estudios feministas han prestado atención a las diferentes formas en las que las categorías de género, etnia y/o clase afectan a la producción, distribución y consumo de los discursos culturales (Valdivia, 1995). La representación de la maternidad en las producciones de ficción cinematográficas y televisivas ha sido un campo de cultivo importante para los estudios sobre la relación texto y audiencia. En estos estudios se ha comprobado que tanto el análisis de los textos como la respuesta de espectadores y espectadoras son heterogéneos y multifaciales (Kaplan, 1992, De Lauretis, 1984, Geraghy, 1996).

La sociología ofrece, por otra parte, numerosas muestras de las contradicciones de un discurso sobre la maternidad anclado en concepciones que no se adecúan al ritmo acelerado y a los cambios socioeconómicos, políticos y culturales de nuestras sociedades (Castells, 1998; Théry, 1996; Hays, 1996). Si bien es en tiempos de crisis cuando se acentúan los mecanismos de justificación del orden simbólico dominante, es también en estos momentos cuando más nítidamente se manifiestan los conflictos entre identidad y representación, subjetividad y simulacro. Como señala Lorite (1987:84), “uno de los primeros simulacros del hombre fue ordenar sustancialmente el objeto de su deseo y de su placer. Y la mujer niega hoy esa sustancia, haciendo

surgir un conflicto radical entre pensamiento individual y pensamiento colectivo. El desorden es radical porque cuestiona el orden más primigenio, más radical, de las dicotomías humanas: la distinción entre lo contingente, lo aleatorio, y lo definitivo, lo necesario”.

En cualquier caso, hemos de subrayar que uno de los elementos donde más claramente se manifiestan estas contradicciones es el de la corporeidad de la madre, lugar de conflicto simbólico por excelencia. De hecho, si el cuerpo es una realidad construida socialmente y la historia del ser humano es la historia de un reconocimiento escrita sobre las diferentes interpretaciones en torno a su corporeidad, las perspectivas teóricas que contemplan la maternidad como una construcción social no pueden sustraerse a la consideración del cuerpo de la mujer como eje de las imágenes, símbolos y/o funciones con las que aquella se define. Podemos encontrar dos dimensiones en el conocimiento del cuerpo: la que forma parte de la experiencia inmediata, individual y exclusiva de cada individuo y la que se entiende desde la explicitación de los discursos racionales. Aunque ambas están relacionadas y son inextricables, no son estrictamente equiparables. Así, mientras la primera incluye una relación intrínseca de la persona respecto a su cuerpo que le ofrece la oportunidad de ser en mundo, la segunda —entendida como dimensión social— le confiere la posibilidad de estar en él. La división entre el cuerpo visible y el cuerpo interiorizado — el *intracuerpo* de Ortega, el *cuerpo-para-mi* de Sartre, el *corps vécu* de Gabriel Marcel, el *cuerpo fenoménico* de Merleau Ponty, (Lain Entralgo, 1989)— se basa en la experiencia del individuo respecto a su propia construcción identitaria. Independientemente del enfoque teórico desde el que se aborde el estudio del cuerpo (funcionalista, simbólico, de construcción psicosocial o de interacción comunicativa) esta doble vertiente actúa como eje principal de debate. De la interpretación sobre la relación entre la realidad interna y la realidad externa del ser humano se derivarán las sucesivas metáforas con las que se definirá, entre otros, el cuerpo de la mujer-madre. —139—

Teniendo en cuenta las consideraciones estructurales de la construcción social del cuerpo y de la sexualidad, las actuales tendencias y estudios culturales ponen el acento en el acto mismo en el que el cuerpo se manifiesta, en su comunicación y en la reconstrucción de su identidad a partir de la interacción dialógica con los demás, con los otros iguales y distintos. No se trata de enfatizar una de las dimensiones del cuerpo humano, ni de justificar la identidad o no identidad del sujeto según el dominio de una sobre otra. Lo que se pretende es observar el cuerpo, en concreto el cuerpo de la mujer-madre, como signo sobre el que se han elaborado diferentes discursos y analizar cómo éstos han sido construidos, asimilados y reinterpretados continuamente por el ser humano, convertido así en verdadero símbolo de su propia historia.

II. Sobre el tema: la maternidad

—141—

De su evolución y contradicciones

Al inicio de este trabajo planteábamos la necesidad de conocer cuáles son las líneas conceptuales básicas en el estudio de la evolución del imaginario sobre la maternidad. Hemos afirmado que la maternidad es la representación cultural más compleja que sobre el imaginario de la mujer se ha elaborado a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente y llega el momento de profundizar en esta afirmación. Proponemos en este capítulo una revisión del concepto atendiendo a las múltiples contradicciones generadas en su puesta en narración. Como *el género, el cuerpo o la mujer, la maternidad* es una categoría discursiva que nos ayuda a interpretar la representación de una serie de ideales sociales construidos en su entorno. Esta categoría, sin embargo, no es una mera abstracción o una expresión lingüística, no tiene únicamente entidad semiótica, sino que se inscribe vitalmente en la experiencia de los individuos y determina las condiciones de su socialización como seres sexuados. La entendemos, por tanto, como una variable de relación humana

socialmente determinada que, con una función biológica como trasfondo, elabora un conjunto de asignaciones simbólicas con la que las mujeres deben enfrentarse individual y colectivamente.

-142— La representación de la maternidad —esto es, el proceso mediante el cual nuestra cultura ha usado las prácticas significantes para producir un sentido determinado en relación con ese concepto—, está determinada por una dominación simbólica fruto de la materialización discriminatoria de las condiciones de poder. El juego de relaciones entre las vidas cotidianas, las experiencias y los acontecimientos reales, el mundo de los conceptos adquiridos y los lenguajes con los que esos conceptos se comunican, se ha regido por un sistema de dominación en el que la pervivencia de unos discursos se ha cobrado el silencio de otras realidades discursivas y ha asentado determinadas ideologías sobre la maternidad. A la primacía de estas últimas se debe que en nuestra cultura los atributos de la maternidad relacionados con las funciones de nutrición, educación y cuidado del Otro, se distribuyan de manera desigual según la división dual de género y conforme a una lógica androcéntrica y patriarcal. De acuerdo con esta lógica, las características sexuales y anatómicas de las mujeres las definen como productoras de vida, como agentes a través de los cuales la especie se reproduce y como baluarte de unos valores que garantizan el orden simbólico heredado de una tradición cuya medida, cuyo sujeto, es el varón. De esta forma, las mujeres reales se diluyen en el genérico *Mujer* y ésta se relaciona inexorablemente con la *Madre* formando un concepto monolítico e indiferenciado.

Históricamente, la maternidad ha sido definida en términos de oposición binaria entre masculino/femenino, hombre/mujer, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, razón/emoción, público/privado y trabajo/amor y ha sido asignada a los polos subordinados de esas oposiciones. Se contempla como una actividad femenina, de mujeres debido a sus cuerpos y, por tanto, ligada a la naturaleza, localizada dentro de la esfera familiar y envuelta en fuertes lazos emocionales y valores altruistas. Al designar el ser madre como un hecho estrictamente natural, la ideología patriarcal

sitúa a las mujeres dentro del ámbito de la reproducción biológica y les niega la identidad fuera de la estricta función materna. El deseo de las mujeres no cuenta porque se supone integrado en el orden de los discursos legitimadores de este sistema. Ser madre ha significado durante muchos siglos acceder a un estatus y a un reconocimiento social que, aunque permaneciese en el silencio de lo público, garantizaba a las mujeres la posibilidad de construir su identidad, definida por un poder de designación que les estaba vedado.

Sin embargo, al contemplar el sistema de relaciones que tejen la estructura cultural ligada a la maternidad, observamos que el diagnóstico no es tan sencillo y esquemático. En realidad, atender a este sistema de subordinación puede derivar en distintas conclusiones dependiendo de la idea de poder de la cual se parta. Como ya hemos desarrollado en el capítulo anterior, mientras que la noción de poder como una forma exclusiva de opresión de un grupo determinado (los hombres) frente a otro (las mujeres) convierte necesariamente la maternidad en un instrumento de dominación de los primeros sobre las segundas, la idea de poder como una realidad compleja, multiforme y relacional la convierte en un sistema de significado atravesado por diferentes relaciones de poder que no se adscriben exclusivamente a la dominación de género. —143—

Lo que interesa es estudiar los modos por los que la razón y el lenguaje han producido relaciones de conocimiento/poder respecto a la maternidad que han silenciado, generalizado, simplificado y/o malinterpretado la experiencia de las propias mujeres. El sistema jerárquico patriarcal hace visible la lógica de la opresión de unos seres humanos sobre otros según la articulación de un sistema piramidal de dominación basado en discursos que consideran naturales las diferencias. Sin embargo, la diferencia —sea cultural, social o de género— no es una cuestión meramente biológica, y abordarla implica descubrir los dispositivos de saber que objetivan, cosifican y reducen al “otro”, clasificándolo de acuerdo con una operación simbólica de naturaleza sociopolítica. Por ello, el estudio de la representación de la maternidad en los sistemas discursivos actuales exige el estudio de la evolución de

las construcciones ideológicas sobre la alteridad, la identidad, el juego conyugal y los sistemas de filiación, ya que en estas categorías puede observarse la estrategia básica del poder: la puesta en escena del universo simbólico de la maternidad.

De otro lado, la apropiación *masculina* del discurso sobre la corporeidad, la sexualidad y la maternidad no ha supuesto nunca el silencio de la experiencia de las mujeres. En realidad, a lo largo de la evolución de las ideas sobre lo masculino y lo femenino se pueden observar elementos que contradicen la tendencia dominante y que constituyen grietas en los discursos por las cuales emanan numerosas contradicciones. En el ámbito de la representación misma, pueden apreciarse múltiples elementos que cuestionan la supuesta coherencia de los discursos hegemónicos. Junto a las dicotomías que tradicionalmente han limitado la definición de la mujer: virgen-puta, ángel-demonio, vida-muerte —y ante las cuales la madre se ha situado no sin dificultades—, la consideración de la maternidad misma ha sido —al poseer el destino de sus hijos y por ende el futuro de la humanidad en sus manos— como faltas de todo poder, subordinadas a la naturaleza, a los instintos y a las fuerzas sociales.

El silencio de las mujeres en la narración de la Historia no implica necesariamente un silencio histórico real por cuanto las contradicciones vitales de algunas mujeres respecto a su identidad y a su relación con la maternidad están presentes en muchos textos y en actos de rebeldía de todo tipo. Incluso la motivación de las mujeres que contribuyen a cimentar con su vida —y, algunas, con su obra— un sistema simbólico que las sitúa en un plano de dependencia respecto al varón, es ilustrativo para detectar las incongruencias de un silogismo que sitúa a la mitad de la humanidad en premisa principal y justificación de todas las cosas. La recuperación de estas voces silenciadas es pues tan importante como una hermenéutica que

advierta de las imperfecciones de esta lógica de la exclusión y que denuncie la utilización sesgada y determinista de los textos clásicos de nuestra tradición para proponer una nueva lectura crítica y emancipadora.

La maternidad ha sido tradicionalmente un área tratada como parte de los estudios sociológicos, antropológicos, psicológicos e históricos acerca del ser humano y su condición social. En la mayoría de las ocasiones dichos estudios se han realizado, bien sobre la base de descripciones fenomenológicas, bien respecto a interpretaciones finalistas que conciben el ejercicio de la maternidad como síntoma de un determinado orden cultural y social. La década de los setenta planteó una nueva visión de la maternidad desde la denuncia feminista del carácter androcéntrico de los estudios sobre la mujer. Se acusa la tradición sociológica que tacha a la mujer de esencialmente carente de importancia e irrelevante. Ardener (1975) reconoce la importancia de los modelos explicativos en antropología social y elabora una teoría de los “grupos silenciados”. Según esta teoría, los grupos socialmente dominantes —como el masculino— generan y controlan los modos de expresión mientras que las voces silenciadas —mujeres en este caso— recurren a los modos de expresión y a las ideologías dominantes. La influencia de la perspectiva androcéntrica es dominante en los análisis históricos sobre la maternidad anteriores a la irrupción de los estudios feministas y las nuevas perspectivas culturales. —145—

En la década de los ochenta, la maternidad se convierte en un área propia de investigación, un objeto de análisis en sí mismo. Proliferan los estudios sobre este tema desde una amplia gama de perspectivas que incluyen las aportaciones feministas de diverso signo⁵⁴. Comienza a cuestionarse la unidad del concepto de maternidad y paulatinamente se hace una distinción entre las diferentes dimensiones de lo que se conoce como “madre”. Una clasificación especialmente significativa puesto que relaciona las principales formas de ver la maternidad con diversas perspectivas teóricas, es la realizada por Kaplan (1992). La autora distingue entre la *madre real*, la *madre construida socialmente*, la *madre en el inconsciente* y la *madre*

representada. Mientras que la primera responde al ámbito de la vida cotidiana, de la relación madre-hijo-contexto, la *madre construida socialmente* hace alusión a la madre históricamente determinada. La *madre en el inconsciente* es, siguiendo a Freud, aquella instancia de relación a través de la cual se constituye el sujeto y, finalmente, *la madre representada* es la que nace fruto de la convergencia de todas las demás en un determinado discurso. El énfasis que una investigación ponga en una u otra dimensión responderá a su naturaleza, de tal modo que los estudios históricos y sociológicos abordarán mayoritariamente la maternidad desde el tratamiento de la *madre-real* y la *madre-institución*, mientras que numerosos estudios psicoanalíticos, antropológicos y culturales prestarán atención a la *madre inconsciente* y la *madre representada*, no ya como síntoma, sino como símbolo que origina la propia cultura⁵⁵.

-146— Para Kaplan (1992) las diversas concepciones de la madre son fruto de distintas etapas históricas. De este modo habla de una madre *pre-moderna*, anterior a la Ilustración; una *primera madre moderna* que emerge en Europa con Rousseau y que responde a las necesidades de la Primera Revolución Industrial; una *segunda madre moderna* que es construida a partir de los cambios sociales acaecidos entre la dos guerras mundiales y, finalmente, una *madre posmoderna*, que surge desde los años sesenta a partir del surgimiento de los movimientos feministas, el auge del capitalismo, y la revolución electrónica. En nuestro caso, rastreadremos las huellas de la *madre representada*, para lo cual es indispensable descubrir la incidencia de las otras formas teóricas de reflexión sobre la maternidad ya que todas ellas dan forma al imaginario construido en torno a la reproducción, la crianza y la educación de los seres humanos. Observar la representación en el orden de los discursos es, pues,

⁵⁴ Sobre estas perspectivas, ver Nakano (1994), Kaplan (1992) y Down (1996).

⁵⁵ La revalorización del símbolo como elemento esencial de la realidad, —como única realidad posible— impregna a partir de los años ochenta los estudios sobre la cultura desde diferentes disciplinas. Eliade (1955), Castoriadis (1975), Girard (1972), Geertz (1983) son algunos de los autores que sirven de base teórica para desarrollar el concepto de una perspectiva antropológica alejada de las concepciones positivistas que soslayan el valor del mito y rito en la génesis de la cultura. Siguiendo esta influencia, el tema de la maternidad cobra una importancia extrema ya que se la considera como una expresión social enigmática que forma parte del entramado de estructuras significativas que constituye la cultura.

analizar los rasgos de la madre real, la madre-institución y la madre inconsciente que operan en ellos y, al tiempo, descubrir los huecos, las estrías y los silencios derivados de su puesta en relación.

En este capítulo recorreremos las principales etapas —no tanto cronológicas como teóricas— de la construcción del imaginario occidental sobre la maternidad desde sus orígenes hasta el siglo XX. Es importante atender a la evolución simbólica de los relatos considerados relevantes cultural, científica y políticamente acerca de lo femenino, lo privado, la naturaleza y la reproducción, convertidos a su vez en temas de otros relatos nuevos en una suerte de juego de reinterpretaciones que a menudo se confunden con el contexto y el relato original. La evolución histórica del discurso sobre la maternidad nos interesa desde el momento en que podemos establecer unas variables significativas de cada período, pero también en la medida en que nos muestra unas constantes en la lógica de los diversos discursos que pueden encontrarse en la actual representación de la maternidad a través de los medios de comunicación social. Nos serviremos del esquema de Kaplan (1992) para organizar la argumentación aunque reconocemos que, como cualquier clasificación, debe ser contemplado con reservas. No es fácil encasillar las múltiples manifestaciones de la maternidad en las etapas pre-moderna, moderna y posmoderna ya que sus fronteras son permeables y las construcciones culturales y sus contradicciones a menudo se solapan. En todo caso, la distribución por categorías obedece a la necesidad de secuenciar nuestro discurso y clarificar la evolución de los conceptos relacionados con la cuestión que nos preocupa. —147—

La construcción de la maternidad en las etapas anteriores al siglo XX será objeto de análisis en los apartados referidos a la madre pre-moderna y a la primera madre moderna. Las elaboraciones culturales de la última centuria serán tratadas en los epígrafes reservados a la segunda madre moderna y a la madre posmoderna. En ellos incidiremos especialmente y se dará cuenta de la influencia de las dos contiendas mundiales, de las revoluciones sociales, culturales y tecnológicas, así

como de la evolución económica en el desarrollo de las imágenes sobre la reproducción y la crianza.

1. La evolución. Huellas en el tiempo

PRIMERAS IMPRESIONES. LA MADRE PREMODERNA*

-148-

Los hallazgos arqueológicos de figurillas y símbolos femeninos correspondientes al Paleolítico y Neolítico han reavivado el interés por las primeras representaciones de la maternidad. A pesar de que la falta de documentación precisa sobre esos períodos ha provocado numerosas especulaciones, desde mediados de siglo XX existe una tendencia creciente a considerar que las estatuillas son símbolos de divinidades femeninas representadas con cuerpo de madre y cuya identificación mítica fundamental es la fertilidad. Para Vegetti (1996) se trata de imágenes míticas, dotadas de una carga significativa que trasciende el mero reflejo de la maternidad real para inscribirse en la historia de la construcción simbólica de la realidad. El valor de las representaciones artísticas bajo la forma femenina alude a un sistema de valores distinto al que hoy conocemos y que, aunque no influyera efectivamente sobre la realidad cotidiana de las mujeres, sí que simboliza un estatus diferente en un orden de la construcción imaginaria distinto al actual.

La historia de las culturas y de las religiones comenzó en el siglo XX a considerar la existencia de las figuras de las Diosas Madres y su asociación con las culturas agrícolas del Neolítico. En las perspectivas próximas a las teorías de Bachofen (1861), la tradición mítica constituye un espejo en el que se reflejan fielmente las realidades del pasado, y las manifestaciones arqueológicas de estatuillas femeninas son manifestación directa y verídica de la existencia de antiguos matriarcados. Sin embargo, la importancia que adquieren estas imágenes no se cifra en su naturaleza y función real sino en los diferentes y contradictorios discursos que

* El presente apartado y el que corresponde a *La primera madre moderna*, recogen las líneas básicas expuestas en un estudio anterior (Lozano, 2000). Remitimos a él para un desarrollo de estos aspectos.

sobre ellas se han generado. De hecho, la representación de la divinidad femenina es de una riqueza simbólica enorme y más allá de certificar o no un orden histórico pre-patriarcal, constituye la prueba de la naturaleza pura y contradictoria del mito. Las figuras de las divinidades con cuerpo de mujer participan del lenguaje mágico de los mitos poéticos antiguos y su lectura evoca la esencia misma de la poesía, el valor simbólico de una construcción cultural que se convierte en realidad misma.

Desde la hermenéutica simbólica heredera de Carl Gustav Jung las obras de arte más arcaicas son símbolos religiosos que identifican a la gran diosa, figura paleolítica de la madre, antes de que el padre existiera en la tierra o en el cielo. Neumann (1950) parte de la premisa de la bisexualidad psicológica del hombre y de la mujer, por lo que no equipara masculino y femenino con la división de sexos ya que en el inconsciente hombre y mujer poseen instancias del sexo contrario: el hombre la figura del ánima, la mujer la del *animus*⁵⁶. Lo matriarcal no es algo exclusivo de la mujer, ni una fase histórica o un modelo de organización sociopolítica en el que ella detenta el poder, sino que hace referencia a una fase arquetípica y no meramente histórica del desarrollo de la conciencia en la que el yo se encuentra dominado por el inconsciente. Para Ortiz-Osés (1996), la importancia de la Gran Diosa radica precisamente en ser la manifestación de ese inconsciente reprimido, del ánima, que se identifica simbólicamente con la hembra por su capacidad mágica de “embarazar la realidad, de crearla y recrearla”. Este poder es el que convierte a la mujer en un ser cercano a lo sagrado y, al mismo tiempo también, en autora del primer proceso de socialización en cuyo contexto emerge el protolenguaje humano. La mujer es entonces representada como un gran ser en el centro de la vida social al simbolizar a la vez la Madre Natura. En el Neolítico, el

⁵⁶ *Anima* y *animus* son conceptos acuñados por Jung (1934:51 y ss) a modo de instrumentos empíricos que, según el autor, “sólo pretenden dar nombre a un grupo de fenómenos afines y análogos”. En este sentido *ánima* es la parte “femenina del alma, mientras que *ánimus* es la parte masculina”. La dificultad de entender estos conceptos como instrumentos empíricos radica en la complejidad de definir los contenidos de ambas ideas sin caer en la lógica de los contrarios. Desde esta lógica, la separación *animus-anima* puede verse como una construcción teórica y especulativa que llevada al extremo, reproduce la división cultural de géneros en forma de dicotomía partiendo de una visión androcéntrica en la que la mujer sigue siendo “lo otro” y en la que su representación queda atrapada por el eterno femenino.

hombre se apropia de esa fuerza primitiva matriarcal-femenina reconvirtiéndola en un poder político masculino hasta nuestros días, por lo que la cultura comunal basada en la gratificación (matriarcal) pasa a ser una cultura competitivo-individual basada en la dominación a través del castigo (patriarcal). La sustitución de las diosas antiguas por dioses patriarcales que se apropian de la capacidad reproductora de las mujeres y las someten a los dictados de un orden masculino y excluyente también tiene como consecuencia una pérdida de la riqueza simbólica de los antiguos relatos sobre los orígenes del mundo. Para Pikaza (1996) la exclusión de los signos femeninos de la divinidad en las religiones monoteístas dominantes forma parte de un proceso de conquista violenta por parte del orden masculino, cuya emergencia requirió inevitablemente la *muerte de la madre*.

-150— La construcción imaginaria de este matriarcado psicológico y simbólico se establece siguiendo la tradicional dicotomía masculino-femenino, en un proceso de representación en el que el cuerpo de la mujer significa lo dominado, lo silenciado y, por ende, lo comunitario, lo compartido, lo no individual. La conciencia matriarcal, a pesar de su vocación comprensiva de lo masculino y femenino, se identifica con la imagen de la mujer culturalmente delimitada en su condición de no-sujeto, del otro en la visión androcéntrica. La supuesta bisexualidad psicológica de los seres humanos se diluye en su puesta en relación social a través de la cual hombres y mujeres se identifican y son identificados con lo masculino o lo femenino de acuerdo con una naturaleza diferente de cuya esencia da testimonio la distinta corporeidad. El asimilar lo *cnótico*, lo telúrico, lo místico, lo nutricio natural-terrestre y lo inconsciente con lo femenino, y lo racional, lo cultural-celeste, y lo consciente con lo masculino puede ser prueba de la imposibilidad de interpretar el símbolo sin caer en reducciones tal y como advierten los propios simbolistas (Eliade, 1955:15), pero también puede convertirse en causa de una continuidad del discurso esencialista en el ámbito del pensamiento occidental.

Para Loraux (1990) este discurso no deja de remitir a la tradicional imagen de una esencia femenina misteriosa e inmutable que termina por enmascarar desde su

pretensión de unidad reconciliadora la simplificación de la imagen cultural de la mujer y de la maternidad a la vez que, paradójicamente desde lo simbólico, margina de lo simbólico mismo a las mujeres madres. Si la hermenéutica simbólica ha aportado importantes elementos de reflexión abriendo los ojos a la evolución de la representatividad de las mujeres en los discursos culturales, no es menos cierto que dicha hermenéutica se inscribe en un contexto ideológico y social que condiciona sus conclusiones. Como plantea Arana (1996) desde su propia adscripción simbolista, la interpretación simbólica y su aplicación ha sido una tarea elaborada y vivida por las diferentes culturas e inculturada en las distintas épocas. Los símbolos mantienen en sí la tensión entre la honda raigambre que les sitúa casi en lo imperecedero y, a la vez, la fragilidad a la que los expone la manipulación arbitraria, y en ese sentido son peligrosos.

Tal y como plantea Pomeroy (1987:29) el problema del papel de las hembras en la prehistoria, mortales o divinas, se ha convertido en una “cuestión emocional —151— con implicaciones políticas” tanto como en una materia de debate teórico. Esta instrumentalización política de la imagen arcaica de la feminidad y la maternidad se explica como denuncia ante una injusticia histórica y simbólica contra la mujer por parte del hombre. Sin embargo, esta acción no oculta un marcado acento dicotómico en el que no se puede obviar una oportuna simplificación de los términos. Para Loraux (1990), la estructura psíquica construida desde el concepto de Diosa Madre ignora el conflicto que supone convertir el femenino singular en arquetipo colectivo despreciando muchas veces la mirada de las propias mujeres en la construcción del valor cultural de lo femenino. Desde un punto de vista constructivista (Tubert, 1991), este conflicto se asume desde el análisis de los discursos sobre las diosas madres puesto que en ellos es posible deconstruir los significados que dan sentido a la construcción imaginaria sobre la mujer y la maternidad. En este sentido, el que las estatuillas prehistóricas de las diosas se presenten como emblemas de la fertilidad y de la dependencia entre la vida y la muerte implica que, más allá de su consideración como prueba de la existencia de antiguos matriarcados, son símbolos intemporales de una fuente mítica y discursiva sobre la maternidad.

Las manifestaciones de la divinidad femenina son múltiples y se alejan de los estereotipos tradicionalmente relacionados con la feminidad. Junto a la maternidad, la fertilidad, la nutrición y la seguridad, la diosa es en ocasiones representada con atributos que la ligan a la caza, la guerra y la soberanía, de tal forma que su esencia parece incluirlo todo. Los diferentes textos que evocan desde épocas ancestrales la figura de la diosa ofrecen una visión que la sitúa por encima de su reducción a la maternidad. De hecho, lejos de representar a la mujer real, la diosa expresa la inclusión de lo masculino y femenino en un ser mítico que es más que la suma de sus componentes. Su importancia en la historia de los símbolos culturales no radica en ser considerada como el reflejo de una época inexistente o ya perdida sino en abrir caminos de interpretación acerca de la identidad del ser humano.

-152— Por encima de las diferencias formales, las diversas culturas participan de lo mítico en la creación de significaciones concretas para las cuestiones compartidas por todas las sociedades. El origen del ser humano y su relación con la naturaleza es una constante en toda manifestación mítica, como también lo es la aparición de lo femenino y lo masculino como órdenes simbólicos distintos, puestos en relación conflictiva. La resolución de este conflicto dependerá de la categorización que cada cultura realice respecto a hombres y mujeres y al tipo de atribuciones que se les reserve a unos y otras. Así, el concepto “madre” no es algo que se identifica exclusivamente con la mujer, ni se manifiesta sólo en procesos biológicos, sino que es más bien una elaboración ideológica que se erige en todas las sociedades desde postulados distintos y que afecta a la construcción del sujeto. Para conocer la pluralidad de imágenes simbólicas sobre la maternidad es importante pues realizar una revisión de las categorías “mujer” y “madre” y las relaciones que cada cultura establece entre ellas. No obstante, la visión conjunta de diversos relatos puede aportar interesantes coincidencias en las imágenes propuestas desde diferentes sociedades ante la concepción de la mujer y que nos remiten a una experiencia común —en el orden de la construcción de los discursos dominantes— heredada de épocas anteriores.

La imagen de la mujer-diosa como un ser contradictorio se repite en todas las manifestaciones míticas conocidas y muestra la identificación de lo femenino como algo misterioso, cuando no oscuro e inalcanzable. Desde los parámetros patriarcales de la cultura occidental la mujer ha sido encumbrada y denostada, ha sido la imagen de Satán y también la de la diosa maternal y triunfante. Cuerpo de y para el pecado, ha sido representada como génesis y alimento de la nueva vida. Fertilidad y muerte, principio y fin, oscuridad y luz, mujer y madre, amante y esposa, prostituta y virgen. La importancia de esta representación de contrarios es evidente en la multiplicidad de manifestaciones de la diosa. Diosas de la naturaleza que engendran dioses, seres humanos o elementos de la naturaleza. Madres de pueblos, regiones o países que aparecen con figuras más personalizadas. Algunas, como las diosas celtas, no tenían nombre y se las denominaba simplemente “Madre”, añadiendo el topónimo del lugar donde aparecían. Otras, como Isis o la Virgen María, son ampliamente representadas en su relación con un único hijo. Con frecuencia se las muestra a todas ellas amamantando a sus vástagos y los senos maternos pronto se convertirán en símbolo de protección, consuelo y alimento. Según Yalom (1997), la representación de los pechos femeninos fue una de las primeras manifestaciones simbólicas que ligaron a la mujer con la dimensión simbólica de la protección y la nutrición. Así, por ejemplo, las pequeñas figuras en forma de poste, datadas entre los siglos VIII y VI antes de Cristo y conocidas como “Astartés” se las describe como una especie de árbol con pechos, cuando su misión era representar a la *dea nutrix* (diosa que nutre) fenicia. Para Yalom (1997), las estatuillas prehistóricas en las que se manifiestan claramente los pechos de la mujer son representaciones de las diosas de la fertilidad, diosas madres o diosas lactantes. —153—

La leche de la madre se identifica no sólo como fuente de sustento, sino también de creación y adquiere una fuerza mítica que impregna los distintos discursos sobre la maternidad hasta nuestros días. De hecho, como señala Knibiehler (1996), la lactancia ha sido prácticamente el único atributo que se ha escapado de la maldición de la caída original y ello por cuanto significa la devoción sin límites de la

madre, su total entrega. No obstante, la misma autora recuerda que esta devoción hacia la madre no es absoluta y tiene sus límites en el ámbito de la representación mítica. Así, Zeus, el Dios entre los dioses griegos, fue amamantado por una cabra, Rómulo, el fundador de Roma, por una loba y Adán, primer hombre de la tradición judeocristiana, nació ya adulto, sin madre y sin leche.

LOS MITOS GRIEGOS

-154— El carácter plural de la religión griega previene de las simplificaciones a la hora de interpretar las imágenes propuestas por la imaginación mítica más influyente en nuestro ámbito cultural. La representación de lo femenino en esta religión es compleja, aunque en ocasiones se ha reducido el valor de las imágenes femeninas a la descripción de las diosas griegas como “imágenes arquetípicas de hembras humanas tal y como las ven los hombres” (Pomeroy, 1987:22). La convivencia de elementos cnóticos y telúricos frente a los elementos celestes y olímpicos (Madrid, 1991), la distinción entre los relatos míticos y los ritos donde el papel y la religiosidad de las mujeres advierten de una construcción simbólica menos simple de lo que parece (Bruit, 1990) y, por último, la propia consideración del pensamiento mítico como una estructura relacionante (Lévi-Strauss, 1958), son temas que permiten cuestionar la simplificación de los discursos sobre el imaginario mítico griego.

El nuevo universo mental de la polis marginó a la antigua religión junto a otros estamentos humanos excluidos: mujeres, esclavos y extranjeros. Si en su origen, el sistema que presidía la Tierra estaba centrado en la reproducción y englobaba tanto a hombres como a mujeres, este culto acabó “feminizándose” al ser relegado —según la nueva lógica— al mundo de las mujeres, opuesto por definición a lo político, es decir, a la esfera masculina. La aparición de un pensamiento abstracto que rechaza la imagen de la unión de los contrarios y que despoja a la realidad de su capacidad de mutación cíclica contribuyó a establecer la interpretación de los mitos como portadores de elementos opuestos, delimitados y definidos conforme a un

pensamiento dicotómico que influirá decisivamente en nuestra cultura. Por otra parte, no es gratuito que en el ámbito de la tradición oral —verdadero espacio de la narración mítica— se mantenga vigente la alusión a elementos cnóticos y telúricos mientras que a través de la escritura estos elementos se diluyan en aspectos secundarios o aparezcan subordinados al emergente orden olímpico.

La interpretación dominante sobre la representación de la mujer en la mitología griega se ha centrado casi exclusivamente en las obras de Hesíodo, Homero y los escritores trágicos de los que se ha destacado ante todo su misoginia (Navarro, 1996). La consideración de sus obras literarias como ejes fundamentales de un tipo de conocimiento —aunque fuera mítico— contribuyó a asentar la mirada androcéntrica sobre la realidad como única posible al tiempo que servía para excluir o marginar la obra de mujeres narradoras de mitos y/o escritoras⁵⁷. En general, la diversidad de los personajes femeninos descritos en las obras de los autores griegos resume todas las categorías atribuidas posteriormente a lo femenino, entre las cuales la maternidad —155— desempeña un papel fundamental desde la perspectiva política. El discurso mítico de la maternidad propio de la Grecia clásica empieza a expresarse exclusivamente en boca de autores masculinos que dibujan claramente la función atribuida a las mujeres en esa sociedad. La intervención de la mujer en la empresa política se resume en la reproducción considerada como un instrumento imprescindible para la estabilidad de la polis, aunque siempre bajo el control del marido. Como veremos, la distinción entre buena madre y mala madre va perfilándose en las narraciones de estos autores (en mitos y tragedias) siendo la primera aquella que da sentido a su condición social —su maternidad— conforme a las leyes establecidas por los hombres (Deméter, Penélope, Antígona) mientras que la segunda se relaciona con la contestación a ese orden (Hera, Clitemnestra, Medea, las amazonas). Sin embargo, conviene recordar

⁵⁷ Advierte Pomeroy (1987) que mientras que se desconocen escritoras de la ciudad de Atenas, sí es posible admirar los poemas escritos por mujeres de Beocia, Esparta y Lesbos en la Edad Arcaica. Frente a la misoginia de los principales poetas griegos, las poetisas celebraban la feminidad en una especie de contemplación mística que transcendía a la propia sexuación de sus cuerpos. Entre estas mujeres destaca Safo, poetisa de Lesbos que creó su propia escuela y fue admirada desde la antigüedad —Platón la llamó la "décima musa"— hasta los tiempos presentes. No obstante, la obra poética femenina no sólo no ocupó el mismo lugar que la de los hombres cuando se constituyó el sistema político ateniense, sino que las propias mujeres dejaron de escribir y/o conservar sus escritos.

que la representación no es simple y, a la par que va tejiendo la trama que sustenta la división sexual y la subordinación de lo femenino, esconde niveles de simbolización propios del antiguo culto cnótico a las diosas. Los relatos míticos recogen y construyen estas relaciones de dependencia a la vez que revelan imágenes contradictorias que parecen remitir a los valores propios del orden arcaico, afirmándolos a pesar de su negación explícita.

-156— El reto es, por tanto, disociar lo que durante siglos de historia del pensamiento ha permanecido generalmente asociado: lo femenino representado con la feminidad, la imagen de la mujer con la vivencia de las mujeres en relación a su género definido socialmente. En el ámbito concreto de la hermenéutica mítica se trataría de prestar atención al sutil matiz en virtud del cual una diosa no es la encarnación de lo femenino, puesto que aún cuando pretenda presentar la feminidad lo hará de forma muy depurada y siempre desplazada de las mujeres. Es importante contemplar la creación de "la mujer" como categoría de representación cultural desde la complejidad de un proceso en el que confluyen el contenido de los textos mitológicos, la interpretación de los mensajes míticos dentro de una red de relaciones establecida entre los demás discursos emergentes (filosófico, literario, médico, teológico) y la interacción de esos discursos con la vida cotidiana de hombres y mujeres, todo ello sin olvidar el análisis diacrónico que permita observar la evolución de las sucesivas interpretaciones acerca de la feminidad. El estudio de las figuras de la maternidad en la mitología puede contemplarse desde un punto de vista interdisciplinar en el que el análisis de los textos míticos no sólo observe la mujer como un elemento del espacio de la trama en relación al héroe-varón, sino que indague a través de la historia de las mujeres, de sus contextos socio-culturales, la posición que hombres y mujeres adoptaron respecto a los relatos en una reconstrucción continua de su subjetividad individual y social.

La historia de Atenea adquiere una especial relevancia en cuanto es signo de la apropiación masculina de la maternidad. Aunque la diosa fuera alumbrada por Zeus, su origen sigue siendo femenino, puesto que en realidad encontramos en el relato

mítico un principio materno, la diosa Metis engullida por Zeus cuando estaba preñada de Atenea. Así, en el relato de Hesíodo se nos presenta la acción del dios del Olimpo como una estrategia para contener en él la astucia relacionada con Metis y evitar que de ella nazca un segundo hijo que lo destrone. Con ello, no sólo se aseguraba la estabilidad de su soberanía sino que, como plantea Madrid (1991), se apoderaba también del fruto de su embarazo pariendo él mismo una hija caracterizada por una metis que siempre estará al servicio del orden instaurado por él. Atenea, la engendrada en el vientre de una diosa (vientre nutricio, ligado con el misterio, la sangre, la vida y la naturaleza), nace de la cabeza de un dios (cabeza pensante, asociada al sistema pre-lógico del orden mítico, el sistema jerárquico, el espacio social y la cultura)⁵⁸; la dotada de la astucia que representaba la diosa Metis —astucia relacionada con la habilidad de las madres para ayudar a sus hijos en la lucha contra los padres— acaba poniéndose al servicio incondicional del orden paterno; la hija de una potencia arcaica y primigenia es sobre todo y antes que nada la hija de Zeus.

—157—

En el catálogo de las divinidades olímpicas propuesto por Hesíodo la descripción de las potencias nombradas en femenino y encarnadas en cuerpo de mujer se relaciona claramente con la maternidad. Entre ellas destaca Hera, celosa esposa de Zeus y diosa del matrimonio monogámico que intentará engendrar por sí sola tal y como lo hiciera su esposo sumando fracasos ante la imposibilidad de crear nada tan perfecto como Atenea⁵⁹; Afrodita, diosa del amor erótico —nacida, por cierto, de la espuma que produjo en el mar el lanzamiento de los genitales del dios masculino Uranos, castrado por Cronos—, imagen que presenta sexualidad y

⁵⁸ Según Vernant (1989), la cabeza —*kára*— tiene para los griegos un valor metonímico: no es sólo una parte del cuerpo sino que equivale al propio cuerpo; es una manera de anunciar a la persona como individuo. El que Hesíodo haga nacer a Atenea de la cabeza de Zeus implica pues hacerla nacer de la totalidad del dios y relacionarla indirectamente con todos los atributos que definen al padre.

⁵⁹ Hera se ha identificado como el arquetipo de la mala madre. Según Loraux (1990), el sometimiento de Hera a su esposo la convierte en un mito en perpetua contradicción con el pasado que reivindica —el de la Gran Diosa— y con el culto que le prestan como protectora del matrimonio, institución que a ella la convierte en una divinidad celosa y destructiva a la vez que garantiza la continuidad de la polis. No obstante, es posible observar en los valores atribuidos a Hera y censurados por el orden masculino una afirmación implícita: la posibilidad de un sistema distinto, un sistema que define la construcción de la maternidad como algo esencialmente cultural e histórico.

maternidad como términos opuestos. Y Deméter, diosa de la agricultura, representación de la maternidad más elaborada, que simboliza junto a su hija Perséfone la relación esencial de la madre con el fruto de sus entrañas.

El mecanismo de asimilación de las diosas griegas entre sí y todas con la Diosa Madre se completa con la equivalencia de las divinidades olímpicas con otros mitos de diferentes culturas. Para Loraux (1990), este proceso supone aplicar un pensamiento utilizado desde los teólogos griegos hasta los historiadores de las religiones para establecer múltiples relaciones entre lo femenino y el plural. De este modo, desde la lógica de los partidarios de la Gran Diosa, las divinidades femeninas terminan siendo intercambiables y desprecian su individualidad, algo imposible para los dioses masculinos. Una de las cuestiones más importantes a la hora de entender la complejidad de la religión griega es la separación entre mito y rito. Según Bruit (1990), si las mujeres permanecían excluidas a priori de la vida política así como de la creación de las principales fuentes mitológicas literarias, no lo estaban de la vida religiosa de las ciudades. De hecho, las mujeres eran consideradas como las intermediarias "naturales" entre los hombres y el espacio sagrado, por lo que su presencia en los rituales religiosos era imprescindible al tiempo que les otorgaba un singular estatus de ciudadanía. En definitiva, la vida de las mujeres griegas se define paulatinamente entre el imaginario social construido por la autoridad masculina y androcéntrica y el protagonismo que adquieren desde el culto como expresión de lo sagrado. Indudablemente, hablar de la mujer representada nos remite a los textos míticos dominantes, pero no sería posible entender la evolución del pensamiento occidental sin atender a las grietas de ese mismo discurso, grietas que reflejan y construyen otros discursos contradictorios sobre la base de una interpretación histórica en la que siempre asoman los ecos de lecturas distintas, abierta o soterradamente silenciadas.

De todas las heroínas de las tragedias griegas, Medea y Clitemnestra son, desde el punto de vista de la construcción simbólica de la maternidad, las más

significativas⁶⁰. Ambas se enfrentan al orden griego y desafían el predominio del derecho paterno desde el ejercicio de su maternidad. La lectura de los relatos que dan cuenta de sus historias es pertinente no sólo para certificar la construcción de un sistema patriarcal en la antigua Grecia, sino también para descubrir los signos que evocan un orden distinto.

Medea es representada como una maga oriental⁶¹ que, gracias a sus encantamientos, se casa con Jasón, rey de Atenas, del que tiene dos hijos. Para asegurar la integración de éstos en el *oikós* griego, Jasón decide repudiar a Medea y casarse con una griega. De esta forma, el hijo que esperaba tener de ella garantizaría el reconocimiento de sus hermanos como ciudadanos griegos. Medea, la que según el texto de Eurípides prefiere tres veces más ir al campo de batalla que parir, reacciona matando a sus propios hijos y a la mujer que iba a sustituirla como esposa del rey ateniense y se convierte con ello en el prototipo del desamor maternal. Lejos de esta interpretación, Iriarte (1996) ve en la acción de Medea un acto de rebelión de la —159— mujer frente al sistema patrilineal de Atenas que la excluye del ámbito público de promoción y éxito —sea el gobierno o la guerra—y la recluye en una función biológica que por otra parte tampoco le pertenece, puesto que ni siquiera tiene derecho sobre la vida de sus hijos como sí lo tiene el padre. Por ello Medea es imagen extrema de la amenaza que supone el que la paternidad esté en manos de mujeres. “Como acto heroico al hacer uso de maternidad —escribe Iriarte (1996:90)— Medea reclama para sí los privilegios del padre. Lo que no constituye sino una manera griega de expresar el siempre temido acaparamiento de la descendencia por parte de las mujeres”.

⁶⁰ Otras heroínas representadas como símbolo del atributo maternal relacionado con el dolor son Níobe y Hécuba. Níobe pierde a sus siete hijos como castigo de los dioses por su burla a Leto que sólo tiene dos. Es el símbolo del dolor más penetrante, la pérdida del hijo, pero también del orgullo de la madre. Por su parte, Hécuba, reina de Troya que tuvo cincuenta hijos y los perdió, simboliza la intensidad del amor por los hijos, común a la “raza femenina” que emerge de la experimentación de los dolores del parto. Una reflexión sobre estos mitos la encontramos en Iriarte (1996).

⁶¹ Es común en los relatos míticos de corte patriarcal que la mujer que transgrede una ley básica del sistema dominante sea extranjera (Tubert, 1991). Su procedencia está ligada a las antiguas

En el relato de Clitemnestra, esposa del rey Agamenón, la protagonista mata a su esposo por ordenar el sacrificio de su hija a los dioses, y expulsa a sus otros dos hijos, Orestes y Electra, siempre fieles a su padre. Años más tarde será Orestes quien mate a su madre vengando así el honor de su padre y restituyendo el derecho paterno de disponer de la vida de los hijos. Es precisamente por hacer uso de ese derecho al condenar a su hija que Agamenon provoca la sublevación de Clitemnestra quien reivindica sus propios derechos desde el dolor sufrido por el parto. La heroína aparece ligada a la imagen de la víbora, uno de los tratamientos simbólicos más negativos de la maternidad. La víbora devora al macho después de la eyaculación, y sus crías, para vengar a su progenitor, se comen a su madre cuando aún están en su seno mientras se paso hacia el exterior. Esta imagen es probablemente la más cruenta de las atribuidas a la figura de la madre y a ella se recurre en la representación de muchas escenas que dan cuenta del miedo masculino a la castración y al canibalismo de la mujer-madre⁶².

—160—

Sin embargo, en el trasfondo de esta narración encontramos muchos de los elementos de un orden distinto al androcéntrico que se afirman desde su exclusión. Al matar al padre, Clitemnestra emerge como madre, exigiendo desde su unión con la vida, con el dolor y con la muerte, otra forma "femenina" de ser en la polis griega. Mientras Medea es condenada por su crimen, Orestes es absuelto por Atenea, la diosa del nuevo orden social, y por Apolo, el hijo valedor del padre, inaugurando con esta sentencia un derecho donde el matricidio no siempre aparece como delito. El tema es significativo: el asesinato simbólico de la madre se justifica desde la superioridad del sistema patriarcal, único referente legítimo de la función reproductora y controlador del orden femenino. Según Sau (1995) la sentencia de la

civilizaciones orientales que desarrollaban el culto a la diosa, por lo que su condición implica necesariamente la atribución de un halo de misterio y peligro.

⁶² Según Husain (1997) la serpiente es un símbolo con el que se ha identificado tanto al hombre como a la mujer en diferentes culturas. Mientras que en su manifestación masculina se la relaciona con el falo, la potencia sexual y el éxito, la manifestación femenina es mucho más compleja y en ocasiones más negativa. En la India se representan vaginas llenas de serpientes. Esta imagen —que alude al miedo masculino a la castración y a la muerte— adquiere numerosas formas pero siempre identificadas con “lo femenino”, desde las pinturas medievales y renacentistas que presentan la

Orestíada demuestra cómo la razón jurídica, la razón de Estado, asciende al Padre al poder eliminando a la madre. “Orestes —afirma Sau (1995:74)— ha matado a una mujer, sí, pero esta no era su madre: la madre no existe. La mujer sólo pone su organismo, su biología natural (animal) para que en ella crezca la semilla del hombre. El discurso queda sellado para milenios. Las madres son mujeres porteadoras, úteros extracorporales de los hombres, redomas de laboratorio masculino donde ellos deciden sobre la vida y sobre la muerte”.

Para Bachofen (1861), las tragedias griegas dan cuenta de un conflicto histórico entre un matriarcado que se va y un patriarcado que se impone. Así, por ejemplo, la obra de Esquilo sería el testimonio que lleva en sí los ecos de una lucha encarnizada que en otros tiempos habría enfrentado a las poderosas figuras gineocráticas, semejantes a Clitemnestra o a Medea, a las nuevas dinastías del orden paternal. No obstante, la simplificación de tales interpretaciones ha sido demostrada, según Georgoundi (1990), por estudios que, lejos de negar la dicotomía y la relación conflictiva entre hombre y mujer en las tragedias griegas, identifican y desarrollan un conjunto de temas que los autores tejen con ayuda de la acción dramática a fin de pensar, en definitiva, la relación entre lo masculino y lo femenino tanto en la organización de la ciudad como en el mundo natural y divino. —161—

LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

La tradición hebrea colocó en el cielo un único dios al que pronto se calificó con nombres exclusivamente varoniles y al que se le privó de la dimensión inmanente, comunitaria y relacionada con la naturaleza. La identificación de esta dimensión con lo femenino contribuyó a someter a la mujer, la naturaleza y la tierra a los designios de una divinidad forjada a partir de un monoteísmo personal, masculino y trascendente. En cualquier caso, Yahvé tuvo que competir con el símbolo de las diosas y dioses que había sometido por la fuerza. Según Gómez Acebo (1996), el

serpiente del Paraíso, (Satán) con rostro de mujer (Frugoni, 1991), hasta la atribución casi exclusiva del sustantivo "víbora" a la mujer en el lenguaje más contemporáneo.

simbolismo que relaciona a Dios con la naturaleza está presente en algunos textos de la Biblia como el Libro de Job (38,28), donde Yahvé aparece como padre y madre, unión del cielo y de la tierra que guarda en su seno el principio de la vida, o en el de los Proverbios, donde se utiliza la palabra madre en términos positivos y no reducidos al útero que engendra, sino como fuente de sabiduría esencial para el ser humano. Sin embargo, este tratamiento no es generalizado en el conjunto bíblico en el que a menudo se subraya la maternidad como algo separado de Dios y controlado por él. Así, por ejemplo, en el libro de Isaías, el amor de Dios se presenta como superación del amor maternal (Is. 49,14-15) o como su equivalente (Is. 63, 13), pero siempre desde la óptica narrativa del que no es madre. En otras ocasiones, como en el Libro de Jeremías (4,31;30,6;48,41), se compara el miedo del parto al de los guerreros asustados remitiendo a una relación maternidad-guerra ya desarrollada en el pensamiento griego.

-162—

De entre todos los textos de la Biblia el Cantar de los Cantares es el más rico en imágenes poéticas que, para Gómez Acebo (1996:126), contradicen los dualismos mujer-hombre, ciudad-campo, rey-súbdito tan presentes en otros relatos bíblicos y que evocan una relación de amistad e igualdad sin jerarquía. Según Navarro (1996), la mujer amante y amada del Cantar de los Cantares no es representada como una madre, sino como una persona libre que muestra una faceta de la corporalidad femenina muy alejada de la estricta dominación patriarcal. Evidentemente, la lectura que los primeros padres de la Iglesia hicieron de este libro no recoge tales consideraciones y concluyó que se trataba de una alegoría de la relación matrimonial de Yahvé e Israel. Según Pikaza (1996:56), los libros de Oseas y Jeremías acaban aceptando el símbolo de la fidelidad matrimonial aplicándola al encuentro de Yahvé con su pueblo e introducen el reverso de la relación para identificar la traición del pueblo de Israel a su dios con el adulterio y éste último como la acción provocada por una “ramera perversa y destructiva”⁶³. Esta imagen es especialmente ilustrativa si

⁶³ La metáfora de la mujer infiel, la adúltera y la prostituta es utilizada cada vez que los profetas denuncian los pecados de Israel, sus desviaciones de la norma. Para Mopsik (1989:55), estas metáforas “revelan la fidelidad de la mujer como símbolo del vínculo de Israel para con su Dios”. Esto se explica en una tradición donde la filiación carnal consagrada a través del matrimonio es esencial

recordamos que la prostitución sagrada fue una honrosa y extendida forma de culto religioso en civilizaciones antiguas como las de Oriente Próximo, Grecia y Roma. El apelativo *prostituta* se aplicaba a toda sierva de una diosa que mantuviera relaciones con los devotos o los sacerdotes a cambio de honorarios. Tras la invasión hebrea, las prostitutas sagradas fueron despojadas de su categoría y se las condenó, junto a su diosa, como impuras. Si atendemos a estas consideraciones es fácil ligar la obsesión de los escritores bíblicos por la “prostitución” de Israel, con la necesidad de dar muerte a las diosas extranjeras eliminando sus formas de culto. Además, estas formas eran identificadas con el principio femenino de la divinidad reducida a sus cualidades y apetencias físicas, mientras que su espiritualidad, sabiduría y virginidad eran atribuidas a un principio masculino. Prostitución y mujer por tanto quedaron inexorablemente unidas en el imaginario propuesto por la tradición hebrea, un imaginario del que ha bebido durante muchos siglos nuestra cultura occidental.

Uno de los relatos que más ha influido en la simbología de Occidente es el mito bíblico de la creación, el pecado original y la caída. Existen dos versiones distintas sobre la creación del hombre y la mujer que forman parte del Génesis. En el capítulo cinco, hombre y mujer son creados simultáneamente a imagen y semejanza de Dios. Ambos constituyen el culmen de la obra divina y ambos reflejan por igual la gloria de Yahvé. Sin embargo, la versión del capítulo segundo es notablemente distinta y recoge las tradiciones orientales⁶⁴ del relato de la creación. La mujer se subordina al hombre desde el momento de su origen, siendo creada a partir del costado de Adán y por tanto destinada a estar a su lado, a ser esencialmente su compañera. El lugar que ocupa la mujer en el orden de la creación es significativamente el último, detrás de árboles, ríos, bestias, ganados y aves. Ella será la causa de la aparición del pecado y, como castigo, será condenada a parir con dolor.

para asegurar la continuidad de la semilla de Adán. De esta forma, “el cuerpo engendrado y engendrante es el vector de la imagen divina, es su multiplicador a condición de que su madre haya sido la esposa de su padre”.

⁶⁴ En Tahití, el creador extrae un hueso del primer hombre y hace una mujer y en otras islas de la Polinesia el diablo es el que toca el pecho del hombre, hecho por Dios, y hace surgir de él una costilla que aumentará de tamaño hasta convertirse en la primera mujer (Tubert, 1991:70). Según Tubert, el trasfondo simbólico de estas versiones es considerar a la mujer más imperfecta que el hombre, creada después y a partir de él y a él subordinada en todos los aspectos: político, social, religioso y sexual.

La explicación de la diferente forma de plantear el origen del ser humano radica en la procedencia de ambos textos bíblicos (Pagels, 1988). Así, mientras el primero fue compuesto por miembros de la casta sacerdotal durante su cautividad en Babilonia, el relato del segundo capítulo deriva del *Documento jahvista*, escrito ocho o nueve siglos antes de nuestra era. El Dios sacerdotal es un ser abstracto, no humano y creador de todo lo existente mediante la palabra, no así el Dios jahvista al que se le atribuye una acción próxima a la humana (modela con barro, planta un jardín, etc.). En esta última versión —que cronológicamente es la primera— la creación de la mujer está subordinada a la del hombre, mientras que los animales inferiores tendrán una existencia independiente. Será este segundo relato el preferido por los primeros intérpretes rabínicos, quienes justificarán el control masculino sobre la mujer tanto en el aspecto político, social y religioso, como desde el punto de vista de la sexualidad. Más tarde, el pensamiento medieval se encargará de subrayar este control construyendo una multiplicidad de imágenes que justificarían la aversión del hombre por la mujer. Eva será representada a partir de entonces como causa de la entrada del mal en el mundo tal y como fuera concebida Pandora⁶⁵ en la Antigua Grecia, y su nombre —madre de todos los hombres— será símbolo de tentación, peligro y muerte. En el cuerpo de la mujer se concentrarán todas las iras y miedos de los primeros pensadores cristianos para quienes sólo la virginidad y la maternidad eran capaces de borrar las culpas de la atracción y del eros.

La herencia simbólica de la Biblia ha ido perfilándose de acuerdo a un discurso dicotómico en el que bendición y fecundidad son sinónimos, del mismo modo que lo son maldición y esterilidad. Mientras que en los mitos del Cercano Oriente que cultivaron el culto a las diosas madres la infertilidad no aparece como tema

⁶⁵ Pandora es la figura que inaugura la “raza de las mujeres” según el pensamiento mítico griego. Fue entregada al hombre como un don que escondía un castigo de Zeus, su venganza por la ofensa de Prometeo, el mediador entre dioses y hombres. Antes de la mujer, los hombres vivían una edad de oro en armonía con los demás seres mortales y divinos. La curiosidad de Pandora acabó con ese estado y trajo al mundo todos los males, incluida la necesidad de la mujer para la procreación. Pomeroy (1987:18) compara a Pandora con Eva y la caja que abrió es metáfora del conocimiento carnal de la mujer, fuente para el hombre de todos los males. Sobre el mito de Pandora, Madrid (1991:143-174).

significativo, en la mitología hebrea es un tema recurrente. Evidentemente, los sujetos a los que se dirige el texto son masculinos aunque se refieran a cuerpos de mujer. En relación metonímica de la parte por el todo, las mujeres son los bienes que garantizan la continuidad del pueblo de Dios, o las portadoras de una maldición si es que sobre sus vientres y pechos ha recaído la ira del dios patriarcal. La sospecha de pecado, de transgresión, de venganza, recae sobre la corporeidad femenina y emerge la necesidad de normativizar sus funciones y determinar un imaginario en torno a su pureza. Respecto a esto último, el Libro del Levítico presenta la crudeza de un sistema ritual muy rígido en torno a la purificación del cuerpo de las mujeres ligado a la asociación de la sangre menstrual y la derramada en el parto con la muerte y el pecado. La purificación es posible a través de la ofrenda de sacrificios y siempre con la mediación de un sacerdote, por lo que el poder se concentra en manos de los varones y éstos se van apropiando de la experiencia y la conciencia de las mujeres respecto a sus propios cuerpos.

—165—

En general, según Navarro (1996), las mujeres que aparecen en el Antiguo Testamento son definidas en relación con Dios de acuerdo con un contexto conflictivo de maternidad. Siempre aparecen ligadas a sus maridos y su definición se reduce a su presencia como cuerpos generativos sobre los que actúa la divinidad masculina. Sus personas se mueven en torno a los intereses de la descendencia conforme a una dimensión social jerarquizada impuesta sobre la experiencia femenina. De este modo, el cuerpo de las mujeres se convierte en espacio donde resolver la dicotomía vacío/lleño o estéril/fértil y la visión que las propias mujeres tienen de él es la misma que la de los hombres y la de un dios cuyas palabras están escritas por ellos. Como advierte Navarro (1996), la historia de estas mujeres se relata a través de las escenas típicas de anunciación, esto es, de esquemas compositivos de repetición en los que hay tres elementos fijos: a) la esterilidad de la mujer, b) la promesa divina de un hijo y c) el nacimiento del hijo como cumplimiento de la promesa.

Sara, Agar, Rebeca o Ana son personajes que reflejan un mundo de valores fuertemente patriarcales que identifican mujer con madre, persona con mujer fértil y no-persona con estéril, y una ética vinculada al lugar que cada mujer ocupa a través de sus hijos varones⁶⁶. La institución de la maternidad es un poder que manejan los hombres en nombre de Dios y Dios mismo aparece en relación con las mujeres a través de los problemas con sus cuerpos. Por tanto, la visibilidad bíblica de las mujeres es la visibilidad de sus cuerpos, y estos son visibles por sus vientres. En lo que respecta a la genealogía sólo aparecen cuando excepcionalmente su esterilidad amenaza el futuro del pueblo de Israel. Los hijos aparecen a menudo protegidos por sus madres —no así las hijas—, estableciéndose una relación personalizada en los primeros y una ruptura, un vacío, una discontinuidad respecto a las segundas. Las hijas en la Biblia parece que sólo tengan padre, no hay espacio ni palabras entre madres-hijas por lo que el hombre acaba adueñándose del cuerpo de las mujeres como madres de/para hijos varones. No hay ni una sola anunciación bíblica que se refiera al nacimiento de una hija. El motivo mismo de la maternidad como estatus implica una rivalidad entre las mujeres por lo que la sororidad, el afecto entre hermanas, es imposible según el sistema patriarcal.

Para Navarro (1996), en los Evangelios la figura de Cristo supone una contradicción con las imágenes de la sexualidad, de la maternidad y de las mujeres presentada en el Antiguo Testamento. En los relatos del Nuevo Testamento, la mirada del que se hace llamar hijo de Dios sobre las mujeres desplaza su focalización del vientre al oído. Como señala Pagels (1988:42), por primera vez y para sorpresa de los judíos se antepone el celibato al matrimonio y éste se coloca por encima de la procreación, aspecto que estaba fuera de toda lógica en el sistema familiar hebreo. La

⁶⁶ Las primeras madres de Israel eran “extranjeras”. Provenían de Mesopotamia, donde la mayoría de divinidades eran de sexo femenino y donde se establecía una estrecha relación entre la naturaleza, la fertilidad y la sexualidad. La historia de Sara, Rebeca y Raquel es la historia de una renuncia al principio femenino para someterse a los dictados de un pueblo que adora a un dios asexuado pero claramente masculino. Al encontrarse con Jehová, se volvieron estériles, perdiendo así el único valor accesible a las mujeres bíblicas, la fertilidad. La única vía de recobrar su identidad como mujeres consistirá en pedirle a Javhé que les dé un hijo, cuestión que representa la apropiación de la capacidad reproductora de las mujeres por la cultura patriarcal. Para una revisión de la infertilidad en los libros del Génesis, Levítico, Job y Enoc, ver Goldman-Amirav (1996).

negación del divorcio en aquella época y circunstancias suponía que la unión conyugal no estaba determinada por la capacidad generativa de los cuerpos, lo que contrastaba notablemente con la tradición dominante. En las palabras de Jesús desaparece la categoría pureza e impureza, el código de vergüenza aplicado a las mujeres queda obsoleto e incluso alaba a las mujeres estériles, cosa que era considerada como una blasfemia según la ley judía: “Dichosas la estériles, y los vientres que no engendraron, y los pechos que no amamantaron” (Lucas, 23,29). En sus acciones, Jesús percibe de forma positiva los cuerpos femeninos tocándolos y dejándose tocar por ellos y se sirve en numerosas ocasiones de símbolos ligados tradicionalmente a tareas de mujeres, a las acciones de mujeres, al mundo doméstico habitado por mujeres y a la corporalidad de las mujeres hasta el punto de ser duramente criticado por sus coetáneos judíos.

Sin embargo, como subraya Navarro (1996), a pesar de las posibilidades transformadoras de estos textos, las nuevas imágenes no encontraron en los primeros cristianos la necesaria empatía o sensibilidad como para provocar un cambio duradero en el campo semántico que esas imágenes propiciaban. Muy influidos por el pensamiento dualista y la filosofía griega, los padres de la Iglesia elaboraron una exégesis bíblica en la que el cuerpo era la antítesis del espíritu, la cárcel del alma, por lo que el celibato y la virginidad se consideraron como antónimos de vida carnal, de sexualidad y de pecado. Si en los comienzos de las comunidades cristianas las lecturas del Génesis hablaban de la libertad en muchos de sus aspectos (libre albedrío, libertad sexual, libertad frente al destino y frente al gobierno tiránico, etc.) a partir del siglo IV este mensaje cambió con Agustín de Cartago (Pagels, 1988). Su doctrina de los dos reinos está relacionada con la representación del cuerpo en el espacio social y con su control mediante determinadas disciplinas. El reino espiritual es el de la ciudad de Dios mientras que en el otro imperan las fuerzas del mundo. Amar lo terrenal implicaba rechazar de algún modo la ciudad espiritual y, por tanto, dar la espalda al mismo Dios. De ahí que todo lo relacionado con esta ciudad terrestre (la naturaleza, la carne, la sexualidad, el cuerpo) se mirara con recelo pues supone un conjunto de categorías de un reino que no es el de la divinidad. El

pensamiento cristiano dominante a partir del siglo IV —el propio de una Iglesia no sólo ya libre de persecuciones sino jerarquizada y consolidada como poder político desde la conversión del emperador Constantino— concentró en la corporeidad la manifestación de la debilidad humana y vertió toda su ira en el cuerpo de las mujeres.

Para Gómez Acebo (1996) la mayoría de las exégesis bíblicas han sido resultado de tres *pecados* básicos del cristianismo: el dualismo que opone alma/cuerpo, espíritu/naturaleza, hombre/mujer; la jerarquización que impone el dominio de los varones sobre las mujeres y que identifica a estas últimas con Eva, causante de la maldición de la tierra; y el patriarcalismo, que priva a la mujer de su consideración como imagen de Dios y la convierte en “lo otro”, lo inferior según un discurso religioso incapaz de asumir la alteridad. El discurso religioso y teológico de Occidente ha ido configurando en estos veinte siglos de historia un universo simbólico cargado de imágenes androcéntricas con las que hombres y mujeres han establecido una relación no exenta de problemas. Las interpretaciones dominantes de los textos bíblicos, masculinas y jerárquicas, han silenciado todo tipo de voces discrepantes entre las que podemos encontrar las que aluden a tradiciones orales, experiencias rituales y lenguajes impregnados de imágenes y estructuras simbólicas propias de una expresión no androcéntrica de la espiritualidad⁶⁷.

Una de las figuras más contradictorias es la de María, madre de Jesús de Nazaret. Se trata de un personaje que apenas aparece en los Evangelios⁶⁸ y que, no obstante, es uno de los referentes esenciales en el culto católico. Para Tarnas (1991) María se diferencia de las diosas paganas por ser la madre humana original del hijo

⁶⁷ Acerca de los factores históricos y culturales que influyen en el desarrollo del cristianismo antiguo y el papel de las mujeres, ver Schüssler (1992). Para una recopilación de textos sobre exégesis bíblica feminista e historia y tradición de y sobre las mujeres cristianas, ver Loades (1990). Sobre la teología feminista cristiana, ver Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup (1994).

⁶⁸ Sobre las ambigüedades de las escasas referencias bíblicas sobre María, ver Radford (1977) y Tarnas (1991:175 y ss.). Para Kristeva (1983:212) el culto se impone sobre las referencias bíblicas que no dicen nada de la propia historia de María y que no la mencionan más que muy rara vez al lado de su hijo y siempre para “dar a entender que la relación filial no depende de la carne sino del nombre; para desmentir cualquier eventual matrilinealismo y para que sólo exista el vínculo simbólico”.

de Dios, la figura histórica central en el acto de la encarnación, más que una diosa de la naturaleza que gobierna los ciclos vitales. Con la devoción de los fieles y el beneplácito de los teólogos, pronto la Iglesia primitiva la veneró como madre virginal de Dios y como mediadora entre la humanidad y Cristo. En ella tuvo lugar por primera vez la mezcla de lo humano y lo divino y fue considerada como la segunda Eva, que con su obediente concepción virginal redimía la transgresión de la Eva primigenia. El elemento nutricional introducido por María sirvió para suavizar al Dios judío, de transcendencia marcadamente masculina. La masiva veneración popular de la madre de Jesús llevó a identificarla teológicamente con la Iglesia misma, reconociéndola como la primera creyente cristiana y el primer ser humano en recibir a Cristo en su seno. Para Tarnas (1991) la veneración a María y la transferencia de su maternidad a la Iglesia es el elemento unificador más importante en la psique colectiva cristiana. No obstante, esta asimilación no cambió el autoritarismo patriarcal dominante en los primeros discursos teológicos de los padres de la Iglesia sino que lo reforzó. A pesar de la exaltación de “lo femenino” que sugieren los apelativos de la “Madre Iglesia” o la figura de María, el desprecio sistemático de las mujeres, de su espiritualidad y de su capacidad para la autoridad religiosa, alejan de la experiencia femenina las ideas construidas por los varones en una polaridad Eva-María de difícil respuesta. —169—

Por otra parte, si la recuperación de cuestiones relacionadas con elementos espirituales propios de cultos no androcéntricos fue posible a través de la figura de María, la misma construcción discursiva de su imagen como la madre de Dios siempre virgen acabó no sólo deshumanizándola sino subrayando su subordinación a la divinidad masculina⁶⁹. Se trata de un ideal cuya maternidad milagrosa no puede

⁶⁹ El reconocimiento oficial de los atributos de María siempre ha ido muy por detrás del reconocimiento popular a través del culto. El II Concilio de Constantinopla en el año 381, proclamó la perpetua virginidad de María y garantizó así el control sobre el cuerpo venerado de la madre de Cristo ordenando los posibles excesos paganos del culto mariano. En 1854, la “inmaculada concepción” se convirtió en dogma de fe, después de muchos siglos en los que el pueblo celebraba el parto milagroso de Ana, la madre de María. En 1950, la “ascensión” de María a los cielos sin muerte y en cuerpo y alma se convirtió en dogma también con quince siglos de retraso respecto a las referencias más antiguas sobre la creencia popular. Finalmente, en 1954, la Iglesia católica nombró oficialmente a

ser realmente emulada, por lo que la distancia de María respecto a las creyentes es insalvable a la vez que el espacio de identificación entre las mujeres y Eva es cada vez más evidente. Elegir el modelo de la virginidad de María, renunciando a la sexualidad, es para las mujeres una opción que les priva de su feminidad según los primeros padres de la Iglesia y las convierte en una suerte de “hombres honorarios”. Emular a Eva implica estar sometidas al marido y a la función reproductora y renunciar a la libertad de tomar sus propias decisiones sobre el propio deseo sexual o la vida corporal. Su destino, más allá de su deseo, es la maternidad.

Para Radford (1977) la atribución de cualidades maternas sublimadas y asociadas a lo estrictamente positivo en la figura de María obedece a una necesidad de subrayar un modelo de comportamiento y unas relaciones convencionales que alejan las peligrosas pretensiones de independencia e igualdad que parecen aflorar en otros personajes femeninos del Nuevo Testamento como el de María Magdalena. Esto explica cómo a pesar de que en los textos del Nuevo Testamento existan indicios de la hostilidad de la madre de Jesús sobre la misión de su hijo, o que se evidencie su ausencia entre sus discípulos, la tradición posterior la convierta en el referente femenino más importante, mientras que el de María Magdalena (mujer no-convencional, independiente, discípula fiel de Jesús, presente en la cruz y protagonista importante en la experiencia de la resurrección) sea prácticamente ignorada por las autoridades de la Iglesia. Durante siglos María Magdalena será el prototipo de la prostituta arrepentida —aunque Según Radford (1977) no consta explícitamente en los Evangelios que lo fuera— y los clérigos medievales la invisten del sentimiento nuevo de la conciencia que les adviene como sentimiento de culpabilidad. Según Dalarun (1991:39), Magdalena se convierte así en una puerta entreabierta a la redención de las mujeres pero al precio de “la confesión, del arrepentimiento y de la penitencia, por ser pecadoras y por ser mujeres”.

María “reina del cielo”, mucho tiempo después de que se hubiera convertido en uno de los títulos más utilizados. Sobre los atributos de María relacionados con los antiguos mitos, ver Husain (1997).

En cualquier caso, a pesar de la estructura patriarcal, la progresión de las construcciones sobre la mujer y la maternidad en el cristianismo no es estrictamente lineal si tenemos en cuenta los estudios sobre los contextos distintos de interpretación teológica y religiosa que dejan ver, entre las grietas del sistema, constantes contradicciones entre la maternidad construida por un discurso ajeno y la experiencia transmitida por las mujeres y sus cuerpos. En general, el conflicto más obvio es el generado entre las enseñanzas cristianas sobre la dignidad de cada ser humano y las ideas misóginas y opresivas que surgen del condicionamiento cultural, lo que lleva a considerar el cristianismo —según Daly (1968)— como una confluencia de discursos socialmente determinados y contruidos sobre la base de una historia llena de contradicciones.

EL LOGOS CLÁSICO

Una constante reflejada en los textos de la Grecia Clásica es el interés de —171— apropiación de la actividad procreadora de la mujer por parte del hombre. Según Sissa (1990), Platón es el autor griego clásico que más explota la analogía entre concepción intelectual, enunciación y parto a partir de un desplazamiento de la idea de amor físico a la imagen sublimada del amor como “deseo de saber”. En realidad, se trata de un concepto del amor formulado por una sacerdotisa griega, Diotima⁷⁰, para quien el alma destinada a la filosofía está preñada desde la infancia. El sujeto orientado por ese amor aspira a una inmortalidad de carácter intelectual y por ello busca la fecundidad no de su sexo sino de su alma, de su *psyché*. El alma se encuentra preñada de lo no dicho. Parir es por eso hablar, descubrir lo que como sujeto se piensa, acción no exenta de sufrimiento puesto que el camino de la palabra está lleno de obstáculos. Sin embargo, feminizar el sujeto del saber no implica reconstruir el imaginario sobre las mujeres o sobre la maternidad desde unos

⁷⁰ Según Vegetti (1990), al contrario que Platón, el amor definido por Diotima pretende romper la contraposición materia-forma sobre la que se levanta la subordinación femenina y la jerarquización del mundo. Diotima es reivindicada por el feminismo de la diferencia a finales del siglo XX. Sus palabras sobre la maternidad como acto de creación que no se reduce a la gestación, al parto y al cuidado de los hijos, sino que se sitúa también en el plano intelectual, son reconocidas en la necesidad de establecer el “orden simbólico de la madre” (Muraro, 1992).

parámetros no androcéntricos. El sujeto cognoscente sigue siendo el varón y lo que se produce no es una confusión —o superación— de los términos masculino y femenino como contrarios sino más bien un desplazamiento desde lo femenino a lo masculino en términos de apropiación simbólica. Las tareas femeninas ligadas a lo biológico son menospreciadas, del mismo modo que se desprecia cualquier labor ejercida por una mujer en lo que concierne a la ciudad. Esto, según Sissa (1990), no contradice el supuesto discurso de la igualdad presente en obras de Platón como *La República* o *Las Leyes*, sino que forma parte de una misma lógica de discriminación. En estos textos se distingue radicalmente la ciudad de lo real biológico: si en el ámbito de la reproducción es donde el hombre y la mujer se pueden oponer dado que el hombre engendra y la mujer da a luz, en lo que concierne a la ciudad no hay distinción sustantiva. Ahora bien, la imagen de la mujer se ve constantemente disminuida, ya que si es el sujeto quien da valor al saber que practica, el ejercicio del saber político, en su plenitud intelectual y social, está en manos masculinas.

—172—

La homogeneidad de hombres y mujeres atañe en el discurso platónico a una utilidad social que hay que poner en práctica contra la naturaleza de las mujeres. No hay pues variación sustancial en lo que respecta al imaginario sobre la mujer desde el pensamiento mítico de Hesíodo ya que si éste atribuía el origen de la mujer a una venganza de Zeus, Platón lo define en el *Timeo* como producto de una mutación degenerativa del ser humano. Para el poeta, hubo una edad de oro, un tiempo en el que dioses y hombres convivían en paz formando una sociedad homogénea en donde reinaba la felicidad. El engaño de Prometeo a Zeus provocó la ira del rey de los dioses y envió como castigo a Pandora, la introductora de todos los males del mundo y la iniciadora de la raza de las mujeres, que no es exactamente la de los varones, sin ser del todo diferente. Para Platón, existió un primer momento en el que la perfección del género humano se relacionó con la ausencia de diferencia sexual o, lo que es lo mismo, con la existencia de un único sexo, el masculino. Luego, por un desgarró de la perfección originaria, las almas de los varones cobardes se encarnarán después de la muerte en un cuerpo distinto, más débil e imperfecto: un cuerpo de mujer.

Platón expone en el *Timeo* una teoría sobre el útero que lo define como un animal dentro de otro animal y despoja a la mujer de todo principio de actuación sobre su propia maternidad. Pero será Aristóteles quien dará un paso significativo hacia la determinación de un imaginario femenino basado en la falta y en la inferioridad. A diferencia de Platón, Aristóteles rechaza la idea de la monosexualidad y plantea la inclusión lógica de la diferencia sexual en la noción de *genos* (grupo que se reproduce). Así, todo *genos* debe suponer la existencia de dos sexos como condición necesaria para la reproducción. Pero, por otra parte, no puede contener más que una *forma* —entendida como esencia e identidad— transmitida de un individuo a otro a través del tiempo. Este es, según Sissa (1990), un paso más hacia el deseo androcéntrico de concebir al varón como medida del género humano puesto que la forma, la esencia que se transmite en la generación, es la del padre. El dimorfismo sexual es una cuestión de más o menos perfección respecto al *eidos*, donde el *menos* es determinante en las mujeres. Las carencias del cuerpo de las mujeres llevarán al filósofo a considerarlo como muestra de una naturaleza inferior y a identificar a las mujeres mismas con la falta en la que se definen. Según esta lógica, la mujer es más débil, blanda, porosa y fría que el hombre, por lo que es impotente para operar la elaboración de un espermatozoide que garantice la generación. Así, se deduce que sólo hay un generador, el padre, mientras que la maternidad queda reducida al soporte alimenticio y físico de un acto masculino. —173—

Por un lado, alma, forma y movimiento; por otro, cuerpo, materia y pasividad. Lo femenino ocupa en la procreación el lugar de lo negativo, de la alteración y de la carencia, mientras que lo masculino, activo y demiúrgico, garantiza la encarnación y transmisión de la especie. El ideal del acto reproductivo supone el nacimiento de un niño, imagen del padre, mientras que el nacimiento de una niña siempre implica un defecto del espermatozoide masculino o del alimento de la madre. Para Aristóteles la mujer es un “varón frustrado, un varón deforme, incapaz de fabricar semen”. Sólo por medio del espermatozoide se introduce la fuerza creativa y el alma, por lo que “es el hombre quien engendra al hombre”. La inferioridad de las hembras es punto de partida de los tratados aristotélicos centrados en la biología pero, como señala Madrid (1999), es

también un eje básico para el desarrollo de su pensamiento político. Con Aristóteles la separación de papeles sociales del hombre y la mujer se teoriza y justifica como un hecho de la naturaleza y, como consecuencia, la oposición masculino/femenino —pero también la de público/privado— deja de ser una polaridad para convertirse en una oposición radical, sin ambivalencias ni mezclas. Según Moreno (1988) esta red jerarquizada de relaciones manifiesta la legitimación de un orden androcéntrico donde el que manda por naturaleza se define por no ser hembra, esclavo o bárbaro; es, pues, un varón griego. La implantación del arquetipo viril como sujeto de la historia y la cultura en este sistema de clasificación social se refleja en la necesidad aristotélica de reglamentar las relaciones de mujeres y hombres y controlar la gestación de los futuros varones griegos en el seno materno.

-174— A pesar de la existencia de otros discursos médicos que cuestionaban la pasividad de las mujeres en la procreación⁷¹, prosperaron las teorías de Aristóteles, Galeno y otros sabios del mundo clásico sobre la pasividad de la materia (mujer) y su subordinación al espíritu (hombre). Para Rousselle (1983), este predominio es prueba de la paradójica relación del saber masculino con respecto a la anatomía de la mujer. El acceso al conocimiento del cuerpo femenino era muy problemático para los antiguos que, al no practicar disecciones, extrapolaban los resultados a partir de observaciones a hembras de animales. Por otra parte, las enseñanzas de la cirugía de gladiadores y soldados sobre el cuerpo del hombre no les había podido ser mostrado por ningún parto difícil ni por ningún aborto. Son las comadronas las que atienden a las mujeres, las que conocen todas sus enfermedades y las que han informado a los médicos antiguos, cuyos escritos conservamos, como es el caso de los libros del *Corpus Hipocrático* destinados a las enfermedades femeninas. Se trata por tanto de un saber femenino fruto de la autoobservación de las mujeres y convertido en ciencia masculina a través del legado de médicos-hombres para los que el cuerpo de la mujer seguía siendo un misterio.

⁷¹ Según los médicos de la escuela de Cnido, la concepción tiene lugar por un fenómeno mecánico de mezcla de fluidos masculinos y femeninos (Sissa, 1990:101). Según Rousselle (1983:45), el *Corpus Hipocrático* describía un esperma masculino y un esperma femenino y evocaba el deseo y el

Según Pomeroy (1987) los estoicos se unieron a los discípulos de Aristóteles para recomendar a las mujeres que conservaran sus roles familiares como madres y como esposas distanciándose del cinismo y del epicureísmo más próximos a ideales emancipadores sobre la mujer⁷². El estoicismo fue adoptado por los romanos y el matrimonio y la crianza de los hijos se elevaron en Roma al nivel de un deber moral, religioso y patriótico. Los neopitagóricos se unieron a los estoicos en la tarea de recuperar la estabilidad familiar y social perdidas. Para ello vincularon el matrimonio con los valores y deberes cívicos de los varones y construyeron un corpus escrito de recomendaciones a las mujeres sobre su apropiado comportamiento como esposas y madres.

LA EDAD MEDIA

Durante la Edad Media y el Renacimiento el miedo a la mujer sumó, —175— racionalizó e incrementó los agravios misóginos de las tradiciones heredadas. La mujer, en boca de clérigos célibes, se convirtió en cómplice privilegiada de Satán y su cuerpo fue demonizado hasta ser despojado prácticamente de cualquier atribución positiva. La teología, la ciencia médica y los legistas contribuyeron a tejer un discurso pluriforme, pero en esencia homogéneo, que reafirmaba la inferioridad fisiológica de la mujer, subrayaba su inexistencia como sujeto de derechos propios y cimentaba en el imaginario europeo el miedo a su cuerpo. Las lecturas sucesivas del legado de Pablo de Tarso, origen de las ambigüedades del cristianismo respecto a la cuestión femenina, participaron claramente del androcentrismo de la época y los preceptos antifemeninos presentes en los escritos paulinos influyeron notablemente en la obra de autores como Agustín de Cartago y de Tomás de Aquino. Este último

placer femeninos como necesarios para la concepción. Aristóteles niega la existencia del esperma femenino y afirma que no era necesario el gozo de la mujer para la procreación.

⁷² Según Pomeroy (1987), el epicureísmo y el cinismo estaban orientados a la consecución de la felicidad individual por encima del bienestar de la familia y del Estado. Ni Epicuro ni Diógenes, uno de los primeros cínicos, propugnaban el matrimonio convencional y, en cualquier caso, sólo era aceptable la unión cuando ésta fuera deseada por la mujer. Sin embargo, el impacto de estas ideas en las actitudes oficiales respecto a la mujer fue muy débil.

desarrolló una idea de amor conyugal y maternal que tendrá una importante repercusión.

Según Vecchio (1991), para Tomás de Aquino —influido por Aristóteles— la amistad conyugal se funda en la justicia y si el marido es más amado ello se debe a que está dotado de una mayor racionalidad y, por tanto, puede ser más virtuoso. La mujer, naturalmente inferior, recibe una cantidad de amistad menor pero adecuada a su naturaleza. Además, el amor del hombre es considerado mucho más noble que el de la mujer, puesto que parte de lo perfecto, lo superior, a lo imperfecto e inferior. Por tanto, las mujeres no sólo se encuentran privadas de la capacidad de manejar racionalmente su propia afectividad, sino que se mueven en una encrucijada en la que obligación de amar al marido se revela a la vez como tarea inagotable y señal de inferioridad. Por otra parte, Tomás de Aquino afirma que la madre ama más a los hijos que el padre y siente mayor placer en amar que en ser amada lo que no supone una reciprocidad por parte de los hijos. De hecho, a pesar de que la madre ame más que el padre, Tomás subraya que desde un punto de vista ético, los hijos aman más al padre, de quien más han recibido en la generación. Además, el amor maternal es más imperfecto que el paternal puesto que sólo puede ser pasional y natural, no virtuoso como lo es en el caso del padre.

Estas ideas contribuyeron a sentar las bases del discurso que desea a la mujer como pasión y al hombre como razón, según una lógica creada por uno de los dos sexos —el masculino— a partir de la presupuesta centralidad de sí mismo (Cavarero, 1995). Según esta perspectiva, la mujer es pasión por su propia naturaleza, lo que la convierte en un ser peligroso y autónomamente incapaz de enmendarse desde el interior, por lo que necesita que se la discipline desde el exterior por quien es modelo de la razón, esto es, por el hombre. A partir de la posibilidad de disciplinar la naturaleza femenina por parte del varón se proponen dos identidades femeninas: la que define a la mujer indomesticada como pasión, y la que la reordena en el modelo del comportamiento doméstico: la amante y la madre. Ambas imágenes, como

advierde Cavarero (1995), funcionan según exigencias masculinas puesto que es el hombre su autor y gozador.

El desarrollo de las órdenes mendicantes y el uso creciente del sermón como medio de difundir la doctrina de la Iglesia contribuyó eficazmente a distribuir las ideas alimentadas desde la teología. Sin embargo, la contradicción estará presente desde el mismo momento de la elaboración de su naturaleza “demoníaca”. Al estar más próximas a la naturaleza y por tanto a los sentidos y a las pasiones, las mujeres serían más proclives a ceder a la tentación de Satán y se convertirían en sus principales agentes. La habilidad de las mujeres para engañar a los hombres, su inteligencia y astucia para urdir las trampas más insospechadas son reconocidas, pero interpretadas como fruto del trato femenino con el demonio, representado como un varón⁷³.

Junto a esta paradoja que no hace sino reinterpretar un viejo orden patriarcal ya —177— presente en distintas mitologías, durante la Edad Media se produce otra contradicción nada extraña en lo que respecta a la representación de la mujer y la madre. Durante esta época la exaltación de la Virgen María es muy importante y consagra inmortales obras de arte. Al mismo tiempo, la literatura de los trovadores descubre el amor cortés gracias al cual la mujer es elevada a un pedestal. Estos hechos se interpretan desde la consideración de la existencia de una brecha entre la mujer idealizada y la mujer real que perjudicaba, aún más si cabe, a esta última. No obstante, en lo que se refiere al ámbito de la representación de la maternidad y por encima de las consecuencias históricas para las mujeres, las manifestaciones del culto a la Virgen y el erotismo del amor cortés rezuman viejos símbolos de fertilidad, magia y poesía, tan perseguidos en el medievo.

⁷³ Los primeros padres de la Iglesia entendieron que una mujer que transciende las limitaciones de su sexo puede lograr acercarse al modelo masculino y por tanto ya no será mujer, sino hombre: “Mientras la mujer se ocupe del parto y los hijos, será tan diferente del hombre como el cuerpo del alma. Pero cuando desee servir a Cristo más que al mundo, dejará de ser mujer y se le llamará hombre (vir)” (Jerónimo, en Daly, 1968:69). Esta idea pervive a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento y afecta a las mujeres que, dedicadas a la vida monástica, desarrollan su pensamiento, escriben y crean cultura.

La virginidad de María sugiere la eliminación de los atributos más negativos de las mujeres, condenadas por sus cuerpos a ser vehículo del pecado. De este modo, la condición para que continúe de algún modo en la nueva teología cristiana el culto a lo que representaron las divinidades femeninas arcaicas, parece ser la eliminación de la sexualidad, elemento característico de las antiguas tradiciones mediterráneas y célticas. Sin embargo, la virginidad de María también remite a la magia, al misterio de vida y a la maternidad milagrosa, huellas imperecederas de una simbología ancestral. Durante todo el medievo, la maternidad virginal de María ya no se discute (Dalarun, 1991); sin embargo, su formulación específica todavía ocupa buena parte de las discusiones teológicas de la época. La mayoría de ellas se refieren también a la polémica sobre la virginidad durante y después del parto, con lo que paulatinamente se cierra cada vez más la concepción de la virginidad mariana y se aleja a María de la experiencia de las mujeres de este mundo. No obstante, la devoción popular a María ha sido una constante a lo largo de la historia del catolicismo y la riqueza de su imaginería es una de las pruebas más evidentes de la importancia de la maternidad en la representación del universo femenino⁷⁴.

El siglo XII fue el siglo del surgimiento mariano aunque, como plantea Dalarun (1991:39) se trata más bien de un tiempo en el que el culto se desarrolla con una mayor visibilidad, puesto que ya se había alimentado desde el siglo X. En el siglo XIII la mística medieval, sobre todo los mendicantes y franciscanos, asume la devoción mariana más que nunca: piedad filial, piedad del hijo. María-Madre es uno de los modelos de la iconografía femenina. La simbología de la Natividad y de la familia representan un clima cálido y amable donde se manifiesta el afecto, aspecto

⁷⁴ Sobre la relación del culto a María con diferentes manifestaciones de las diosas madre de la Antigüedad, ver Husain (1997:122 y *ss.*). Especialmente significativa es la relación de los rituales marianos para superar la infertilidad femenina con prácticas que no pertenecen al ámbito del catolicismo (Opitz, 1991:346). Durante la Edad Media las mujeres echaron mano de remedios no sancionados por la Iglesia y que aluden a antiguas leyendas paganas: hadas y otros seres mágicos, elementos telúricos, piedras, agua, brebajes elaborados con hierbas especiales... Todo ello reinterpretado desde la religión oficial que les fue transmitida desde su infancia con el símbolo de María como trasfondo obligado. Para una descripción de los rituales antiguos de fertilidad y su relación con el culto mariano, ver Saintyves (1908).

que contrasta con las imágenes distorsionadas y demoníacas con las que se venía representando a la mujer, relacionada con la sexualidad y el pecado. Según Dalarun (1991), al mismo tiempo que María escapa de la condición humana, las representaciones artísticas que alimentan su culto la aproximan cada vez más a la humanidad. La pintura y la escultura de los siglos XIV y XV elabora una iconografía de la maternidad de María relacionada con el ideal de amor-pasión a través de las escenas en las que aparece como una mujer que alimenta o acaricia a su hijo y, más todavía, en aquellas en que da cuenta de la intensidad de su duelo.

A principios de siglo XIV los artistas representan frecuentemente la maternidad dolorosa de María que sostiene en sus rodillas el cadáver de su hijo al pie de la cruz. Entre las mujeres se había extendido la veneración de la Piedad: la *Mater Dolorosa* que tiene en su regazo el cuerpo de Cristo muerto, aún no resucitado, que “muestra con ternura como un recién nacido, signo del renacimiento de la humanidad entera” (Schultz, 1991:198). La maternidad aparece esencialmente vinculada al dolor, y los sufrimientos de las mujeres en el parto corresponden a su participación en la expiación del pecado original (Tubert, 1991). Si en la antigua Grecia o en el Imperio romano el dolor y la muerte femeninos necesarios para la estabilidad social se vinculaban a la maternidad —frente a los masculinos, asociados a la guerra— en la Edad Media y en el Renacimiento, la estabilidad pretendida será la espiritual y el orden condicionará los subórdenes políticos, económicos, jurídicos y culturales. —179—

Mientras que hombres y mujeres comparten el desprecio al cuerpo al que infringen todo tipo de torturas, las mujeres están llamadas a sufrir el castigo del dolor en el parto tal y como se sentenció en el Génesis. La carne culpable, la carne pecadora que Eva inaugura y Magdalena confirma, manifiesta en el parto su continuidad. Para las mujeres hay dos tipos de sufrimiento: uno que les es propio por su función maternal y otro al que acceden las místicas y que significa rescatar el cuerpo mediante el cuerpo al sufrir igual que Cristo en innumerables autocastigos corporales. Pero si esto último —como veremos más adelante— significaba la posibilidad excepcional de acceder a una espiritualidad distinta a la que se suponía

adecuada a la condición femenina, el dolor maternal, mucho más generalizado, supone sencillamente la consolidación de la culpabilidad original de las mujeres. Como señala Frugoni (1991), en el mensaje que la Iglesia transmite a los fieles y que alimenta su imaginario, la mujer no es como el varón sujeto pecador, sino un “modo de pecar” ofrecido al hombre. Su fatal debilidad la vuelve particularmente vulnerable y culpable por lo que se la identificará con el dolor, el castigo y la muerte.

A partir del siglo XIV, María aparece ofreciendo un pecho desnudo a su hijo⁷⁵. Para Yalom (1997), independientemente de los motivos de la aparición de esta iconografía —la escasez de alimentos que golpeaba a las ciudades tras la peste, el incremento del hábito de las nodrizas, la introducción de la indumentaria que marcaba las formas, el nuevo interés por la experiencia mundana o el gran naturalismo que dominó los comienzos del arte del Renacimiento—, existe una relación evidente entre la Madona lactante y las antiguas diosas. La diferencia vendrá determinada, según Yalom (1997), por la relación que la Virgen María establece con su hijo. Su pecho tiene valor sólo porque amamanta al Cristo futuro, por lo que su importancia depende siempre de un varón más poderoso que ella misma. Sin embargo, es posible contemplar en las imágenes de María el desarrollo de un imaginario gestado y controlado por los hombres pero cuyo alcance simbólico se complica en la interacción con los sujetos históricos y trasciende en ocasiones a la propia intencionalidad androcéntrica. No podemos olvidar que en el discurso teológico que impregna la escritura pastoral y que, por consiguiente, configura el modelo a seguir por las mujeres de aquella época, la maternidad sagrada de María es un argumento más para ensalzar la finalidad reproductora del matrimonio y la sumisión de la mujer al orden patriarcal dominante. Así, para Sau (1995:58), la maternidad de la virgen no es sino la sublimación en el cristianismo de la privación de sentido de la maternidad real más allá de los límites del patriarcado, un sentido que se reduce a la condición de “madre-en-función-del-padre”, esto es, de “sierva”. No obstante, la deconstrucción de este orden en las manifestaciones discursivas

⁷⁵ Según Yalom (1997) la simbología del pecho desnudo está relacionada tanto con aspectos de nutrición física e intelectual como con valores como la compasión, la generosidad o la libertad.

dominantes y la recuperación de los discursos silenciados como el de las místicas medievales ponen en evidencia no sólo las contradicciones implícitas en la ideología dominante sino también las posibilidades de observar una lógica distinta en lo tan celosamente reprimido.

Tal y como sucede con el culto a María, podemos dar la vuelta a la evidencia y reconocer que en la representación del amor cortés sobrevive —si bien con lógicas limitaciones— el elogio del placer y el erotismo ligado a la imagen de la sexualidad y a la mujer. Ahora bien, si la manifestación de la Virgen aludía a la maternidad, no ocurre lo mismo con la literatura que elogia el amor cortés. Interesa subrayar en este sentido el desprecio de Petrarca por la unión conyugal y la oposición que establece entre matrimonio y talento. La maternidad, despojada de su acción creadora desde la antigua Grecia —recordemos que es el hombre quien engendra—, representa la oposición de la virtud intelectual. La verdadera descendencia deseable para un hombre “virtuoso” es la que se manifiesta como fruto de sus obras —paternidad sin madre— a las que él da nombre y que garantiza su continuidad. Amor cortés, amor platónico y maternidad serán, de hecho, términos opuestos y en esta oposición estará la raíz de la escisión entre mujer y madre: mujer cortesana, objeto idealizado de deseo, frente a mujer-madre, objeto de descalificaciones. —181—

Como pone de manifiesto Delumeau (1978), son numerosos los textos medievales en los que abundan las imágenes del cuerpo de la mujer relacionadas con lo más abyecto. El flujo menstrual, los olores, las secreciones, las expulsiones del parto, serán pruebas de la impureza femenina y signos de que el cuerpo de la mujer está más próximo a la decrepitud y a la muerte. Ante semejante imaginario, no es de extrañar que la maternidad se impregne de connotaciones negativas constatadas sobradamente por la máxima de San Agustín: *Inter urinam et faeces nascimur* (nacemos en medio de la orina y de las heces). Junto a la concepción escatológica de la sexualidad y el parto, los defensores del miedo a lo femenino elaboran un discurso muy poco favorable a la acción de las madres como protectoras de sus hijos. Permanentemente bajo sospecha de brujería, las mujeres se enfrentan a una constante

acusación de asesinas. Si primero el varón corre el riesgo de morir devorado en el acto sexual, y debe estar precavido continuamente contra posibles envenenamientos, ahora deberá permanecer alerta ante un posible asesinato de su descendencia por parte de su esposa. De este modo, a la mujer se la considera un ser cuyos instintos criminales la conducen en muchas ocasiones hacia los abortos provocados y los infanticidios.

-182— La feroz misoginia retoma la condena de la mujer que disponga de la vida de sus hijos tal y como simbolizaba el mito de Medea. Este mito da lugar a numerosas estampas y grabados realizados en los siglos XVI y XVII. Junto a otras como la bruja Circe, la rebelde Diana y Margot, la arpía, Medea es representada como símbolo del furor femenino, frecuentemente de origen erótico. En realidad, la denuncia constante de abortos e infanticidios por parte de monjes y sacerdotes transluce una preocupación muy común en la Edad Media por el advenimiento de una “subcultura femenina” relacionada con la práctica del parto. Hasta el siglo XVI, cuando una mujer da a luz no se registra la presencia de ningún hombre y la parturienta es ayudada por la comadrona y otras vecinas del pueblo. De hecho, según Frugoni (1991), en todas las escenas medievales de la Natividad de María siempre encontramos en el lugar del parto a mujeres y sólo a mujeres⁷⁶. Muy pronto estas comunidades femeninas serán del desagrado de la Iglesia y las comadronas, acusadas de brujería y de prácticas abortivas, serán un blanco privilegiado del Tribunal de la Inquisición⁷⁷.

A pesar de la existencia de una ideología dominante marcadamente misógina y destructora de signos ajenos a los definidos por el orden masculino, no podemos

⁷⁶ A partir del siglo XVI, se produce una reacción de las autoridades eclesiales que se pronuncian sobre este tipo de escenas y en las sucesivas imágenes sobre el nacimiento de Jesús o de la Virgen los ángeles sustituirán a las mujeres en la atención de la parturienta (Schultz, 1991).

⁷⁷ Como señala Héritier-Augé (1989) las comadronas sufrían la suerte de las mujeres ancianas: eran sistemáticamente sospechosas de brujería. Cuando la mujer es estéril o se encuentra en la menopausia ya no es considerada en propiedad como una mujer y pasa a representar el invierno, el hambre y, por supuesto, la alianza con el demonio. Las comadronas formaban parte del imaginario relacionado con la capacidad reproductora de las mujeres y, por tanto, debían estar sometidas al control de la autoridad masculina.

obviar la existencia de huellas femeninas en las imágenes de la Edad Media y el Renacimiento. Son numerosos los relatos que recogen las experiencias espirituales de las místicas, relatos que dan cuenta del carácter somático de la espiritualidad de estas mujeres y que revelan imágenes extrañas en una estricta lógica patriarcal. Junto a levitaciones, estigmas, hemorragias nasales y trances de todo tipo fueron apareciendo fenómenos relacionados con la maternidad. La lactancia milagrosa era desde luego un rasgo femenino y su origen se sitúa en los Países Bajos a comienzos de siglo XIII, como también lo era la hinchazón del cuerpo entendida como “embarazo místico”.

La paradójica proximidad de las místicas con lo divino se puede explicar, según Walker (1989), por la complejidad de las concepciones medievales sobre la mujer y sobre el cuerpo. La imagen del cuerpo de Cristo como un cuerpo de mujer en algunos devocionarios de esta época da cuenta de esta representación femenina, como también la dan los numerosos textos en los que se relaciona a Dios con el amor maternal⁷⁸. Así, en el siglo XII Hildegarda de Bingen celebra a Dios-madre —183— reencontrado en Cristo y Catalina de Siena escribe sobre la figura de Cristo nutriendo el alma en su pecho en el siglo XIV, el mismo siglo en el que la mística inglesa Juliana de Norwich se refiere a Jesús como a una madre. De esta forma, mientras algunas místicas describían encuentros eróticos con Cristo, otras narraban encuentros maternos, meciendo a Cristo en sus brazos. Por otra parte, ya en el siglo XVI, la idea de Jesús representado como madre se mantiene en místicas como Santa Teresa y aparece reflejada en las pinturas renacentistas de Jan Gossaert que representan al niño Jesús con los pechos hinchados. Con todo, lo más común era que las religiosas se convirtieran en imagen de la carne de su amado porque su cuerpo podía hacer lo que él hizo: sangrar, nutrir, morir y dar la vida por los demás. Cavarero (1995:311) señala que la idea de una corporeidad ya de por sí asociada con las mujeres adquiere aspectos positivos cuando se la interpreta como posible acceso al Hijo de Dios desde la mediación corporal de María. En este sentido, no es extraño el proceso de

⁷⁸ Sobre los textos de las místicas Catalina de Siena, Margaret de Oingt, Juliana de Norwich y Teresa de Jesús relacionados con imágenes de lactancia, ver Yalom (1997:61 y *ss*). Una recopilación de textos de las místicas Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Amberes y Margarita Porete, en Epiney y Zum (1988).

feminización del propio Cristo donde no falta ni la atribución a su cuerpo del útero y de la leche, ni el nombre de “madre”. Tampoco sorprende desde estos supuestos que en la iconografía sacra el chorro de sangre que sale del costado de Cristo para nutrir a la cristiandad pueda identificarse con la leche que brota del seno materno.

Las místicas se veían cuerpo por encima de espíritu y se creían inferiores al hombre, imagen de la razón y del espíritu. Pero, como advierte Walker (1989), fue quizá por esta reducción por lo que surgió la oportunidad de descubrir su propia corporeidad. Se crea así, según Cavarero (1995), una importante paradoja: una actitud femenina decididamente libre y de carácter afirmativo aparece ligada a un tipo de experiencia ascética que consiste básicamente en una anulación del Yo. Por otra parte, como señala Daly (1968:77), aunque el lado de la balanza en la consideración de las mujeres está extremadamente “desequilibrado”, existieron en la Edad Media unas cuantas personalidades femeninas que manifestaron la contradicción de la desigualdad. Algunas de estas mujeres participaron en movimientos heréticos, otras muchas entraron en órdenes reconocidas, otras eligieron un tipo de vida religiosa alejada de la institución eclesiástica (como las beguinas) y muchas tomaron la palabra para escribir tanto de su relación con la divinidad como de otras cuestiones. Así, por ejemplo, Hildegarda de Bingen expuso sus visiones místicas, pero también dio una interpretación científica del universo y reflexionó con gran libertad sobre los problemas de la sexualidad (Thomasset, 1991). Influida por el pensamiento griego, la mujer simboliza para ella la tierra materna de la que va a germinar todo, pero en su pensamiento, la mujer ya no es considerada un mero recipiente, sino que se le atribuye una fuerza femenina análoga al placer amoroso que da vida y forma al embrión.

De todas formas, como señala Casagrande (1991), en los textos pastorales, de carácter androcéntrico, se definen tres categorías de mujeres que condicionarán la identidad de las mujeres del Medievo: las vírgenes, las viudas y las casadas. Cuando la nueva ideología matrimonial coloca en primer plano la procreación de hijos legítimos (Vecchio, 1991) el pudor, la castidad y la fidelidad femeninas adquieren

una relevancia extrema que afectará al cuerpo de las mujeres. La exigencia de una prueba de paternidad legítima que la naturaleza no puede dar condiciona la vida de unas mujeres encerradas en sus espacios domésticos y obligadas a una custodia de sus cuerpos que duplica el dominio de los hombres —esposos, padres, hermanos, hijos o teólogos y confesores— sobre ellas.

EL RENACIMIENTO

Según Rius (1992), durante los siglos XV al XVIII algunas mujeres provenientes de familias cultas privilegiadas formaron parte del fenómeno de la “mujer erudita” que emerge en la Italia del siglo XV, se difunde por la Europa occidental en el XVI y comienza a decaer en el siglo XVIII. Influidas por el Humanismo, buscaron causas y consecuencias de su subordinación y consiguieron a través de sus escritos perfilar una identidad femenina que contrastaba con la imagen de su género construida simbólicamente⁷⁹. A principios del siglo XV Christine de Pizan escribe *La Ciudad de las damas* (1405), que argumenta sobre la falsedad de los tópicos medievales contra la mujer. Aunque Christine de Pizan no cuestione la división sexual del trabajo y no se plantee una subversión de la identidad femenina prescrita por el orden patriarcal, intenta responder a la pregunta sobre qué es la mujer de una manera insólita en la tradición erudita de los autores. No obstante, maternidad y creación intelectual quedaban siempre en extremos opuestos o al menos disociados, por lo que esta autora como otras quedaban fuera de los cánones dominantes. En realidad, como señala Sonnet (1991), los principales exponentes del humanismo según la historiografía tradicional —Juan Luis Vives, Erasmo de Rotterdam— pusieron límites al acceso del pensamiento elaborado por mujeres y redujeron los contenidos que estas podían aprender y los espacios que podían ocupar de acuerdo con la tradición. Ya en el siglo XVII, las Preciosas influyeron en el ámbito cultural francés y se opusieron a todos los valores vigentes centrando sus críticas en el matrimonio. Dulong (1991:437) señala que con el fin de evitar la maternidad, esa

⁷⁹ Para un conocimiento de las voces femeninas de los siglos del Renacimiento, Rivera (1990), Réginer (1991), Rius (1992), Otero (1992) y Cereceda (1996).

“hidropesía amorosa”, las Preciosas proponen —puesto que la mayoría de hombres se casaban sólo para asegurar su descendencia— que el matrimonio quede roto de oficio tras el nacimiento del primer hijo. Este último quedará a cargo exclusivamente del padre de quien la madre recibirá una prima en especie.

-186— A pesar de estos signos de rebeldía en esta época proliferan, como señala Matthews (1991), los tratados teológicos y los opúsculos morales centrados en una visión natalista que reducen la libertad y la sexualidad femenina a la maternidad. La Iglesia condenó todas aquellas prácticas eróticas al servicio de un placer no orientado a la procreación. La única posición que según esta perspectiva favorecía la plantación de la semilla masculina era la que se asociaba simbólicamente al acto por el cual el labrador araba la tierra, una imagen que inevitablemente alude a la idea griega de que la mujer imita a la naturaleza y el hombre es el verdadero generador. Por otra parte, Hufton (1991:54) plantea que en las descripciones médicas de aquellos siglos el poder de la madre para marcar al hijo presentaba la forma de un maleficio o de una conducta irresponsable por parte de la mujer en la concepción o el embarazo. Se trata de una idea siempre negativa pues alude a un deseo femenino que sólo es fuente de imperfección y deformidad y que nos revela, según Vegetti (1990), la proyección y la ansiedad del imaginario médico sobre el cuerpo y el poder de la mujer-madre. Para Berriot (1991), este temor es extensible a los estudios médicos posteriores acerca de la influencia femenina sobre la formación fetal y se reduce a la creencia generalizada de que la mayoría de enfermedades hereditarias, así como los rasgos de carácter negativos, son transmitidos por la madre.

Desde el siglo XV se suceden escritos que muestran un conocimiento de las partes sexuales femeninas alejado de las tradiciones aristotélicas marcadas por la inferioridad anatómica de las mujeres, lo que supone indirectamente una revisión del imaginario sobre la mujer a través de lo que Amorós (1997:54) llama "un renacimiento ginecológico". Los libros de medicina del siglo XVI aceptan la doctrina del doble esperma de Hipócrates y Galeno confirmada por la nueva técnica de la disección, lo que supone un retroceso de las teorías de Aristóteles sobre la pasividad

de las mujeres en la concepción. Durante todo el siglo XVII se prolonga la querrela entre los partidarios de Galeno y los de Aristóteles en lo que respecta a la existencia de una simiente femenina. En 1672, el holandés Regnier de Graaf da forma a la teoría ovista y describe el proceso por el cual todos los animales, incluido el ser humano, tienen su origen en un huevo, no formado en la matriz por la coacción de uno y otro semen, sino en un huevo que existe antes del coito en los ovarios de la mujer. Por lo tanto, se estima esencial la acción del cuerpo de la mujer en la procreación aunque actúe de forma distinta al del hombre. Sin embargo, como advierte Berriot (1991), a pesar de que la especificidad del papel de las mujeres en la reproducción condujo a una cierta revalorización del sexo femenino, nunca se puso en duda su debilidad ni su necesaria subordinación al hombre.

Es la ideología, según Laqueur (1990), y no la precisión de las observaciones lo que determinan cómo se conciben las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, independientemente de la estructura real de los órganos estudiados o de lo que se va descubriendo poco a poco sobre ellos. Incluso cuando empiezan a despuntar algunas voces que justifican el dimorfismo sexual y que, por tanto, plantean la corporeidad de la mujer como un ente completo y singular, acaban reduciendo la identidad femenina al útero. Es fácil reconocer en esta reducción una larga tradición de textos que con mayor o menor fidelidad interpretan la idea platónica del útero errante y dotan a la matriz de una verdadera potencia interna. Durante siglos, para la mayor parte de los médicos la mujer estará sometida a su sexo y a la matriz como responsable de su vulnerabilidad fisiológica y a la histeria como enfermedad que simboliza la femineidad. Junto al útero, los senos recobrarán su fuerza simbólica no sólo en la representación artística sino también en los tratados médicos sobre la lactancia. Según Yalom (1997:93), en la sociedad renacentista había dos clases de pechos: “los compactos de la aristocracia” para el deleite del hombre y “los repletos de leche de las clases bajas”, propiedad de las mujeres que alimentaban a sus hijos y a los de sus señores. Mientras los cuerpos de las mujeres pertenecientes a la élite se idealizaban en el arte y seguían los rituales marcados por la moda y la estética de las nuevas cortes, los de las menos favorecidas se quemaban

en la hoguera o, en el mejor de los casos eran utilizados como instrumento de trabajo mediante la prostitución o el contrato por lactancia.

Para Matthews (1991), la prohibición de mantener relaciones sexuales durante el periodo de amamantamiento se asienta en un momento en el que el saber de la medicina se alía con el eclesiástico para contener el peligro de una tasa de mortalidad excepcionalmente elevada. Ambas clases de autoridades (médicos y clérigos) estipulan una serie de días en los que debe evitarse la relación sexual y que contribuyen a tabuizar el cuerpo de la mujer y la maternidad en una especie de “Levítico” renacentista. Según Yalom (1997), se plantea una disyuntiva importante para las mujeres de clase alta: amamantar a sus hijos como les ordena la autoridad médica o satisfacer el deseo de sus maridos quienes preferían contratar una nodriza. La respuesta de muchas de ellas en aquel tiempo estará ligada, según Yalom (1997), a la gestión de su sexualidad femenina.

—188—

Hufton (1991) señala que, como mínimo, había tres tipos de mujeres que entregaban sus hijos a nodrizas por motivos distintos: las aristócratas sobre las que pesaban los condicionantes antes descritos; las de clase media urbana que estimaban que la ciudad no era un medio saludable para el niño y lo confiaban a mujeres del campo; y, por último, las trabajadoras en ciertas ocupaciones familiares específicas en que el medio laboral hacía imposible amamantar a un recién nacido. Cuando en el siglo XVIII triunfó la propaganda hostil hacia esta clase de práctica considerada antinatural, se reducirá considerablemente el número de niños criados por nodrizas en los dos primeros grupos mientras que las mujeres trabajadoras en las industrias asegurarán la perpetuación de la costumbre al carecer de alternativa. Es gratuito pues afirmar que la práctica de ceder la lactancia a otra mujer sea signo de una relación indiferente de la madre respecto a sus hijos. Y ello no sólo porque obvian esa compleja red de motivaciones sociales y económicas sino porque se basan estrictamente en el legado de la historiografía tradicional androcéntrica, centrada en la visión masculina de una parte de las mujeres. Es precisamente esa “deficiencia” la que introduce la sospecha sobre la generalización de las prácticas femeninas respecto

a sus cuerpos y respecto a la maternidad, introduciendo la duda sobre la base del silencio al que se vieron sometidas la mayoría de las mujeres. Según Knibiehler (1996) este silencio se manifiesta claramente en los contratos de nutrición comunes en los siglos XIV, XV y XVI. Todos están firmados por dos hombres: el progenitor y el "nutricio". Este último se compromete, a cambio de una retribución, a "amamantar" y cuidar al hijo del primero. Las mujeres implicadas, la madre y la nodriza, no aparecen en el contrato por lo que el uso de sus cuerpos y la imposición de su silencio es otro signo del poder masculino sobre las relaciones de maternidad, un poder que Knibiehler (1996) relaciona, desde una interpretación psicoanalítica, con la envidia del varón respecto al poder creador y nutricio del cuerpo femenino.

Los siglos XVI y XVII son tiempos de controversias religiosas motivadas por la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. Las mujeres, objeto de discusión de teólogos y religiosos, caen presas de una violencia simbólica en la que lo político y lo teológico se mezclan inextricablemente y que influirá decisivamente en la evolución de la enseñanza femenina. Para Desai (1991:279), el discurso protestante convierte a la esposa en un *alter ego* de su marido pero muy pronto le ordena amamantar a sus hijos y vigilar su educación y sus costumbres. Amorós (1997) subraya la ambigua aportación de la Reforma a la situación de las mujeres, puesto que si bien el nuevo discurso religioso reconoce cierta igualdad espiritual entre hombres y mujeres en cuanto al ámbito de conciencia se refiere, en cuanto a las funciones que ambos deben desempeñar la esposa sigue estando en posición de inferioridad. En cualquier caso, un nuevo concepto ético, político y económico de familia surge con la nueva definición de la mujer, con la desaparición de la vida conventual y el celibato y con el desarrollo del Estado moderno. —189—

Por otro lado, el catolicismo reforzó el celibato incondicional de los sacerdotes e intensificó la reglamentación de la vida monacal de la que, como advierte Schultz (1991), salían peor paradas las religiosas. El establecimiento de una relación directa con Dios tal y como propone la Reforma rechaza el ministerio de un mediador consagrado así como toda la simbología de la mediación mantenida durante quince

siglos, incluida la imagen de la Virgen María (Schultz, 1991). Esta última se convirtió en un elemento esencial en la espiritualidad de los sacerdotes de la Contrarreforma pues el papel de María se relacionaba con aquella mediación de los ministros de la Iglesia. La imaginería y la hagiografía se reforzaron en las iglesias católicas que rescataron las vidas de mujeres cristianas vírgenes y de hombres que profesaban la fe en actos y palabras. Respecto a la función de las fieles en la comunidad, la literatura católica les asignó deberes religiosos directamente relacionados con su “condición de mujeres”. Suavidad, compasión y amor maternal, formaron parte de las virtudes innatas de su sexo y a ellas les corresponden las obras de misericordia y de caridad, el cuidado de los enfermos, de los pobres y de los ancianos y la primera educación e instrucción religiosa de sus hijos. Según Sonnet (1991), los moralistas católicos insistían en el papel clave que las niñas podían desempeñar en el proceso de reconquista moral y religiosa de la sociedad en su conjunto, con lo que indirectamente se impulsaba la formación de un número más amplio de mujeres gracias a la multiplicación de congregaciones dedicadas a la enseñanza de las jóvenes.

Independientemente de su adscripción religiosa, la educación poco a poco se centró en la familia como elemento central de las relaciones sociales. Según Vanderputten (2000), en las sociedades preindustriales la familia formaba una entidad económica y social. Las funciones de producción, consumo, reproducción, educación y trabajo se ejercían en el contexto familiar. Las funciones y los poderes de la familia eran múltiples e importantes, especialmente en la configuración de las subjetividades. La pertenencia de los seres humanos a la familia era una cuestión ontológica puesto que la definición de los individuos se vinculaba a los lazos de sangre y al linaje. El “nosotros” primaba sobre el “yo”, por lo que toda persona antes que pertenecerse a sí misma, era pertenencia de su familia.

Hasta el advenimiento de los discursos de la modernidad, esta idea de la familia-institución operó sobre la construcción de un contexto comunitario que mantenía la estructura jerárquica centrada en el poder del padre. Efectivamente, el

origen de la consolidación jurídica de este sistema jerárquico puede situarse en la concepción elaborada por el derecho romano. El padre romano era todopoderoso y debía su omnipotencia al poder social y político otorgado a los *paters* (senadores) y *patrici* (patricios). El poder familiar no es sino una consecuencia de toda esta atribución simbólica de autoridad y ejercicio de poder por parte de aquellos varones que deciden hacer uso de él. Pero si en esta concepción la paternidad era autorreferencial —bastaba una declaración pública: “yo soy el padre”—, adoptiva y voluntaria (Ariés, 1987:6), con la representación cristiana de la paternidad se produjo un cambio. El padre no hace la ley, sino que se convierte en su representante puesto que es el matrimonio, instituido como sacramento por mandato divino, la institución que defina los lazos de parentescos centrados en el varón. Así pues, el padre no se entiende como dueño absoluto de la familia sino como garante del cumplimiento de la ley de Dios a través del consentimiento de los desposados. El poder del padre sigue siendo por tanto el pilar central de la estructura familiar y lo será con distintos ropajes a través de los siglos posteriores, sólo que a partir de la Ilustración las tensiones derivadas de las jerarquías implícitas en las relaciones de parentesco facilitan la implosión de ese sistema patriarcal. —191—

EL SELLO DE LA ILUSTRACIÓN

LA PRIMERA MADRE MODERNA

Si hemos utilizado la metáfora de la implosión para reflejar el efecto que produce la Ilustración en la construcción cultural de la familia, es precisamente para subrayar que la transformación que la modernidad propone se produce como un proceso de derribo de las características tradicionales. En relación con las relaciones de parentesco, el pensamiento ilustrado provocará una destrucción de fuera a dentro, incentivada por las múltiples e ineludibles tensiones entre los nuevos ideales de igualdad, justicia y ciudadanía y el mantenimiento del sistema patriarcal. La autoridad paterna restaurada por el Estado francés a finales del siglo XVIII convierte en ambiguos los principios que habían inspirado la revolución, y la mayoría de los

discursos legitimadores de esos principios no sólo mantienen esa confusión sino que la cimentan. Por tanto, en el centro de la imagen de la familia dibujada por los discursos públicos de la Ilustración sigue prevaleciendo la figura del padre. Ahora bien, la convulsión social, política y cultural que responde a la materialización progresiva de los ideales de la modernidad mina los cimientos de esta estructura con lo que, de manera progresiva, aunque con graves y difíciles contradicciones, se acabará por destruir, al menos en teoría, el papel nuclear de la paternidad.

-192— Frente a la identidad predefinida y estática de las sociedades basadas en el estatus, la modernidad da paso a un sistema de relaciones contractuales que presumen de libertad e igualdad y que presupone la construcción de la identidad dentro de un juego de posibilidades. En este sentido, en la cultura de la Ilustración adquiere tanta importancia el valor diferencial de cada una de las categorías básicas de la identidad, entre ellas la de género, como la asignación de funciones conforme a esas categorías. El individualismo (autonomía, autoexploración de los sentimientos y compromiso personal), la formulación de las inmunidades debidas a las personas en términos de derechos subjetivos, y la inclinación igualitaria que tiende a concebir tales derechos como universales son rasgos fundamentales del nuevo proyecto de ciudadanía (Taylor, 1989). No obstante, la diferencia sexual en el marco de la identidad cívica se convierte en una de las grandes contradicciones de la racionalidad moderna por cuanto la lógica que la constituye subvierte los mecanismos teóricos implícitos en la vocación universal e igualitaria de la Ilustración. Es el hombre como genérico —entre otras consideraciones de raza y de clase— el que se instituye como modelo de racionalidad capaz de despegar de la naturaleza, convertirse en cultura y entrar en la historia como individuo. Por el contrario, la idea de “mujer” no permite el acceso a las mujeres en la cultura y en la historia en igualdad de condiciones que los varones. Y ello es así debido a esa separación entre lugares de producción y de reproducción, espacios públicos y espacios privados, que determina básicamente el valor diferencial de la identidad masculina y femenina en clara desventaja para las mujeres. Como señala Murillo (1996), lo privado se bifurca dependiendo del universo que represente. Hombres y mujeres se alinean a ambos lados: en su

acepción positiva, como “propio” —elemento constitutivo de la individualidad— o en su sentido negativo como “privación”, obstáculo vivencial para la misma.

A partir de 1750 la mayoría de textos economicistas señalan que descuidar el crecimiento de la población es una necesidad por parte del Estado y el peligro de una posible despoblación, como la vivida en la anterior centuria, debe ser exorcizado por el bien de las futuras sociedades. Tal y como plantea Bolufer (1998), la solución del problema y la explicación de las causas recayeron casi unánimemente en la función de la crianza y cuidado de los hijos y se pasó a legitimar un nuevo modelo de maternidad como baluarte de un equilibrio social, cultural y económico centrado en la estabilidad demográfica. El niño —no tanto la niña, menos beneficiosa— es percibido ahora como una riqueza económica potencial y la posible carga que representa a corto plazo se ve recompensada por el futuro productivo al que está destinado. El hombre es considerado como un bien precioso para el Estado desde el momento que se proyecta como garante de mano de obra, beneficio y riqueza, a la vez que garantiza el poder militar. La cantidad de ciudadanos es valorada como un signo de progreso, un aspecto que desplaza a la antigua concepción cristiana por la que se colocaba en primer lugar la calidad de las almas frente a su número. —193-

La confluencia de un “discurso económico alarmista” dirigido a los hombres, un “discurso filosófico común a ambos sexos” y un “discurso moralizante destinado a las mujeres” es la base de la construcción de ese imaginario de la maternidad (Balandier, 1980:121). Se trata de dar cohesión a un sistema que no sólo habla de imperativos económicos y sociales sino que promete el ideal de la felicidad, el amor y la igualdad. Es necesario que las mujeres se impliquen por voluntad propia en el proceso de construcción del orden emergente, en un sistema en el que la función maternal sirva para redefinir la identidad femenina que sea especialmente bien acogido entre las incipientes clases medias. Armstrong (1987) considera que la apropiación de estos nuevos discursos en torno a la maternidad constituye una referencia histórica de cómo el género colabora con la clase para adquirir una parcela nueva de poder. En este sentido, las mujeres que adoptan estos valores no forman

parte tanto de una minoría silenciosa y oprimida, como de un grupo social emergente en el que adoptan “formas femeninas de poder”.

Sin embargo, el hecho de reivindicar las interpretaciones vitales e intelectuales de las diferentes subculturas femeninas⁸⁰ de aquella época en torno a la función maternal no significa que éstas se constituyeran en un contrapoder encaminado a desmontar el orden existente. Tampoco supone que tuvieran una propuesta al margen de los resortes del poder tal y como estaban constituidos y desde los cuales ser madre significaba existir en función de un proyecto patriarcal. En el juego de las representaciones, la distribución del conocimiento/poder está del lado masculino y esta asignación contribuye a normativizar una diferencia cifrada en términos de subordinación en los que la maternidad se instituye como un concepto regulador esencial. Para Bubin (1998), el precio de la supuesta emancipación de las mujeres de la burguesía a través de su identidad de madres supuso asimilar la división sexual del trabajo en la configuración de la nueva estructura familiar potenciada por el desarrollo del capitalismo. El universo simbólico implícito en el desarrollo de la Revolución Industrial sentó las bases del concepto “familia nuclear”⁸¹ que se identificará con la esfera íntima de la sociedad, una institución básicamente relacional y personal donde la mujer ejercerá su “dominio”. A la par, la producción extradoméstica se expande y sólo esta actividad, propia de los hombres, será

⁸⁰ Siguiendo a Juliano (1998), entendemos por subculturas femeninas las interpretaciones del mundo propias de las mujeres —reducidas a una categoría particular y homogeneizadora por parte de la cultura dominante— que a la vez continúan y cuestionan las propuestas de dicha cultura por el mero hecho de existir: “Por el hecho de generarse como mensajes o como conductas alternativas subvierten la presunta universalidad de las categorías conceptuales a partir de las cuales se las define” (Juliano, 1998:17). No son un poder en sí mismas puesto que lo que las caracteriza es su fragmentación y la carencia de objetivos específicos, pero contribuyen a manifestar las grietas simbólicas de la dominación.

⁸¹ La aparición cronológica de la familia nuclear en la Revolución Industrial ha sido cuestionada desde recientes estudios históricos y antropológicos sobre las relaciones de parentesco. Bestard (1998) recoge las perspectivas de estos estudios y afirma que las características atribuidas tradicionalmente a la familia nuclear: individualista, de matrimonio tardío, basada en la libre elección de los cónyuges y que revaloriza el amor maternal existen ya en algunas sociedades con anterioridad a la aparición del capitalismo. No obstante, la aparición de discursos sobre la familia y su relación con el nuevo proyecto económico, social y político, puede contextualizarse en el momento histórico que incluye la Revolución Industrial y es un elemento esencial para la explicación de su puesta en narración histórica. En ese sentido el origen cronológico no nos interesa tanto como su origen discursivo y las

reconocida como verdadero trabajo. La naturalización de las tareas relacionadas con el hogar, la estrechez del ámbito doméstico y, sobre todo, la infranqueabilidad de sus fronteras dificulta la consideración de la maternidad como un ejercicio de poder autónomo y emancipador.

LA PROPIEDAD

Como señala Molina (1994), en la teoría del liberalismo la propiedad es una prolongación del yo y el individuo propietario es el auténtico sujeto de la vida pública, pero las mujeres están excluidas de esta identidad. Su trabajo en el ámbito doméstico no es reconocido como tal según la definición liberal del trabajo, puesto que no le es retribuido con ningún sueldo, y su función es facilitar el acceso del varón a la vida pública. Sin la mujer privatizada no podría darse el hombre público y la mujer-madre-trabajadora es, dentro del discurso liberal ilustrado, una *contradictio in terminis*. La idea de propiedad define el ámbito de lo privado y ello afecta a las relaciones familiares y a la cosificación de la mujer y de los hijos e hijas. Que el ser humano adquiera un valor en términos de mano de obra y beneficio introduce por un lado la imagen del “niño-rey de la casa”, puesto que, como inversión de futuro, es el máspreciado de los bienes reconocido socialmente (Badinter, 1980:171) y, por otro, alimenta la idea del matrimonio como una "realidad mercantil" centrada en su “fundamento económico” a través del contrato establecido libremente por dos individuos (Fraisie, 1992:63). Esta última cuestión provocará la crítica del socialismo utópico y del anarquismo y se desarrollará a lo largo de la siguiente centuria a través de los postulados del marxismo. Ninguna de estas tres corrientes fue ajena a la desigualdad entre los géneros, pero en ninguna de ellas el posicionamiento respecto a la situación de las mujeres en relación con la familia y la maternidad fue unánime y tampoco estuvo exento de conflictos internos (Käppeli, 1992).

implicaciones culturales que esta emergencia simbólica conllevó y con la que tuvieron que negociar su identidad mujeres y hombres.

El socialismo utópico concedía especial importancia a la crítica de las condiciones de represión e injusticia generadas por la doble moral del matrimonio pero no incidió radicalmente en las consecuencias de la división sexual del trabajo. Además, entre los seguidores de Saint-Simon y Owen se desarrolló la idea de que la salvación de la sociedad sólo podría materializarse a través de la revitalización de “lo femenino”, dado el agotamiento espiritual de los varones con lo que de nuevo la sublimación de una especie de esencia redentora femenina entorpecía las reivindicaciones de las mujeres reales. A pesar de que autores destacados como Proudhon mantuvieron posturas antiigualitarias extremas, muchas mujeres se sumaron al movimiento anarquista cuyas convicciones sobre la libertad individual propiciaron verdaderas revoluciones en la vida cotidiana. Activistas como Enma Goldman radicalizaron el modelo de emancipación femenina y solicitaron no sólo la igualdad en la esfera pública, sino también el reconocimiento del amor libre y de las ventajas de la anticoncepción⁸².

—196—

El marxismo integró la “cuestión femenina” en su interpretación histórica y ofreció una nueva explicación del origen de la familia y la opresión de las mujeres. Según Fraisse (1992:74) en los *Manuscritos de 1844* Karl Marx advierte que en el sistema capitalista el matrimonio define a la mujer como la primera propiedad del hombre con lo cual se convierte en una mercancía y en un instrumento de producción familiar y social. *El Manifiesto Comunista* subraya esa idea: “Para el burgués, su mujer no es otra cosa que instrumento de producción” (Marx y Engels, 1848:49) y critica los discursos dominantes sobre la familia y el amor atravesados por una desigualdad de clase. Engels (1884:74), influenciado por la perspectiva de Bachofen (1861), afirma que “la abolición del derecho materno fue la gran derrota del sexo femenino” y desarrolla la teoría marxista según la cual el fundamento de la liberación de las mujeres y de una nueva estructura familiar es ahora económico, no jurídico.

⁸² En España, la prensa anarquista fue el escenario de un encendido debate sobre la maternidad. Aunque ésta era considerada por los anarquistas como una tarea que la naturaleza encargaba a las mujeres, sometieron a discusión el concepto y las circunstancias que envolvían el ejercicio de la crianza. La responsabilidad de los hijos no era atribuida únicamente a la madre sino a toda la sociedad y se exigía el establecimiento de las condiciones necesarias para que las mujeres pudieran ejercer libremente la maternidad. Sobre el debate en la prensa anarquista española, García-Maroto (1996).

De este modo, cuando una mujer consigue un empleo pagado entra a formar parte del sistema de producción y se convierte como cualquier otro trabajador en un ser autónomo en su vida privada, con lo que ya no está sometida al marido.

De Miguel (1999) señala que a pesar de estas teorías no todos los socialistas apoyaron realmente la igualdad y que las mujeres socialistas eran conscientes de que para sus camaradas la cuestión femenina era un mero asunto de superestructura que se solucionaría con la socialización de los medios de producción. Esto no impidió que las mujeres socialistas se organizaran dentro de sus propios partidos y se reunieran para discutir temas específicos entre los cuales destacaba la maternidad. En la primera década de los soviets, Alexandra Kollontai ocupa el centro del debate sobre la mujer y la familia, vincula la sexualidad y la lucha de clases y revaloriza la maternidad no como una cuestión privada, sino como un deber social (Navailh, 1992). Kollontai condena el aborto como un mal coyuntural a la espera de que la conciencia de las trabajadoras se imponga y en nombre de la comunidad tengan los hijos. Considera el rechazo de la maternidad como un egoísmo pequeño burgués, pero no acepta la colectivización de los hijos puesto que su educación y cuidado —en la guardería o en la casa— deben ser fruto de la elección de los padres. La nueva familia dibujada en sus discursos exige una redistribución de funciones domésticas entre hombres y mujeres que garantice la implicación de los primeros en la crianza. Respecto al instinto maternal, Kollontai lo desplaza por la idea del amor en general como valor espiritual de cohesión entre todos los miembros de la comunidad. Para Kollontai, según recoge Navailh (1992:262), en lugar de la “familia individual y egoísta”, debe surgir “la gran familia universal obrera” en la que todos los trabajadores, hombres y mujeres, sean “hermanos y camaradas”. Navailh (1992) subraya que las ideas de la que fuera ministra en el primer gobierno de Lenin tuvieron muy pocos adeptos en su país y eran calificadas por muchos de sus camaradas de frívolas e inoportunas. Lenin no hace alusión alguna a la nueva familia aunque denuncia la esclavitud del hogar, y en el esquema del marxismo clásico el cuidado de los hijos es una tarea que recae en sus madres o en las mujeres en general.

A finales de los años veinte, el matrimonio se restaura en la Unión Soviética como forma de regulación estatal de la vida privada y los hijos se quedan con las mujeres.

Para Juliano (1998) los análisis marxistas sobre la subordinación de las mujeres basadas en su marginación de la esfera productiva, sirvieron para cuestionar la presunta naturalidad biológica de la discriminación al poner el acento en los procesos sociales que la configuran. Sin embargo, son insuficientes para interpretar el conjunto de los sistemas de dominación patriarcal que intervienen en la construcción identitaria femenina. Junto a las variables demográficas y la perspectiva económica, Juliano destaca las normas de filiación como un factor esencial para comprender las estructuras familiares y su significado cultural e histórico. Lo que se plantea es el hecho de disponer o no de un lugar en la estructura social otorgado por la pertenencia a una familia organizada según determinadas normas de filiación. Es la diferencia entre ser hijo de derecho, cultural y socialmente reconocido y ser hijo “natural”, sin nombre ni reconocimiento. Esta distinción, que en las sociedades tradicionales se regía por la idea del padre como cabeza de familia y legitimador de la descendencia según voluntad divina, no fue del todo superada en la Edad Moderna, a pesar de que el proceso de racionalización rechazaba abiertamente el orden de la naturaleza como expresión del orden divino.

La omisión de los análisis de género en los estudios sobre la familia ha silenciado los conflictos derivados de esta continuidad simbólica y ha provocado confusiones teóricas que entorpecen la comprensión de la historia de las relaciones familiares. En efecto, si atendemos De Pourbaix (2000), el rechazo de la tradicional familia-institución —producido por la transformación de las condiciones para la ascensión social— es una de las bases sobre las que se cimentará el desarrollo de la Edad Moderna. Según esta autora, la transmisión del patrimonio ya no tiene sentido en las nuevas sociedades, donde los individuos se ven obligados a elegir su propio destino. La familia pasa a convertirse en una “familia-yo” en la cual la unión de dos seres es libremente decidida y no existe más que por sí misma. Esta familia persigue sobre todo la búsqueda de felicidad y ya no procede de esa fuerte integración social

en la que antes residía su fuerza. Como la “familia-yo” es, en este sentido, muy frágil, debe innovarse y acometer nuevas acciones para salvaguardar su fin último. Progresivamente, el papel del Estado en la consolidación de este cambio en la familia se traducirá en múltiples procesos de protección económica y legislativa y en la asunción de responsabilidades antes atribuidas a los vínculos relacionales de la “familia-institución”. De Pourbaix (2000) estima que el fracaso posterior de esta especie de alianza Estado-familia se debe a los cambios demográficos, a la debilidad de los sistemas de la seguridad social y a las modificaciones de los roles familiares, lo que exige un replanteamiento de las políticas familiares y del concepto mismo de solidaridad.

Vemos, pues, que la premisa de De Pourbaix (2000) es la aceptación de una parte del pensamiento ilustrado sobre la familia, el individuo y el Estado, sin atender a sus contradicciones internas, al tiempo que reconoce que las limitaciones de dicho discurso vienen determinadas por las descripciones sociológicas en torno a los movimientos sociales posteriores. Sin embargo, tal procedimiento lógico no explica la raíz del problema ya que no cuestiona desde un primer momento la asimetría simbólica operaba en la construcción de los conceptos anteriormente citados en relación con la diferencia de género. Una asimetría que, insistimos, no es únicamente fruto de las condiciones sociales o económicas, sino que es constitutiva de los imaginarios sociales que incidirán en las construcciones identitarias individuales y colectivas. Por ello, podemos afirmar que la Ilustración no sólo mantiene el sistema patrilineal sino que lo refuerza al definir el matrimonio como un contrato libremente aceptado por los cónyuges y sostener con argumentos filosóficos y científicos la dominación del varón. En la búsqueda de las “estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes” (Foucault, 1976-II:9) sobre el cuerpo y la identidad de las mujeres en la Edad Moderna, las prácticas discursivas que gestionan el saber de la época se presentan como claros ejemplos de una disociación de la idea de sujeto. —199—

EL CONTRATO

Paterman (1988) señala que esta forma de organizar las categorías culturales en la sociedad moderna, atribuyendo a la mujer el espacio doméstico y al hombre el espacio público, responde a las condiciones creadas por la materialización del contrato social. La exclusión de las mujeres de este pacto originario que explica la creación de la esfera pública y la libertad civil, es testimonio de un sistema de dominación implícito en la estructura contractual que afecta a “la mitad despreciada de la historia”. Si el contrato social se plantea como causa y condición de libertad civil, la sexualidad se gestiona a través de una sujeción de las mujeres entendida ahora desde una nueva forma de poder patriarcal. Así, mientras que el orden patriarcalista y jerárquico de la antigüedad se basaba en la subordinación respecto al padre, en el contexto del pensamiento político moderno se inicia un patriarcado basado en la relación fraternal entre los varones. Los teóricos clásicos le niegan a la mujer los atributos y capacidades de los individuos, por lo que no está en igualdad de condiciones para establecer el contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de su libertad civil.

Según Crampe (1991), la justificación de la desigualdad de los sexos en la relación conyugal recorre la mayoría de textos ilustrados y descansa sobre una de las paradojas más evidentes de la modernidad: la idea no cuestionada según la cual si se quiere que una unión sea indisoluble, una de las partes debe ser superior a otra puesto que la igualdad acabaría por disolver el vínculo al romper los lazos de dependencia. Se trata de una servidumbre teóricamente consensuada, buscada y celebrada por ambas partes, para lo cual es necesario que la parte sometida entienda su sumisión como una forma de poder. Así, la desigualdad de hombres y mujeres es incuestionable pero supone una reivindicación de lo femenino construida sobre la supuesta superioridad del más débil, argumento especialmente utilizado por Rousseau. Su defensa de las virtudes de las nuevas ciudadanas disfraza la subordinación femenina con argumentos que exaltan la belleza física, la ternura, la generosidad, la constancia y la entrega como atributos esencialmente femeninos que identifican la fragilidad de las mujeres al tiempo que dan razón de su autoridad sobre

el hombre. Prosigue por tanto el discurso que somete a la mujer a la definición masculina de la cual dependerá absolutamente para su representación en el imaginario social dominante y se mantiene con una curiosa reivindicación de la “fuerza femenina”. La antigua *mujer-trampa* se recicla en la imagen positiva de la *mujer-seductora*. Las artimañas peligrosas y los conjuros perversos que las agentes diabólicas utilizaban para la perdición del varón se convierten en las herramientas propicias para conseguir la necesaria y productiva unión conyugal. Eso sí, destronado Satán, la Razón carece ya de obstáculos para vencer el miedo a lo misterioso, lo mágico e inalcanzable e inaugura la reconversión de todo ello al control de la lógica: la mujer debe luchar desde la pasividad, vencer desde el sometimiento y alcanzar la recompensa en el ámbito de la familia, donde será la “reina” indiscutible.

Como afirma Badinter (1980), el reformismo y la lógica de Rousseau se detienen en las fronteras del sexo puesto que para él la mujer sigue siendo un individuo relativo que se define en relación con el hombre. La maternidad se convierte en la cima de las aspiraciones femeninas consideradas como normales para la época de las luces y la educación deberá dar cuenta de este hecho. La mujer-madre se postula como una verdadera heroína capaz de regenerar la sociedad a partir de su capacidad de dar un renovado valor a las relaciones familiares. El ser-madre se define prácticamente como una cuestión de Estado y se sublima el lazo afectivo que existe entre la madre y los hijos. No hay opción concebible para la mujer que no sea tener el mayor número de hijos posibles puesto que ese es su destino y la necesidad de las naciones. La reivindicación de mujeres como Mary Wollstonecraft y Olympia de Gouges⁸³, que reclaman una naturaleza humana primera más allá de las diferencias de sexo, sucumbe en el orden de la representación y el discurso ante la mujer simbólica construida según los parámetros de Rousseau. Michaud (1992) considera que este fracaso de las ideas emancipadoras de las mujeres es el triunfo

⁸³ Gouges, autora de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791), reivindicó la igualdad de hombres y mujeres y el derecho de las ciudadanas a designar y nombrar libremente al padre de sus hijos. Sin embargo, no cuestionó que la responsabilidad de la crianza fuera femenina por imperativo de la Naturaleza. Tampoco lo hizo Wollstonecraft en *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792), aunque sí cuestionó que de este deber se derivase una exclusión de los derechos civiles para las mujeres.

indiscutible del ídolo femenino —entendido como instrumento de poder masculino— frente a la mujer real y la victoria del patriarcado sobre los ideales revolucionarios franceses. No obstante, Godineau (1992) considera que, paradójicamente, lo que les abrirá las puertas a las mujeres a un espacio hasta entonces negado de forma sistemática es uno de los elementos esenciales en la construcción imaginaria de la mujer. El ideal de “madre republicana” construido por la nueva sociedad francesa supone la reserva a las mujeres de la educación de los hijos como buenos ciudadanos, tarea para la cual son llamadas a asistir en las asambleas políticas —aunque sin intervenir en las discusiones— donde podían aprender los principios revolucionarios. Así, las mujeres acceden a escenarios públicos sobrepasando los límites reservados a la feminidad y haciendo uso de un poder exclusivamente femenino.

-202— Amorós (1997) destaca que el grado de interiorización de las mujeres del rol materno magnificado por los revolucionarios era muy elevado. La mujer será instituida como madre cívica pues el nuevo orden social ha de nutrirse simbólicamente de la eficacia regeneradora del nuevo pacto representado por la leche materna. Y este sentido regenerador impregna el discurso de las propias mujeres que buscaban la aplicación universal de los ideales ilustrados. Lacqueur (1990:329) afirma que el discurso biológico “se insertó en la dinámica revolucionaria” e incluso quienes escribieron a favor de la igualdad de hombres y mujeres ante los derechos principales, como Olimpie de Gouges o Condorcet, lo hicieron desde la idea de que el cuerpo de las mujeres y su experiencia en la esfera doméstica las dotaba de cualidades específicas necesarias para la revolución.

Según Crampe (1991) la teoría del progreso del género humano elaborada por Condorcet se detiene precisamente en la frontera de la maternidad, puesto que bajo la generosa grandeza del principio de igualdad de los sexos se mantiene la supervivencia de imágenes sobre el instinto materno, ligado esencialmente a la naturaleza que ayudan a distribuir diferencialmente las formas de acción ciudadana. Tampoco la republicana radical Wollstonecraft (1792) cuestiona la asignación a las mujeres de las tareas de la maternidad, a pesar de reivindicar para ellas el

reconocimiento de plena ciudadanía según las luces de la razón. El primer feminismo entiende el cuidado de los hijos como deber femenino instaurado por la naturaleza y su vindicación al respecto es ofrecer a las ciudadanas la educación necesaria para dejar de ser esposas sumisas y madres necias. La plena realización de los derechos civiles hasta entonces negados a las mujeres facilitaría a las madres dirigir a sus hijos con propiedad.

El hecho de que la revisión de la identidad social del ser humano choque con la feminidad implica un paso hacia la consideración de esta última como construcción social. El espíritu revolucionario manifestado en Francia pretendía subvertir la frontera entre lo privado y lo público, lo que a efectos prácticos suponía revisar la relación entre hombres y mujeres. La construcción de un “ser humano nuevo” y la consecución de un orden basado en los ideales de igualdad, fraternidad y libertad necesita de los valores identificados culturalmente con lo *femenino* (proximidad a la naturaleza, expresividad de emociones, pasión, etc.). Sin embargo, concluido el período revolucionario, la vuelta al sistema lógico patriarcal hace que las mujeres sean expulsadas del proyecto de construcción cultural en el orden del discurso⁸⁴. Esta exclusión de la mujer supone una renuncia explícita del sistema a cuestionar sus presupuestos culturales más básicos. Así lo entiende el pensamiento feminista de Gouges, Condorcet y Wollstonecraft, heredero en mayor o menor medida del feminismo racionalista de Poulaine de Barre, al que un siglo antes sólo se adherirían las Preciosas. Sin embargo, lo que estas últimas cuestionaron a través de un acto de rebeldía es ahora reivindicado como factor de liberación a través de una reinterpretación ilustrada de la función maternal. De este modo, la subversión del orden social encuentra freno en la naturaleza, puesto que entender la construcción de la feminidad y la masculinidad como productos culturales e históricos implica la

⁸⁴ La Revolución Francesa supone un revulsivo para la multiplicación de la simbología materna centrada en su dimensión nutricia y regeneradora. La irradiación de este culto por la maternidad y su identificación con los Estados alcanza desde la Inglaterra victoriana a los Estados Unidos, y adquiere una especial relevancia en Rusia donde el sentimiento nacionalista de los eslavófilos encontrará su alegoría en la Madre Tierra. Yalom (1997) considera que escritores como Pushkin y Dostoyevski utilizaron el valor simbólico de la maternidad (Madre Rusia) para identificar una oposición al orden dominante (Padre Zar), mientras que Tolstoi hizo de la lactancia la piedra angular de su visión del matrimonio y de la comunidad haciéndose eco de los valores patriarcales de la sociedad rusa.

posibilidad de plantear una revolución en el plano simbólico, lo que supone revisar los mitos y el imaginario construido a lo largo de generaciones. Habrá que esperar al siglo XX para materializarse en la crítica de los diferentes feminismos a la sexualidad femenina y la maternidad.

Según Amorós (1997), al hilo de la dinámica revolucionaria se sentaron las bases para la crítica de toda feminidad normativa al tiempo que se generó una nueva modalidad de la misma. Así, mientras se combatía contra la legitimación del patriarcado del Antiguo Régimen, se activaban nuevas formas de misoginia más complejas y sutiles. En este sentido, las mujeres siguieron condenadas al silencio a pesar de los logros de la modernidad, que no puede alterar el peso de la significación cultural que mantiene la estabilidad del orden simbólico patriarcal. No obstante, el proceso hacia la reivindicación universal de los derechos humanos es ya irreversible y como tal se reflejará no sólo en las manifestaciones feministas de los años posteriores, sino también en las contradictorias representaciones de la mujer y de la maternidad que tejen los diferentes discursos a lo largo del siglo XX.

LA NATURALEZA

Un aspecto del pensamiento de Rousseau que influirá de forma significativa en la concepción de la maternidad normativa es la oposición que establece el autor entre mujeres licenciosas y fertilidad: la sexualidad sólo será admisible dentro de la institución matrimonial. Amor apasionado y maternidad se plantean como antónimos y así deberá entenderse para una correcta educación de las jóvenes. De ahí la curiosa asimilación de Rousseau entre mujer campesina, castidad y fertilidad, derivada de su visión de la naturaleza como paradigma legitimador frente a la corrupta vida de una ciudad que es necesario regenerar. La noción de naturaleza se desdobra en su aplicación en la idea genérica de mujer: ésta puede concebirse a la vez como naturaleza —en el sentido de lo salvaje por domesticar— o en cuanto a deseable plenitud originaria e ideal regulador de la cultura. Para Amorós (1985), la misoginia de Rousseau se manifiesta en las contradicciones y distorsiones presentes en su

discurso en torno a esta dualidad semántica. La mujer, definida por la naturaleza, es lo que dentro de la cultura constituye una parte de la naturaleza que hay que dominar, al tiempo que es idílica en esencia. Según Amorós (1985:161), si el concepto *Naturaleza* es “uno de los puentes entre Ilustración y Romanticismo”, las transiciones semánticas respecto a lo femenino sirven como sólida base para su construcción. La categoría ilustrada de naturaleza como modelo deseable de organización dominada por la racionalidad, cumplirá al mismo tiempo la función de “juez” que distribuye su lugar a cada parte en relación con su sexo, y de “lugar asignado a una de las partes”: la mujer. En este sentido, la construcción de la feminidad se mantiene en los márgenes de la sublimación de un determinismo biológico que sitúa a las mujeres fuera de la cultura al considerar la idea madre-hijo como un todo (Molina, 1994).

Entre la naturaleza normativa de la Ilustración y la pulsión apasionada de la naturaleza romántica se perfila la definición androcéntrica de la mujer sin —205— demasiados matices. La individualidad de las mujeres se diluye en una identidad monolítica elaborada en el ámbito de los discursos públicos dominantes por voces masculinas que siguen utilizando al hombre como referente. Amorós (1985:188) entiende todo sistema de dominación como un “eficaz fabricante de esencias” y advierte de que una de las paradojas más evidentes del pensamiento rousseauniano será sacrificar el ideal ilustrado de la igualdad de todos los seres humanos por las ventajas que para el sujeto masculino supondrá la dominación —política, social y económica— de la “esencia femenina”. Según Amorós (1997), el discurso del Romanticismo, además de no ofrecer ninguna alternativa a las contradicciones del contrato sexual, contempla una abierta misoginia que explota el rendimiento simbólico de “la mujer” hasta el paroxismo. La anulación de toda diferencia individual entre las mujeres llega al extremo cuando potencia una esencia femenina ligada a la alteridad respecto al varón y en este proceso, la maternidad regresa como uno de los temas centrales que impiden a las mujeres obtener el poder de la individuación.

Puleo (1992) señala como especialmente significativa la idea de *mujer-intriga* en el pensamiento de Schopenhauer, con unas connotaciones específicamente ligadas a la maternidad. La mujer representa la desviación de lo que el sujeto —masculino— cree que es una satisfacción individual de la pulsión sexual en un fin específico: la reproducción de la especie. El pesimismo de Schopenhauer identifica el acto sexual y la generación de un nuevo individuo como la Voluntad de vivir pura y sin mezcla que arrastra al ser humano a la perpetuación de su especie en un mundo guiado por el mal, el dolor y el sacrificio. Desde esta perspectiva, concebir y dar a luz un nuevo ser es condenarle a la vida en el acto más egoísta que pueda concebirse y cuya principal valedora es la mujer sometida a su función social. Se trata de una reinterpretación del mito de Eva: ahora la serpiente es la Voluntad de vivir que se sirve de la mujer para reducir al hombre a simple medio de realización de sus designios. La responsabilidad de las mujeres es menor que la de los hombres puesto que están dominadas por su naturaleza y se sitúan entre lo animal y lo específicamente humano. Su satisfacción plena, hacia la que tienden inevitable y continuamente, es la maternidad. Es un camino sin retorno puesto que no es ético evitar la encarnación de la idea del hijo que motiva toda relación amorosa. Para Puleo (1992), en un momento de crisis de la razón, se eleva la sexualidad a clave ontológica. Los discursos ilustrados sobre el matrimonio extendidos en el siglo XIX provocarán en algunos autores el rencor ante determinadas estructuras familiares personificadas en la idea de mujer maternal que reclama el sacrificio del placer y el final de la libertad.

A principios de siglo XIX el pensamiento de Hegel rechaza la idea del individuo como propietario, piedra angular de la teoría del contrato, pero sus argumentos se sitúan dentro de la aceptación del contrato sexual. Según Pateman (1988:240), Hegel niega el contrato de matrimonio como uso mutuo o intercambio de propiedad, pero aún así “aboga por un contrato que constituye a una esposa en objeto para su esposo”. Aunque se opone a la noción de contrato social de Rousseau, le sigue en la concepción patriarcal de la masculinidad y feminidad. Las mujeres —“la eterna ironía de la comunidad” — son lo que son por naturaleza y deben permanecer en la esfera privada natural de la familia mientras que los hombres tienen capacidad

para crearse a sí mismos en la vida pública. Como Rousseau, Hegel verá en las mujeres un elemento natural y políticamente subversivo puesto que su finalidad no puede ser otra que el dominio de lo privado, con lo que sus acciones siempre intrigantes entorpecen la acción pública del gobierno.

LA EDUCACIÓN

Junto a la progresión del discurso filosófico masculino, a partir de 1760 abundan las publicaciones que exigen a las madres hacerse cargo personalmente de la alimentación y el cuidado de sus hijos, con lo que se contribuye a la creación de un mito todavía vigente: el instinto maternal, el amor espontáneo de la madre hacia su hijo. A partir de este momento, la exaltación de dicho sentimiento tiene un doble y paralelo valor natural y social, como factor intrínsecamente favorable a la especie y a la sociedad. Sin embargo, el cambio de mentalidad pretendido por la nueva imagen del amor materno no se produce ni de forma inmediata ni absoluta y su extensión no se realiza sin un elevado coste para la identidad de las mujeres. —207—

Entre la maternidad ignorada o despreciada y la maternidad idealizada de Rousseau, las mujeres con recursos intentaron definirse fuera de las funciones de esposa y madre. Badinter (1980) señala tres tipos de mujeres que manifestaron un abierto rechazo hacia la maternidad: aquellas para las que los hijos eran impedimentos materiales para una vida de placer; las que, liberadas de sus obligaciones como madres, se sometían a los imperativos de las modas con el fin de distinguirse por todos los medios de la burguesía; y, finalmente, las "mujeres filósofas", que tienen algo de los dos tipos anteriores aunque se distinguen de ellas. Como las primeras, las filósofas deseaban dejar atrás todo lo que obstaculizara su libertad, pero ésta no se define en términos de placer ni se sustituye por la servidumbre de la vida social. Su deseo de libertad era entendido como verdadera autonomía e independencia respecto al modelo femenino más extendido, signo de una triple dominación: la maternidad que las sometía al hijo, la vida conyugal que las sometía al marido y la vida mundana que las sometía a un código. Sin embargo, el

nuevo modelo de familia y de civilización exigía una esposa-madre absolutamente entregada al cuidado de sus hijos, por lo que el deseo de libertad y de una dignidad no reducida a estos límites provocará reacciones en los discursos valedores del patriarcado.

Según la lógica del sistema patriarcal, la lactancia es uno de los pilares básicos de una correcta nutrición del niño y de la creación de un vínculo indisoluble entre este y su madre⁸⁵. La práctica habitual en el Antiguo Régimen de ceder la lactancia a nodrizas será rechazada ahora como traición a la naturaleza. Según Hufton (1991:55), en el curso del siglo XVIII se produjo una acusada reducción de bebés criados por nodrizas fuera del hogar paterno, sobre todo entre las familias de clase media urbana, debido a la propaganda hostil hacia dichas prácticas. No obstante, las mujeres que trabajaban en industrias aseguraban la perpetuación de la práctica al carecer de alternativas y empleaban como nodrizas a mujeres sin apenas recursos. El contrato de nodrizas tendió a concentrarse en las áreas más pobres mientras que entre las familias más acomodadas se extendió la lactancia materna o, en el caso de que las madres no tuvieran leche, la alimentación a base de sustitutos. La burguesía paulatinamente fue asumiendo las nuevas imágenes de la maternidad ligadas a la nutrición afirmando sus propios valores frente a la nobleza y las clases más desfavorecidas. Y si, como señala Knibiehler (1996:108), la lactancia materna “segrega” representaciones imaginarias y relaciones sociales que determinan la condición maternal en cada sociedad, ahora se convertirá de algún modo en el “fundamento de una nueva identidad social”.

Como advierte Bolufer (1998), no se trataba de difundir la bonanza de un sistema de alimentación sino de cimentar nuevas representaciones de la familia, la moral y sus fundamentos, dirigidas a una parte muy concreta de la población. La organización de campañas contra el amamantamiento asalariado (o “mercenario”,

⁸⁵ Junto a los escritos filosóficos, las expresiones plásticas de la época contribuirán a sublimar la lactancia materna. Según Borin (1991:241 y ss.) la pintura de la escuela francesa y el desarrollo de la porcelana alemana ofrecen numerosos ejemplos de la idea de la “buena madre” y explican su amplia

como se le llamaba en la época) no sólo no pretendía igualar a todas las mujeres, a pesar de la apariencia niveladora del recurso a la naturaleza, sino que acabó sustituyendo unos criterios de distinción por otros. La “buena madre” era aquella mujer que se da como alimento a sus hijos y se distingue tanto de la “mala madre” capaz de negarles el alimento básico, como de la “nodriza”, una mujer que se prostituye vendiendo su cuerpo, un ser “grosero”, “irracional” y “deshonesto”, según la creencia dominante. Como podemos ver, las diferencias de género están atravesadas por diferencias de clase y en la base de todo ello está la referencia del varón —el médico— como solución a la identidad femenina ideal.

A pesar del carácter laico de los planteamientos ilustrados, las enseñanzas religiosas tienen todavía un peso considerable en la educación de las futuras madres. El discurso religioso sacará partido de las nuevas imágenes de la maternidad y la familia adaptándolas a su proyecto moral. La asunción de las doctrinas rousseauianas por la sociedad inglesa se mezcla con la rígida doctrina evangélica —209— nacida a finales del siglo XVIII como movimiento reformista dentro del anglicanismo. Según Hall (1987), esta doctrina constituye la base esencial de la moral victoriana tan influyente en el siglo posterior y su logro consiste en desplazar la idea de cambio político por la de regeneración moral. A mediados del siglo XIX, la iglesia anglicana oficial asume los presupuestos básicos de la moral evangélica, entre los que figura la separación entre el espacio doméstico y el espacio público y la reclusión de la mujer en el primero. La reina Victoria representa la encarnación de los valores esenciales de la mujer según estos dictados y se convierte así en la esposa y madre modelo. De este modo, la supuesta “revolución de las costumbres” proclamada por los evangélicos para la consecución de un nuevo orden moral no es sino una involución en cuanto a la posibilidad de una representación simbólica de la maternidad diferente y, por supuesto, en lo que respecta a las condiciones sociales de las madres reales.

difusión entre un gran público. Por otro lado, al ir unidos a la simbología de la maternidad, los senos y el vientre serán objeto de glorificación en muchas de estas manifestaciones artísticas.

En general, la construcción de la imagen de la madre en las religiones mayoritarias de las sociedades occidentales evoca los estereotipos consolidados a lo largo de la historia de la cultura patriarcal. No obstante, la religión católica adquiere en este ámbito una especial importancia derivada de la instrumentalización simbólica del culto a María. A partir de 1854 el control de la jerarquía sobre la devoción mariana se incrementa con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. La utilización política de la exaltación oficial de la *Madre de Dios* por parte de Pío IX es para Michaud (1992) la prueba de la consolidación del orden masculino en la Contrarreforma. La iconografía de la virgen refleja la evolución de una representación del dolor, el sacrificio y la piedad trágica de principios de siglo hacia una “mariofanía” que refleja la visión apacible, tierna y suave de la maternidad, y cuyo máximo exponente es la dama blanca de Lourdes. Corbin (1987) considera este cambio como la adaptación de la religiosidad católica a los dictados de la visión dominante de la maternidad decimonónica, que impone un tipo de expresión religiosa mucho más afectiva a la que incorpora nuevas imágenes relacionadas con la función educadora de la madre.

La idealización médica, religiosa y política de la responsabilidad educativa de la madre recluye a la mujer en la esfera doméstica pero también contribuye a fundamentar reivindicaciones feministas como la demanda de instrucción. Para Fraisse y Perrot (1992), la mitificación de la maternidad en el siglo XIX trasciende la mera asignación de una función biológica y plantea una doble lectura para la idealización del poder de las madres en el plano simbólico. Por una parte, la figura de la madre se sigue construyendo desde la lógica patriarcal, lo que supone un menosprecio de las voces femeninas. Por otro lado, estas voces, en su mayoría integradas en el discurso dominante, irán encontrando espacio fuera del ámbito privado. El acceso de la mujer a la esfera pública es un tema no resuelto desde el fracaso emancipador de la Revolución Francesa en lo que respecta a la cuestión femenina. Sin embargo, la maternidad representa la llave de acceso incuestionable a un espacio construido por el imaginario masculino y en el que se reproducen todos los prejuicios culturales heredados de la simbología occidental. Mientras el concepto

hombre público apenas ha sufrido variaciones de forma, la idea de mujer pública, tal y como expone Martín Serrano (1994), está viciada de fondo: la mujer fuera del ámbito privado y sin haber adquirido la legitimidad social otorgada por la maternidad debe enfrentarse al viejo estereotipo de la feminidad negativa ligada a sexualidad y prostitución.

LA MEDICINA

La paradójica situación de la mujer en el Siglo de las Luces se reforzará con los nuevos planteamientos de la ciencia médica, cuya fe en el progreso de las técnicas supone la renovación de muchos conceptos acerca del cuerpo, excepto el de la inferioridad biológica del sexo femenino. Según Lacqueur (1990), a partir del siglo XVIII se subrayan las diferencias y los cuerpos masculinos y femeninos se disponen horizontalmente como opuestos. Este cambio no obedece a descubrimientos científicos, sino a nuevas formas de interpretación del cuerpo conforme a —211— perspectivas epistemológicas y políticas distintas. Desplazadas las jerarquías establecidas por la divinidad o por costumbres inmemoriales, el discurso científico es ahora el máximo exponente en la construcción imaginaria de la sexualidad y en la creación y distribución de poder en las relaciones entre hombres y mujeres. Muchos médicos y biólogos que escribieron con distintos fines políticos y culturales produjeron explicaciones diversas de la diferencia sexual, legitimando la separación de esferas y la reducción de las mujeres al ámbito privado. El prestigio profesional y el derecho a trascender los límites de su profesión descansaban en la convicción social de que las diferencias entre hombres y mujeres residía fundamentalmente en el cuerpo, por lo que la ciencia no sólo podía, sino que *debía* opinar sobre las consecuencias sociales de esa distinción.

El nuevo discurso higiénico, preocupado por prevenir las enfermedades y asegurar el descenso de la mortalidad infantil aparecerá como uno de los elementos principales de la nueva medicina, justificándose con la apelación a la prosperidad pública. De este modo, el número y vigor de los brazos que debían sostener el

Estado dependería de un adecuado cuidado de la salud, para lo que las mujeres eran las máximas responsables. Según Bolufer (1998), esta atribución confería a las mujeres cierta forma de poder dentro de la familia, a la vez que se les exhortaba a retirarse de otros espacios, todo ello mediante el establecimiento de una estrecha relación entre la madre y el médico. Los argumentos pretendían demostrar que las mujeres eran las depositarias por naturaleza de la misión de engendrar, alimentar y educar a los hijos, eso sí, siempre bajo la tutela de los profesionales de la medicina, que podían modelar con la razón y templar con el saber el instinto maternal, incontrolable por las mujeres solas. El núcleo de todas las críticas a este nuevo discurso se refugiará en las prácticas curativas tradicionales. En lo que respecta a la maternidad, en esta etapa se inicia una virulenta campaña contra las comadronas —acusadas de ignorancia e impericia— y las nodrizas, identificadas como las principales causantes de la muerte o mala salud de los bebés.

-212—

La mujer, que desde finales de siglo XIX puede dar a luz en hospitales, aislada de su entorno natural y considerada como una enferma, se convierte en un ser pasivo y el proceso de la creciente medicalización del parto supone una desposesión progresiva del control de la mujer sobre su propio cuerpo. La gestación será objeto de vigilancia por el médico y en el momento del nacimiento se privilegia una postura —la madre tendida de espaldas— que ilustra muy bien la dependencia de la mujer hacia el hombre que la asiste. Esta subordinación de la maternidad a la ciencia sigue una progresión ascendente y el positivismo define los descubrimientos médicos en términos de certezas absolutas. La influencia de la medicina desarrollada en la Gran Bretaña victoriana será decisiva en este proceso y añadirá el factor de la histeria como elemento de control de las conductas femeninas desviadas. Se recupera así la imagen platónica del útero, ávido de ejercer su función reproductora, como animal que genera todas las enfermedades de la mujer, incluida la locura.

La imagen dominante de la histeria es la de una mujer que escenifica su sufrimiento mediante un derroche de gestos, sonidos y una cuidada estética que bascula entre el misticismo virginal y la posesión diabólica. La espectacularidad de la

histeria es una pieza clave en la historia de la representación cultural de la madre no sólo porque muestra el continuo del discurso patriarcal sobre el significado de la maternidad, sino porque también introduce si no la palabra, al menos sí la voz —el dolor y la queja— de las mujeres. De este modo, aunque la definición dominante de la histeria reescribe el viejo miedo a la mujer —una vez desaparecida la figura de la bruja— y sublima lo materno como orden ideal en el caos de la civilización, permite contemplar además un desgarrado e inconsciente acto de rebeldía a través de unos síntomas histriónicos contagiados con sorprendente facilidad entre las mujeres de la época. Recluidas en la “esfera privada”, definidas y silenciadas por la ley del Padre, algunas mujeres reclaman atención y un tiempo y un espacio libres de los límites de una maternidad impuesta por un sistema social que les priva de su plena condición de ciudadanas. Michaud (1992) encuentra en este último aspecto uno de los rasgos definitorios de un tiempo lleno de contradicciones que multiplica los escenarios de representación de la mujer al tiempo que recoge la tensión incontenible de las voces femeninas reclamando su propia identidad. La propensión de algunas mujeres del siglo XIX a desafiar su “naturaleza” poniendo en tela de juicio su destino de “buenas madres” y reclamando derechos de exclusivo uso masculino, era a menudo contemplada como un síntoma de la enfermedad. La respuesta a la rebeldía se explicitaba no sólo en la consideración de cualquier protesta como prueba de una reacción histérica, sino en unos tratamientos médicos brutales y vejatorios potenciados por el mismo teatro de la histeria. Finalmente, la terapia desarrollada por Sigmund Freud contribuyó a redefinir el concepto a través de una hipótesis nueva: las perturbaciones histéricas tienen un origen sexual y este origen es inconsciente, “olvidado” por el sujeto que las vive. La articulación de lo somático y de lo psíquico y las teorías del inconsciente y del proceso de identificación por parte del sujeto a partir de su primera relación con la madre constituyeron verdaderas revoluciones en el seno de la comunidad científica de finales de siglo XIX. —213-

Al subrayar las diferentes vías por las que hombres y mujeres acceden a su identidad, Freud introduce la sospecha del carácter marcadamente cultural de la atribución de género: lo único que está definido en el momento del nacimiento es el

sexo anatómico, pero no la posición que hombres y mujeres deberán asumir como seres sexuados. De este modo, la cultura exige, a partir de la bisexualidad psicológica inicial común a todo ser humano, que en uno de los dos sexos adquiriera primacía la feminidad y en el otro la masculinidad: el hombre y la mujer no nacen ya sexuados sino que devienen tales a partir de la historia infantil de sus relaciones intersubjetivas por mediación de la cultura. Según este presupuesto, definir a la mujer no es posible, tan sólo puede indicarse el proceso por el cual un ser llega a convertirse en mujer. La obra de Freud no carece de elementos propios del androcentrismo de su tiempo, elementos que reescriben los viejos miedos a la mujer y la reducción de su subjetividad a su sexo aun cuando este último sea un punto de llegada y no de partida en el desarrollo del sujeto. La exposición de la hipótesis freudiana se basa siempre en la descomposición y el análisis de lo observado, no en la construcción de un discurso que reivindique un orden distinto, y sus textos acaban siendo ejemplo de los elementos que perduran en el imaginario social de su tiempo respecto a la noción de mujer y de madre.

-214—

Freud y el psicoanálisis fundamentan la diferencia de los sexos en el carácter falocéntrico de la cultura, que justifica la no identificación de la madre como sujeto de plena realización. En una sociedad patriarcal, la mujer necesita ser objeto de amor de acuerdo con la aceptación de su inferioridad respecto al hombre y sólo puede satisfacer en el hijo el deseo de poseer aquello que la hace incompleta, el pene. Bajo este significante subyace todo aquello que simboliza la masculinidad: la racionalidad, la cultura, la acción, el individuo de plenos derechos, el ciudadano. La maternidad sería el único camino que la mujer puede seguir para la recuperación de aquello que su sexualidad ha sacrificado en beneficio del orden cultural. En realidad, la madre es para Freud un concepto simbólico de referencia para el desarrollo de los seres humanos, encarnado en la mujer por su condición sexuada. Si el concepto cultural *mujer* es elaborado sobre el desarrollo de la sexualidad femenina, cuando llegue a observar la mujer como *madre*, Freud eludirá su condición sexuada. En sus textos, la madre se describe en relación con el niño o la niña, convirtiéndose bien en objeto de referencia y de deseo para la constitución de identidades distintas a ella, bien en

sujeto incompleto que desea poseer aquello que constituye lo óptimo de la condición humana y que se significa en el órgano genital masculino. De este modo, la relación madre-hijo es para Freud sustancialmente distinta a la relación madre-hija, diferencia explicada por la distinta resolución del complejo de castración. Cuando descubre la carencia de pene en la madre, las reacciones son necesariamente diferentes entre el niño y la niña: Mientras el varón acaba separándose con angustia de la madre castrada a cuyo amor-deseo renuncia, la niña deberá sustituirla como objeto de amor por el padre y se separará de ella con hostilidad y rencor por haberla hecho mujer. Odio de la hija respecto a la madre por no haberla hecho varón, pero también odio de la madre respecto a la hija por no ser el objeto capaz de satisfacer su carencia de pene, esto es, por no haber nacido varón.

Rara vez aparece en la obra de Freud una reflexión sobre la madre como sujeto y, de hecho, pocas de sus pacientes eran madres. En realidad, sobre la figura materna, tal y como señala Kaplan (1992), la principal contribución de Freud no reside tanto en los casos que expone en sus obras, sino en el descubrimiento de la madre en el inconsciente. Este hallazgo influirá de forma decisiva en Carl Gustav Jung quien, separándose de las teorías individualistas de Freud, articula la noción del inconsciente colectivo en el que el arquetipo de la madre desempeña un papel central para el desarrollo de las culturas. Más allá de las divergencias entre los dos autores, la propuesta de reflexión abierta por Freud es insoslayable: a partir de ahora la madre y el hijo pueden entenderse como parte de un orden simbólico del lenguaje y de la cultura en el que el deseo de la madre es regulado por la ley del padre. —215—

Freud hace hincapié en la imposibilidad de ofrecer una teoría cerrada y absoluta de la sexualidad femenina. En el reconocimiento de tal limitación no sólo queda implícita la idea de la complejidad de la mujer como problema de conocimiento, sino que también se halla la crítica a la autoridad infalible de la ciencia. A lo largo del siglo XX las distintas corrientes y escuelas psicoanalíticas polemizan sobre la identidad, función y consecuencias de la función materna y sus raíces en la diferencia sexual. La simplificación de este debate y sobre todo la

caricaturización de las teorías de Freud en las representaciones populares han construido un discurso acerca de la maternidad impregnado de estereotipos potenciados desde los medios de comunicación de masas. La madre sacrificada, la madre egoísta y la madre demonio, posesiva y destructiva ya forman parte de este imaginario en completa sintonía con el antiguo amor-miedo al misterio de las diosas-madres. La complejidad de la reflexión teórica sobre el legado freudiano cobra consistencia en las diferentes teorías feministas que asientan, a través de la revisión de las aportaciones del psicoanálisis, una nueva perspectiva sobre la maternidad.

-216— La figura de la madre como raíz, protección y seguridad se completa paradójicamente con la idea de la madre como creación, posibilidad y futuro, por lo que no es de extrañar que sea válida tanto para la consolidación del orden como para su cuestionamiento. Sea como regeneradora de la humanidad, como bastión de revoluciones o como tentación que aboca a la especie a la perpetuación del absurdo de la vida, la “mujer madre” despunta en la evolución del pensamiento filosófico como uno de los conceptos más elaborados y contradictorios. A pesar de los logros de la modernidad, de los ideales revolucionarios y de la contribución de mujeres que contradijeron con su vida y con su obra la pretendida homogeneidad del discurso patriarcal sobre la feminidad, los ejes de dominación simbólica de las representaciones femeninas siguen siendo androcéntricos y ligados a un determinismo biológico. Si bien Freud introdujo la sospecha del carácter marcadamente cultural de la atribución de género, habrá que esperar hasta mediados de siglo XX para que emerjan los estudios acerca de la construcción social de la maternidad y los debates feministas sobre la influencia de las figuras heredadas y las posibilidades de un nuevo discurso sobre lo materno.

LA SEGUNDA MADRE MODERNA

El feminismo, “ofensivo y fuerte en su diversidad” en palabras de Thébaud (1992:82), tiene múltiples rostros tanto en lo que respecta a su naturaleza discursiva como en lo que se refiere a las prácticas sociales; de ahí que resulte muy difícil situar

su origen. Los primeros pasos del feminismo como movimiento social internacional, con una identidad autónoma y organizativa, fueron dados en el siglo XIX por mujeres procedentes de la burguesía que reivindicaban la universalización de los valores democráticos y liberales. En Europa, la filosofía de la Ilustración impulsa la causa feminista que se desarrollará ya de forma explícita, pública e imparable a lo largo del siglo XX. Las sufragistas consideraron que el derecho al voto de las mujeres era la puerta de acceso al parlamento y a la modificación de leyes e instituciones para consecución de la igualdad. No obstante, las posiciones que sostenían estos feminismos no eran ajenas a las representaciones dominantes construidas sobre la mujer. De la dialéctica entre las reivindicaciones feministas y las posiciones acerca de la identidad femenina surgirán continuas tensiones que marcarán el desarrollo posterior del movimiento.

Käppeli (1992) estima que las teorías de las que parte el feminismo oscilan entre una representación de la mujer basada en lo humano y aquella que postula la especificidad femenina. Mientras que la primera anima una corriente igualitaria cuyo motor central del cambio es el legislador, la segunda da origen a una corriente dualista que coloca en el centro de su argumentación la maternidad entendida no sólo como una cualidad física, sino también como una característica que define a las mujeres psíquica y socialmente. Es esta segunda corriente la que, a juicio de Käppeli (1992), irá adquiriendo importancia en muchos contextos feministas en los que la maternidad sirve como argumento, como ya lo fuera en épocas pasadas, para impulsar reformas educativas y legislativas. Si la concepción igualitaria establecía como unidad sociopolítica la individualidad al margen de la condición sexuada, el concepto dualista tiene en cuenta la diferencia masculino - femenino y la familia como ejes básicos de la crítica cultural. Esta última opción es problemática por cuanto enmascara los mecanismos de la asimetría de género sobre la base de un supuesto esencialismo biológico, pero puede explicarse al mismo tiempo desde la adhesión de muchas activistas a los discursos dominantes o a sus propias vivencias sobre la maternidad. —217—

La cultura generada en torno a la crianza y educación de los hijos y la atribución de tal responsabilidad a las mujeres forma parte de la mayoría de los discursos del feminismo burgués. La maternidad espiritual y social creada y elogiada por pedagogos, filósofos y médicos estimula la misión filantrópica de las mujeres que acarreará la profesionalización del trabajo social como maestras, cuidadoras o enfermeras. De este modo, la rebelión que muchas mujeres manifiestan respecto a las situaciones de injusticia y sufrimiento se vincula a menudo con la imagen protectora y salvífica de la madre ideal en un juego de asunciones simbólicas que separa la reivindicación política de la obra social. Como dice Käppeli (1992), gracias a la complicidad de muchas feministas con la construcción del ideal maternal —incluida la impermeabilidad de la crianza respecto a la acción de los varones— se neutraliza el conflicto de intereses entre el feminismo y la sociedad burguesa puesto que el dualismo de los sexos se instala en el lugar de la interpretación igualitaria. Esto provoca que la crítica política feminista sea anulada a menudo al confundir la virtud cívica con la virtud maternal femenina. La resistencia cultural que se propone desde estos supuestos, si bien denuncia la imperfección de los sistemas políticos creadores de desigualdad y sufrimiento, no trasciende la frontera del género al feminizar el dolor y sus paliativos. Con ello se incrementan las contradicciones de una modernidad que empieza a mostrar sus grietas y, respecto a la maternidad, se sientan las bases de la polémica en el seno de los diferentes feminismos.

Para Bock (1992a), hasta la Primera Guerra Mundial estas tensiones se manifiestan sin cuestionar la distribución tradicional de los papeles entre mujeres y hombres en la crianza y educación de la descendencia. La mayoría de las mujeres y de las feministas de esta época, con independencia de su origen social o su adscripción política, compartía el presupuesto de que el trabajo doméstico era tarea de mujeres aun cuando no lo fuera de todas las mujeres. Se comienzan a reclamar los derechos de ciudadanía desde la apelación a una naturaleza propia entendida como una contribución única a la sociedad que debía de respetar, proteger y retribuir. Efectivamente, la base de las reivindicaciones de lo que Bock (1992a) llama “feminismo natalista” o “maternalismo feminista” es la concepción de la maternidad

como la condición unificadora del sexo femenino al margen de la pobreza y el estatus ocupacional o matrimonial de las mujeres. No obstante, fue la relación entre la pobreza femenina y la maternidad, manifestada dramáticamente en la situación de las mujeres de las clases más bajas de la sociedad, el aspecto que centró el primer enfoque feminista sobre la cuestión. Se pensaba que la causa de las madres pobres conducía a la reivindicación de derechos para todas las madres y desde esta convicción se denunció abiertamente la división sexual entre trabajo remunerado y no remunerado, que suponía una división sexual entre el poder y la ausencia de poder. En definitiva, las feministas exigían la igualdad con los hombres desde el reconocimiento de la maternidad como un trabajo que debía ser retribuido por el Estado para garantizar la dignidad y el bienestar de las madres. El pago por el trabajo doméstico, el seguro por maternidad, el salario por la crianza y cuidado de los hijos, son objetivos que surgen en todos los movimientos feministas occidentales.

Ante el declive de la natalidad, las políticas pronatalistas de los Estados, a —219— pesar de distar mucho de las motivaciones feministas —centradas en el valor de los hijos como bienes de Estado y no en los derechos de las mujeres—, coincidieron en la necesidad de mejorar las condiciones de las madres para evitar la mortalidad infantil. Si la retórica tradicional ensalzaba a las madres como bienes nacionales, algunas mujeres deseaban ser reconocidas como ciudadanas de plenos derechos, no a pesar de ser madres, sino precisamente por serlo. Los intereses económicos de los gobiernos y las reivindicaciones sociales de las mujeres entraron en conflicto y las “huelgas de vientres” o “huelgas de partos” impulsadas por algunas feministas ejemplificaron esta tensión. Se trataba de iniciativas que separaban la sublimación poética de la maternidad para situarla en el ámbito económico, ya que las protestas se planteaban como una huelga en su sentido obrero tradicional: no abandonar por completo el trabajo de la reproducción, sino mantenerlo en suspenso con el fin de mejorar el nivel de ingresos y las condiciones de trabajo.

En los años previos a la Primera Guerra Mundial, la mayoría de los países industrializados introdujo en su legislación medidas que promovían el bienestar de

las madres y de los hijos mediante prestaciones económicas o a través de servicios en especies. Como señala Bock (1992a), aunque estas medidas no eran una respuesta adecuada a la difícil situación de las madres obreras, para muchas feministas constituyó el primer paso para el reconocimiento de la función social de la maternidad y la plena ciudadanía de las mujeres. La multiplicidad de posturas en el seno de los feminismos impide aceptar un supuesto consenso en este sentido. En realidad, recuerda Bock (1992a), la objeción de muchas mujeres a la reclamación de salarios por maternidad basculaba entre las que consideraban monstruoso transformar el “trabajo del amor” en valor de uso y aquellas que estimaban que tal reclamación acabaría por aliviar a los hombres de su responsabilidad sobre las mujeres y sus hijos. La Primera Guerra Mundial paralizó el maternalismo feminista que retrocedió en el ámbito internacional ante las tradicionales exigencias pronatalistas de los Estados en tiempos de crisis y llegó a desaparecer totalmente en las dictaduras nacientes.

—220—

LAS SECUELAS DE LAS GUERRAS

Thébaud (1992) estima que los conflictos bélicos y postbélicos han condicionado —entorpeciéndola— la transformación de la relación masculino-femenino dado que la cohesión social durante las contiendas siempre se realiza en torno a una visión muy conservadora de los sexos. La guerra bloquea el movimiento de emancipación y las importantes tensiones surgidas en su seno se simplifican y neutralizan en función de una reafirmación de la mirada androcéntrica respecto a la maternidad. Las imágenes “femeninas” generadas en esta etapa son arquetípicas: la victoria, la viuda desolada, la madre que maldice la guerra, la mujer consoladora y salvadora... Viejos mitos que la expresión artística se encarga de rescatar y que la creación y reivindicación feminista difícilmente puede contrarrestar. “Encarnación de la abnegación —escribe Thébaud (1992:49)— la enfermera, ángel y madre, es el personaje femenino más alabado de la guerra. *La Madre más Grande del Mundo*, dice un cartel norteamericano de la Cruz Roja, cuya imagen —una enfermera gigantesca que mece a un hombre diminuto, pone de relieve una nueva relación entre

los sexos”. No parece sin embargo que esta representación sea exactamente nueva si atendemos a las viejas asignaciones simbólicas, aunque sí obedece a un deseo de reubicar la maternidad como base de la distinción entre los géneros.

Como señala Meler (1998a), la domesticidad nacida a finales del siglo XVIII sobre la creencia en la necesidad de un ambiente protegido para la crianza se consolida en la primera mitad del siglo XX durante el periodo entre las dos guerras mundiales. Esto supone la reafirmación de la familia nuclear centrada en la relación madre-hijo frente a la antigua concepción de la familia como una comunidad extensa basada en las relaciones de linaje. Burin (1998:75) explica los efectos de largo alcance que esta consolidación trajo respecto a las condiciones de subjetivación de hombres y mujeres. Según esta autora, la familia se tornó “una institución básicamente relacional y personal”, la esfera personal e íntima de la sociedad que fue ampliando poco a poco la especificidad de sus funciones emocionales. Junto con el estrechamiento del escenario doméstico, el entorno de las mujeres también se redujo —221— y perdió perspectivas: las tareas domésticas, la crianza, el consumo, lo privado e íntimo de los vínculos afectivos se convirtieron en su ámbito “natural”. La función materna de las mujeres quedó dissociada de otras actividades que antes desempeñaban con lo que, como centro de la nueva estructura familiar, la maternidad se volvió de manera radical “una tarea aislada, exclusiva y excluyente”.

Es necesario matizar algunos aspectos para no obviar la complejidad de la situación de las mujeres durante la Gran Guerra. Aunque la movilización de los hombres durante el conflicto provocó un fortalecimiento del imaginario masculino de los varones como protectores de la madre patria y del sentimiento familiar, también abrió las puertas a nuevas oportunidades profesionales para las mujeres, con lo que la experiencia de libertad y responsabilidad creció para muchas de ellas. Si esta vivencia no fue ni unívoca ni homogénea sí que contribuyó a flexibilizar en parte la distribución de tareas y el equilibrio de poderes entre los sexos. Las contradicciones del discurso patriarcal se acentuaron y las mujeres vivenciaban la paradójica situación de quienes accedían por vez primera a su individualidad al tiempo que

aspiraban al repliegue sobre la familia. Este repliegue era incentivado por la propaganda bélica y la atmósfera creada a partir de la desmovilización y el alarmante descenso poblacional. Movimientos natalistas, familiaristas e higienistas estimulaban la creación de políticas demográficas para incentivar los nacimientos. Aunque las propuestas de los Estados incluían una política médico-social a favor de las madres y los hijos, la mayoría de las asignaciones familiares se basaban en los derechos por paternidad. Los esposos, vivos o muertos, eran los destinatarios de las ayudas y las mujeres dependían de ellos para ejercer su función social. En cualquier caso, la presión de los feminismos natalistas no cesó en los países industrializados y la oposición a la subordinación de las mujeres por el hecho de ser madres pasó a ocupar por derecho propio un lugar en el debate de los Estados democráticos. Por lo que respecta a las dictaduras española e italiana la retórica pronatalista contó con el sostén del catolicismo más tradicionalista, se opuso radicalmente al maternalismo feminista y definió la paternidad —virilidad— como principio regulador de la familia y la maternidad —feminidad— como el principio natural⁸⁶.

En la URSS, Stalin interrumpe el progreso de las medidas legislativas y sociales que habían convertido a este Estado en un país de vanguardia en comparación con otros. A partir de 1943 se suprimen las escuelas mixtas y el matrimonio de hecho, se dificultan en exceso los trámites para el divorcio y los hombres quedan liberados de toda responsabilidad respecto a los hijos ilegítimos. La exaltación a la Madre, asimilada a la Patria nutricia, vuelve a ocupar el imaginario soviético oficial y se crea el título de Madre Heroica (más de diez hijos) y la orden de la Gloria Maternal (de siete a nueve hijos). En palabras de Stalin al periódico *Troud* (Navailh, 1992:273), aunque “la mujer soviética tiene los mismos derechos que el hombre”, esto no le exime del “grande y noble deber que la naturaleza le ha asignado: es madre, da vida”. Denigrar la familia se convierte en una reprobable “conducta burguesa e izquierdista”⁸⁷ y el aborto es sencillamente “inadmisible”.

⁸⁶ Para un desarrollo de la situación de la mujer en la dictadura de Mussolini, De Grazia (1992); sobre la historia de las mujeres en las dictaduras españolas, Genevois (1992) y Frau (1998).

⁸⁷ La Oposición de Izquierda dirigida por Trotsky criticó insistentemente la reacción estalinista sobre la mujer y la familia. En *La revolución traicionada* (1936) dedicó un capítulo a las causas del

El nacionalsocialismo alemán también rindió culto a la paternidad mediante el pronatalismo y la protección estatal como recompensa, pero el culto a la maternidad no era un objetivo prioritario de la política nazi en materia de género. Bock (1992b) advierte que el ideal de la mujer para el nazismo era aquella que servía al Estado por encima de todo, ya fuera en el trabajo o en la familia, en la paz o en la guerra. La maternidad no estaba al servicio de la procreación sino de la regeneración del Estado y el maternalismo era considerado como un humanitarismo sentimental igual de despreciable que la caridad cristiana o el marxismo. El maternalismo actuaba “contra la raza” desde el momento en el que se identificaba con el instinto de cuidar a todo aquél que necesitara ayuda, con independencia de su valía. Nos interesa destacar la política nacionalsocialista en este tema porque ejemplifica de forma contundente y dramática la subordinación del cuerpo de las mujeres a los viejos designios de control de una descendencia pura. La ideología racista propició de esta manera la consolidación de una política eugenésica de proporciones jamás vistas, articulada a través de la legislación y llevada a cabo mediante la esterilización o el asesinato de miles de mujeres. —223-

Según Bock (1992b:172), la propaganda nazi dividió al sexo femenino en cuatro categorías: mujeres a las que había que estimular para que tuvieran hijos, mujeres cuyos hijos son objetables, aquellas que era mejor que no los tuvieran y, por último, aquellas a las que había que impedir que tuvieran descendencia, sobre todo mediante la esterilización. La Ley de Esterilización de 1933 fue oficialmente proclamada como “la primacía del Estado sobre la esfera de la vida, el patrimonio y la familia”, y como uno de los campos donde “lo privado es político”. En 1935, esta normativa se extendió en una Ley de Aborto por razones eugenésicas y se completó con el asesinato en masa de las mujeres judías que murieron en tanto que reproductoras de una etnia que se quería exterminar. De este modo, a la cuestión de género se unió inextricablemente el concepto de raza —aunque también el de opción

fracaso de la revolución a la hora de dar alternativas al sistema familiar. Trotsky denunciaba los intereses que llevaron a la burocracia privilegiada a reforzar los antiguos vínculos familiares y a

sexual, política o condición económica— y el cuerpo de las mujeres no era sino el núcleo donde convergían las tensiones entre la desigualdad, la dominación y el progreso científico. Como nos recuerda Bock (1992b), el racismo eugenésico no fue exclusivo del nacionalsocialismo ni de Alemania. Lo hubo en otros grupos y países (como EEUU, Suecia, Noruega y Gran Bretaña) e incluso algunas feministas radicales partidarias del control de natalidad se unieron a muchos socialistas en la defensa del antinatalismo en el caso de los “no aptos” y los pobres como solución a los problemas sociales. La novedad de esta instrumentalización de la maternidad en la Alemania de los años treinta estriba en las dimensiones de la política antinatalista y genocida adoptada por un Estado, en las repercusiones éticas que para la historia de la ciencia y la medicina del siglo XX tiene la complicidad con este sistema y, sobre todo, en la enorme herida que este tipo de actuaciones abre al interno de la modernidad.

—224—

EL RECHAZO DE LA MATERNIDAD

A finales de los años veinte una minoría del movimiento feminista apartado del énfasis en la maternidad empieza a abogar por una estricta igualdad legal entre hombres y mujeres. Esta postura se expande tras las contiendas mundiales y pocas feministas de la llamada “segunda ola”⁸⁸ adoptan el legado del feminismo natalista. Los escasos beneficios obtenidos de la protección estatal fuera de la estructura salarial tradicional, la brevedad de la experiencia maternal o el rechazo de muchas mujeres a vivirla son causas que, según Bock (1992a), explican este cambio de rumbo. El centro de las reivindicaciones se desplaza ahora hacia la consecución de la justicia y la igualdad a través de la acción positiva respecto al trabajo en el espacio

profundizar con ello en la opresión de las mujeres como madres.

⁸⁸ La llamada primera ola del feminismo la constituían los movimientos sufraguistas del XIX. Valcárcel (2000:21), sin embargo, entiende que el sufraguismo constituye la segunda ola en la historia del feminismo siendo la primera la que corresponde a la vindicación de la ciudadanía de las mujeres en el siglo XVIII. Los movimientos de los setenta serían, pues, las manifestaciones de la tercera ola feminista. No obstante, aunque las aportaciones feministas durante el Siglo de las Luces son importantes, hasta el siglo XIX no se puede hablar estrictamente del feminismo como movimiento social de carácter internacional, con una identidad teórica y organizativa propia, elementos que se ajustan más a la imagen de “oleada social”.

público y de una presión a favor de la corresponsabilidad paterna en el espacio privado. La brecha entre las políticas natalistas de mitad de siglo —impulsoras ideológica, médica y económicamente del llamado *baby-boom*— y el discurso feminista se incrementa y la maternidad pasa a ocupar el eje de la sospecha y del rechazo, cuya referencia más importante se encuentra en la obra de Simone de Beauvoir.

Tres siglos después de que las Preciosas denunciaran la maternidad —esa “hidopresía amorosa”— como el eje de la dominación sexual de las mujeres, De Beauvoir (1949) reacciona contra las políticas natalistas francesas y el orden patriarcal. Frente al ideal del cuerpo materno, la autora francesa, al igual que lo hicieron las Preciosas, desmitificará el embarazo ya no en términos de enfermedad, sino de invasión: “El embarazo, sobre todo —escribe De Beauvoir (1949:274)—, es un drama que se desarrolla en el interior de la mujer, quien lo siente como un enriquecimiento y una mutilación a la vez: el feto es una parte de su cuerpo y es un parásito que la explota (...) La madre forma con el niño que la hincha una pareja equívoca, a la cual la vida sumerge; tomada en las redes de la Naturaleza es planta y bestia, una reserva de coloides, una incubadora, un huevo; asusta a los niños de su cuerpo egoísta y hace reír a los jóvenes, porque ella es un ser humano, conciencia y libertad, que se ha transformado en un instrumento pasivo de la vida”. Esta retórica del horror rompe con el misticismo de la maternidad y ante todo propone una igualdad de hombres y mujeres respecto a la procreación. Para que la mujer se convierta en un sujeto existencialmente libre, un ser completamente humano, es necesario que la cultura trascienda a la naturaleza, a lo meramente biológico. —225-

El rechazo beauvoiriano del instinto maternal es el rechazo del destino femenino asumido en el contrato social como inmutable y universal. Por el contrario, su reivindicación exige la capacidad de elección de las mujeres: libertad de elegir a través del control legal de la natalidad o del aborto legal, y libertad para elegir otras formas de creación intelectual o artística. En realidad, la única forma de creación que esta autora acepta como tal es esta última, puesto que gestar y dar a luz no es sino

repetir de forma estática la naturaleza. “Una mujer no hace realmente al niño” —afirma De Beauvoir (1949:275)—, “sino que éste se hace en ella; su carne no engendra más que carne”. La verdadera creación humana, la del espíritu, es la que tradicionalmente se ha considerado masculina y a la que la mujer debe acceder por pleno derecho como ser humano.

McDonald (1990) señala que De Beauvoir introdujo las áreas más importantes de lo que posteriormente configuraría el debate en torno a la reproducción, concretamente en lo que respecta a la posibilidad de elección por las mujeres. La trayectoria de la filósofa francesa fue un ejemplo de mujer cuyos logros dependían y se articulaban alrededor del rechazo a la maternidad biológica y su legado abrió múltiples vías de discusión en el seno del movimiento feminista. Ya hemos aludido a algunas cuestiones problemáticas en su perspectiva, como la aceptación del dualismo androcéntrico y las dicotomías por él generadas (naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu, repetición-creación...). Pero si tuviéramos que indicar un especial punto conflictivo de la tesis De Beauvoir sería el señalado por McDonald (1990:89): las “paradojas que surgen del rechazo de la maternidad en nombre del humanismo”. La exclusión de la maternidad de la simbología de la acción humana que De Beauvoir acentúa condena al silencio el juego interpretativo, relacional y político que la acción humana ha vehiculado a través de la reproducción y crianza. Al rechazar la maternidad como destino biológico se reivindica la libertad de las mujeres, pero al plantear la excelencia en el espíritu como algo ajeno a la experiencia de la propia corporeidad, la elección aceptada como excelsa, como verdaderamente creativa, como propiamente humana, es la renuncia a ser madre. Por ello existe en su postura el riesgo de caer en otro tipo de determinismo: el generado por la cultura como destino y dentro de él en otra contradicción: el de la mujer-madre como no sujeto.

Las imágenes del cuerpo materno como máquina incubadora o como recipiente del bebé rompen con la ideología mistificadora en torno a la gestación, parto y crianza de los hijos —la mística de la feminidad que denunciará Friedan (1963)— pero reproduce los viejos cánones de la mujer —ahora madre— como recipiente y

elemento pasivo. El extremo de esta paradoja está en la atribución de la acción al hijo que se gesta en el seno materno ya que con ello se acentúa, aún sin pretenderlo, la autonomía del feto. En definitiva, las dicotomías implícitas en *El Segundo Sexo* entorpecen la consideración de la maternidad como un fenómeno multidimensional ligado no sólo a la reproducción de la especie, sino a la forma en que los seres humanos organizan el conocimiento de sí mismos y establecen relaciones. Sin embargo, esta obra inaugura el debate filosófico sobre la maternidad como una cuestión de elección privada con repercusiones políticas, y las tensiones que subyacen en sus argumentos evidencian la necesidad de acuñar una nueva definición para la relación de lo femenino y lo maternal.

En lo que respecta a las medidas anticonceptivas, antes de 1918, la *Malthusian League* o la *British Society for the Study of Sex Psychology*, fundada por feministas y socialistas y apoyadas por intelectuales como Bertrand Russell o Bernard Shaw, ya habían preconizado la limitación de los nacimientos por razones económicas y políticas (Sohn, 1992). Esta vanguardia da origen a un poderoso movimiento a favor de la anticoncepción que se prolongará a lo largo de la primera mitad de siglo, un movimiento que se verá frenado por los desastres demográficos. Será a partir de 1960, con el perfeccionamiento y la comercialización de los anticonceptivos hormonales y los dispositivos intrauterinos y las campañas de sensibilización y las medidas de presión política feministas, cuando la adopción de estos métodos comenzará a generalizarse y manifestará un cambio sustancial en las relaciones de pareja. Para Lefaucheur (1992:448), la píldora y el dispositivo intrauterino “llevan en germen la inversión de las relaciones entre los sexos” en lo que concierne a la iniciativa y el control de la concepción. Con ellos, las mujeres pueden decidir de antemano el carácter potencialmente fecundante de sus relaciones sexuales y la cantidad de embarazos que buscan, así como el período en el que prefieren quedarse encinta. Los hombres, dice Lefaucheur (1992:448), “por primera vez en la historia de la humanidad, ya no pueden exponerlas contra su voluntad al riesgo de embarazo, y su propio deseo de paternidad es ahora tributario de la voluntad de paternidad de sus parejas”. Como veremos más adelante, la rotundidad de tales afirmaciones contrasta

con la forma en la que muchas mujeres viven la anticoncepción respecto a sus cuerpos, su trabajo y en las relaciones de pareja. No obstante, la liberalización de la contracepción y del aborto abre una vía no sólo discursiva, sino también práctica, de privatización de la función reproductora. Plantea Thébaud (1992:19) que ese es el deseo que se refleja en el eslogan feminista “un hijo, si quiero y cuando quiera”. Un deseo que impulsa el desplazamiento del dominio público en las decisiones de reproducción, la reapropiación por parte de las mujeres de su cuerpo y su sexualidad y la “prohibición a los Estados de las formas más represivas de manipulación de la familia”.

LA CULTURA DE MASAS

-228— La relación contradictoria entre lo femenino y la cultura de masas va a contribuir de forma decisiva en la configuración de un imaginario sobre la maternidad ambiguo y repleto de paradojas. Passerini (1992) subraya la conexión entre el desarrollo de la cultura de masas y las formas de emancipación de las mujeres a la vez que remite a la permanencia de antiguas formas de feminidad potenciadas y reconstruidas en los medios de comunicación. En el primer tipo de conexión se incluye la capacidad de los medios de retomar y relanzar discursos de inspiración feminista. El segundo comprende todas las identificaciones de la imagen femenina con lo natural y lo biológico que encuentra su metáfora más recurrente en la maternidad. Este tema, respaldado por el discurso médico sobre las normas de crianza infantil, amplificado por el discurso psicológico sobre las relaciones madre-hijo, encuentra en la industria de la comunicación un lugar privilegiado. Si a principios de siglo el modelo de la madre-esposa sin profesión tiende a democratizarse en revistas y películas de amplio consumo, paulatinamente los medios y sobre todo la publicidad asumen en sus contenidos las tensiones motivadas por el desarrollo de los derechos de las mujeres. Cott (1992) advierte que esta asunción responde a objetivos comerciales y a la apropiación de las intenciones y que la retórica femenina por parte de los medios de difusión más populares y la publicidad contribuye a imponer un modelo de liberación femenina no exento de

trampas. Las adaptaciones que las películas de Hollywood o las campañas publicitarias hicieron del desafío feminista a la división sexual del trabajo desarmaron, según Cott (1992), los retos del feminismo bajo su apariencia de realización. Mediante el discurso publicitario, el alivio de la ansiedad en una sociedad centrada cada vez más en la producción se canaliza a través de la identificación de las esferas destinadas al ocio con el consumo de todo tipo de productos. Pero para muchas mujeres la ubicación del ocio en el espacio doméstico resulta problemática puesto que, aun conseguido el acceso a ámbitos laborales públicos, la responsabilidad de las tareas domésticas sigue siendo suya. Por ello, la publicidad debe compaginar las imágenes de mujeres consumidoras de tiempo libre con las de amas de casa potenciales consumidoras de todo aquello que suponga una simplificación de la carga doméstica. Cott (1992:104) apunta que sea para un uso personal o ligado a la utilización doméstica los anunciantes reelaboran una y otra vez el tema de la compra, presentada como “un terreno privilegiado de control en el que las mujeres podían ejercer la racionalidad y expresar valores”. La individualidad y la modernidad para las mujeres se envasan en forma de mercancías al tiempo que se relacionan con la nueva administración doméstica y con la crianza científica de los niños. De esta manera, estima Cott (1992), las prioridades tradicionales de las mujeres sobre el embarazo y en especial en lo que respecta al cuidado y nutrición del bebé, son sustituidas por los emblemas modernos de la maternidad científica. —229—

Uno de los pilares de este tipo de maternidad es la proliferación de todo tipo de recursos que median en el contacto de la madre con su hijo y que paulatinamente se consolidan como una de las industrias más rentables. La esterilización de la leche animal de los biberones y las tetinas, el perfeccionamiento de leches y alimentos industriales para bebés, pañales, cosméticos y ropa específicos, los elementos de primer aprendizaje, etc. van ocupando un lugar cada vez mayor en la publicidad, un espacio de representación doméstico al que por otra parte se resiste entrar la imagen del varón. Efectivamente, si como dice Lefaucheur (1992:449), las nuevas tecnologías de alimentación del bebé permiten que cualquier individuo, independientemente de su sexo o relación con el recién nacido, reemplace a la madre,

tal posibilidad no se ha visto reflejada en el imaginario publicitario hasta hace muy poco⁸⁹. En realidad, el juego de representaciones sobre la crianza que a mediados de siglo empezó a dominar en la publicidad respondía en buena medida a los patrones de conducta propiciados por las indicaciones médicas y psicológicas. De hecho, tal y como explica Cott (1992:103), los publicitarios ganaron credibilidad sobre la base de la utilización de datos suministrados por estas instancias legitimadas socialmente que no hicieron sino construir “un concepto moderno de maternidad ligada a las nuevas posibilidades de la crianza tecnificada”. La confluencia de los discursos médico y científico con los propios de la industria cultural (de entretenimiento, ficción, informativo y publicitario) explican la evolución de este tipo de representaciones. En cualquier caso, como hemos apuntado a lo largo de la argumentación, la relación entre un modelo dominante de feminidad y maternidad y las experiencias reales de las mujeres y los hombres es dinámica, por lo que la diversidad y divergencia de estas vivencias impiden concluir que lo representado —y de ello lo dominante— sea el reflejo directo de la realidad.

EL SABER CIENTÍFICO

Decíamos que la Medicina y la Psicología han influido especialmente en la construcción simbólica en torno a la maternidad a lo largo de este siglo. Según Everingham (1994), a pesar de que la información sobre la crianza en estas áreas junto a otras como la Antropología y la Sociología es cada vez más abundante, hasta la aparición de los estudios feministas sobre la maternidad, ninguna de estas perspectivas trataron la dimensión racional de la crianza. La aparición de teorías sobre la mejora de la alimentación y los cuidados del lactante, así como las tareas vinculadas con la socialización en los primeros años de vida se centran, según Everingham (1994), en las necesidades del bebé. Lo que la madre debe hacer, según

⁸⁹ Lomas y Arconada (1999:129) advierten que en los últimos años ha aparecido en la publicidad un “padre moderno (entusiasta, tierno, atractivo, cariñoso...) con un mayor compromiso en determinados ámbitos y tareas del hogar”. Aumentan las escenas en las que el hombre se ocupa del bebé, generalmente varón, en una escenografía que pretende contrastar la potencia física del padre con la fragilidad del hijo. Son menos las escenas en las que participa en tareas de nutrición y limpieza y en estos casos suele aparecer como experto.

esta visión, es aprender a reconocer esas necesidades y responder a ellas según las normas prescritas por la sociedad. La Psicología Social ha desarrollado diversos trabajos que parten de esta premisa y entienden la maternidad como un acto instrumental destinado a la mujer-madre como cuidadora primaria. Especialmente, la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales considerará de la figura materna como una especie de frustrador óptimo en el proceso de individuación puesto que proporciona un ambiente de cuidado y de seguridad al hijo o la hija en sus primeros momentos de vida y le minimiza las experiencias emocionales negativas. Para Everingham (1994) este tipo de explicaciones no reconoce la perspectiva de la madre como ser individual y autónomo y homogeneiza las posibilidades de la práctica de la crianza infantil.

Uno de los modelos culturales que más ha marcado la creación de estereotipos sobre el tema es el de *la madre suficientemente buena*, acuñado por el pediatra Winnicott en 1965. Según él, la madre conoce de forma instintiva, por empatía, las necesidades del bebé y adapta su propia conducta a las necesidades de éste según se van manifestando y desarrollando. Las leyes de la naturaleza son las que dictan estas necesidades, presentadas como un hecho biológico objetivo en las acciones y el cuerpo de la criatura y que deben ser descifrados por la madre. Ésta será suficientemente buena si establece pronto una sintonía con ese proceso natural y actúa en consecuencia creando un ambiente de cuidado casi perfecto. Pero para que esta relación madre-bebé sea correcta es indispensable que la madre encuentre placer en ella. “Disfrute de que se le atribuya esa importancia” —les dice Winnicott a las mujeres a través de la BBC, según recoge Badinter (1980:263)—. “Disfrute dejando a los demás la tarea de conducir el mundo mientras usted pone en el mundo a un nuevo miembro de la sociedad”. De este modo, al tiempo que las mujeres deben encontrar placer en el desarrollo de las tareas de crianza a riesgo de afectar negativamente a la salud de sus hijos si no lo hacen, “los demás” —entre ellos, sus padres— quedan exentos de esta responsabilidad. La distribución de tareas en función del sexo de los progenitores garantiza la asimilación de la maternidad con el amor, la ternura y la presencia continua. Por el contrario, la paternidad queda

asociada con la ley, la autoridad y la ausencia justificada. El buen padre según esta lógica es el que permite a su esposa ser una buena madre sin entorpecer su tarea y sin asumir responsabilidades en lo que respecta a la alimentación y cuidado de los hijos que “naturalmente” no le corresponden. La presencia del padre puede ser episódica y es posible asumir que existan padres que nunca se interesen por la criatura ya que, en definitiva, ésta “fundamentalmente” a quien “prefiere” es a su madre.

El desarrollo del psicoanálisis incide en la existencia de necesidades corporales infantiles que pueden ser conocidas directamente. La contribución de la madre a la autonomía de su hijo o hija consiste ante todo en minimizar sus experiencias emocionales negativas, es decir, en reducir al máximo las malas relaciones objetales estableciendo una sintonía perfecta. El protagonismo es sin duda del bebé, y la empatía, entendida como el momento de fusión en el que se ha conseguido un entendimiento común sobre el significado de las acciones infantiles, se muestra como una suerte de hermenéutica que las mujeres-madres adquieren por naturaleza, desarrollan mediante aprendizaje y materializan por la relación continua que tienen con su hijo o hija. La interrelación de estas construcciones con los discursos públicos fue constante y, como advierte Meler (1998d:175), contribuyó a universalizar la situación de los hogares de crianza materna exclusiva. De este modo, la descripción de la vida en el interior de “la familia nuclear urbana de clase media blanca se impone como prototipo normativo” fuera del cual sólo cabe la desviación.

Es fácilmente identificable en la historia de la publicidad el universo de significados ligados a esta idea de la madre suficientemente buena, que sabe lo que quiere su hijo —sólo ella lo sabe— y que organiza todo el ámbito doméstico para satisfacer de manera óptima sus exigencias. De otro lado, la posibilidad subrayada por muchas interpretaciones psicoanalíticas de que una mala sintonía con el infante pueda provocar efectos de frustración sobre la evolución psicológica del niño o la niña, han reciclado los viejos mitos de la mala madre que deja su maleficio y su estigma no ya en la piel sino en la psique de su prole. Advierte Badinter (1980) que después de la Segunda Guerra Mundial muchos de los discípulos de Freud pasaron

de lo descriptivo a lo normativo y trazaron retratos de la buena madre a través de consejos destinados a las mujeres en libros especializados o en medios masivos de comunicación. La contribución de esta práctica, según Badinter (1980), no es sólo la de acrecentar la importancia otorgada a la madre, sino el hecho de medicalizar el problema de la mala madre sin lograr anular las declaraciones moralizantes del siglo anterior. La popularización de estas ideas sobre la maternidad, cimentada sobre la divulgación de determinados estudios científicos y amplificadas —aunque de modo limitado— por la acción de los medios de comunicación, ha dado como resultado la creación de una cultura de la crianza marcada por el niño o la niña. En el escenario de la cultura de masas la mala madre es percibida de forma confusa como una mujer simultáneamente mala y enferma, y aunque no se puede atribuir al psicoanálisis la responsabilidad de esta confusión, Badinter (1980) subraya que esta corriente no ha sido capaz de convencer de que lo psíquico es independiente del mal moral.

—233—

LA MATERNIDAD INTENSIVA

Como plantea Hays (1996:119), si a lo largo del siglo XIX y principios del XX las metas de la crianza estaban centradas en el bien de la familia y de la nación, desde mediados de esta última centuria se concretan en “el desarrollo natural del niño y el cumplimiento de sus deseos”. La concepción de la familia centrada en el hijo adquiere un nuevo sentido, potenciada también por la reducción de la descendencia y la creciente justificación de la familia nuclear. Los métodos de crianza infantil ahora se intensifican: no sólo pasan a ser guiados por expertos y a centrarse en el niño o la niña, sino que además son intensivos, más absorbentes desde el punto de vista emocional y más caros que nunca. Según Hays (1996), todo ese dinero, tiempo y atención está al servicio, no ya de la productividad económica o la nación —aunque sí de forma indirecta, añadimos— sino de la protección y preservación de la inocencia, cariño, pureza y bondad naturales del niño y la niña. Fuera de esta idea de *maternidad intensiva* que absorbe la subjetividad de las mujeres-madres sólo existe la disfunción, el peligro, la “maternidad tóxica”. Para Hays (1996), en la medida en que este tipo de crianza se vincula con la responsabilidad de la madre, se configura

una ideología que no sólo exime a los padres sino también al mundo público de la responsabilidad de atención abnegada. Los intereses en juego son, además de personales, sociales y políticos en un sentido amplio, y el mantenimiento de esta cultura sobre la crianza beneficia a quienes ostentan las cotas más altas de poder. Si seguimos más detenidamente esta argumentación, son cuatro los núcleos que identifican estos intereses: el Estado, el capitalismo, los hombres y quienes han nacido en el país, los blancos y las clases media y alta.

-234— La lógica de la maternidad intensiva le sirve al Estado para garantizar que la educación de los futuros ciudadanos se realizará con todo tipo de garantías y sin realizar necesariamente demasiados gastos. El capitalismo legitima la reducción de sueldos a las mujeres puesto que su compromiso con la crianza infantil las coloca en un lugar secundario respecto a los varones. Además, la protección de la infancia a través de una prolongada escolarización ayuda a crear una fuerza laboral flexible, bien formada y disciplinada, a un costo relativamente bajo para quienes la emplearán. Si a esto sumamos que tanto las madres como los hijos se convierten en consumidores de todos los accesorios creados para materializar la relación madre-bebé, obtenemos un importante conjunto de razones para que el sistema capitalista potencie la maternidad intensiva. A los hombres esta lógica les libera del trabajo relacionado con la crianza, al tiempo que se les ahorra la competencia de las mujeres —al menos en igualdad de condiciones— en el mercado de trabajo. Finalmente, la población inmigrante, los miembros de comunidades no blancas en EEUU y Europa y quienes tienen bajos o nulos ingresos, tienen una desventaja práctica respecto al acceso a los recursos culturales y económicos ligados a la maternidad intensiva. Obviamente la identificación de tales intereses obedece a un deseo de localizar la distribución desigual del poder que genera discursos excluyentes o discriminatorios. No obstante, la propia Hays (1996) reconoce que hay problemas y ambigüedades en esta explicación ya que estos intereses no están tan claramente definidos en el contexto general de las sociedades occidentales y en cualquier caso nunca se producen en estado puro. Además, las posibles medidas sustitutorias de la maternidad intensiva también pueden satisfacer los intereses de los diferentes grupos

citados, con lo que la línea que marca el por qué de la maternidad intensiva no es tan nítida como parece.

A partir de los años sesenta las reivindicaciones de igualdad y de mayor autonomía para las mujeres encuentran como principal obstáculo esta concepción de la maternidad intensiva. Margaret Mead (1962:54) escribe: “no hay una conexión natural entre las condiciones de gestación y parto humano y las adecuadas prácticas culturales (...) El establecimiento de vínculos de cuidado permanente entre una mujer y el hijo que tiene depende del modelo cultural”. Con ello, la antropóloga afirma que la imagen de la maternidad intensiva es un modelo históricamente establecido que obedece a determinadas prescripciones culturales. El fundamento biológico de la división sexual en la crianza también es cuestionado a partir de estudios psicológicos que demuestran la importancia del contexto sociocultural en la configuración de la conducta en el ámbito de la crianza (Hare-Mustin y Marecek, 1990). Feministas marxistas y socialistas denuncian la instrumentalización del biologicismo maternalista como factor de la discriminación sexual del trabajo y la posición subordinada de las mujeres (Firestone, 1970; Hartmann, 1976, Waters, 1977). Estas argumentaciones desafían la creencia de la exclusividad individual —y femenina— de la crianza y entienden que la tarea puede ser más igualitaria y eficaz en un entorno racionalizado e institucional. Por tanto, la liberación pasa por la ruptura, si no total, al menos sí en un grado elevado, con los vínculos de la maternidad que ligan tan estrechamente a la esfera doméstica. —235-

El debate entre el llamado feminismo radical y el de la tradición marxista profundiza en las carencias de la lógica del capital para explicar la subordinación femenina y encuentra su eje en las cuestiones relacionadas con la reproducción. Al contraponer la lógica del patriarcado a la del capitalismo, las feministas radicales cuestionarán el carácter exclusivamente superestructural de la familia. Hartman (1976) llama la atención sobre el papel de las relaciones patriarcales en el mercado y define capitalismo y patriarcado como dos estructuras sociales autónomas e interrelacionadas cuyos intereses confluyen en la subordinación de las mujeres en la

familia⁹⁰. Paterman (1988:187 y ss) critica la perspectiva de Engels y Marx porque reduce toda subordinación a una subordinación de clase, lo que supone negar que los varones tienen poder sobre las mujeres en tanto que varones y obviar así la importancia de la diferencia sexual en las relaciones privadas y públicas. Para Nicholson (1987), las ideas de Marx y Engels han contribuido a entender la familia como un factor cultural e histórico en interconexión con el Estado y la economía aunque no consiguieron explicar la complejidad de las relaciones de género. Así por ejemplo, las actividades reproductivas no son consideradas dentro de los márgenes de la sociabilidad e historicidad sino que tienden a contemplarse como algo natural y, por tanto, ahistórico. La evolución de sus connotaciones en todo caso dependerá exclusivamente de las estructuras económicas. “En el *Manifiesto Comunista* —escribe Nicholson (1987:41)— Marx trata la familia como un efecto superestructural de la economía (...) las actividades de reproducción pasan a ser consideradas o bien como los aspectos brutos, fisiológicos y no históricos de la existencia humana o bien como subproductos de los cambios de la economía”.

En el modelo marxista clásico, el sistema familiar sirve al capitalismo generando fuerza de trabajo y cumpliendo un papel estabilizador. La subordinación de la mujer se explica porque es funcional al capital: mediante ella se obtiene un mayor excedente puesto que parte de los costos de reproducción son asumidos por el trabajo doméstico feminizado, con lo que además se consigue una reserva flexible de trabajo. Esta concepción influye en el feminismo socialista que desarrollará la idea de la mano de obra femenina como “ejército de reserva del capital” y entenderá el trabajo doméstico y la función de maternidad como productos de la lógica de mercado (Beechey, 1990). Según Nicholson (1987) las feministas marxistas reconocen que la categoría de “producción” en Marx no tiene en cuenta muchas de las actividades femeninas tradicionales. Como respuesta, algunas apuntan la necesidad de agrandar esta categoría con la “reproducción”, aunque ello no suponga

⁹⁰ Para un desarrollo del debate entre feministas marxistas y radicales, ver Borderías, Carrasco y Alemany (1994).

contemplar las relaciones familiares desde otra óptica que no sea la determinación económica.

Según Everingham (1994), el interés teórico feminista por la función maternal surgió tras un periodo marcado por los estudios sociológicos centrados en la familia bajo la influencia de Talcott Parsons y la teoría del rol. Las primeras aportaciones feministas en este terreno establecieron como primer objetivo el análisis de la experiencia de la madre y se distanciaron con ello de las tendencias parsonianas que ignoraban la subjetividad de las mujeres. Sin embargo, para Everingham (1994), la perspectiva adoptada por la mayoría de estos análisis partía de una premisa problemática: la asunción de que la maternidad no tiene ningún poder para configurar los significados culturales a través de su actividad de crianza. Con ello, se evalúa implícitamente esta tarea conforme al paradigma de la separación entre la esfera pública y la privada siendo esta última el lugar al que se destina la crianza, eje de la subordinación femenina. Interesa explicar cómo las mujeres aceptan esas condiciones de subordinación y la manera en la que participan de su propia opresión, pero no se cuestiona en sí misma la raíz de esa dicotomía que excluye la maternidad de la acción o la creación. La solución en todo caso es renunciar o distanciarse en la medida de lo posible de unas tareas que no sirven más que para reproducir el orden social existente. Aquí no hay posibilidad de entender a la madre como agente crítico para interpelar, afirmar o crear sistemas de valores al paso que los reproduce en su vida cotidiana. Al igual que las argumentaciones de De Beauvoir y de otras autoras del feminismo liberal estos puntos de vista se inscriben en una apuesta por el marco teórico de la modernidad, con su modelo “trascendente de lo humano”, con las dualidades heredadas en nuestra tradición. Tal herencia entorpece la consideración de la autonomía de la madre en el proceso de crianza y la consideración de este proceso como una forma especial de racionalidad cuya contribución afecta en todos los niveles sociales y políticos. —237-

El dilema con el que se enfrenta el pensamiento feminista es precisamente el de cómo reconocer efectivamente esta contribución sin vincular la identidad femenina-

maternal con una noción esencialista de lo que significa ser mujer. La propia Everingham (1994) advierte de este peligro ya que cualquier formulación fija sobre la naturaleza de las mujeres puede arruinar los esfuerzos de éstas por alcanzar la autonomía personal. Pero por otro lado —arguye propia Everingham (1994:15)— ignorar la experiencia de las mujeres-como-mujeres y su contribución a la sociedad como madres impide la comprensión de la maternidad así como el desarrollo de “un sistema sociocultural que integre una ética basada en el interés por las otras personas”. Esta será efectivamente la cuestión que marcará el debate feminista a partir de los años setenta, cuando el cuestionamiento de la modernidad y los límites de la razón ocupen un lugar importante y el pensamiento posmoderno formule sus sospechas.

REFLEJOS Y SIMULACROS. LA MADRE POSMODERNA

-238-

El desarrollo teórico, social y político del feminismo en las últimas décadas muestra la visibilidad pública que cada vez con mayor fuerza adquieren los problemas generales de las mujeres en el mundo. Los debates entre feministas occidentales y no occidentales, los foros internacionales impulsados por Naciones Unidas para trabajar sobre los derechos de las mujeres, las redes de activistas a favor de estos derechos y la consolidación de partidos políticos feministas son hechos presentes en la agenda de la sociedad contemporánea. Las desavenencias que surgen en el seno del feminismo muestran las transformaciones producidas en las identificaciones feministas, cambios que responden tanto a la dinámica social del movimiento —heterogéneo, flexible y complejo— como a la evolución de las diferentes corrientes teóricas en torno al sujeto femenino. Como afirma Ergas (1992), los feminismos contemporáneos parecen girar al mismo tiempo alrededor de la definición de la diferencia sexual como un principio existencial —político— básico y en torno a la negación de la diferencia sexual como causa y explicación legítima de desigualdad. La tensión entre la necesidad de construir la identidad “mujer” dándole un sentido político y la de destruir la categoría “mujer” configurada por el patriarcado marca un movimiento de oscilación teórico reflejado en el debate entre

los llamados feminismos de la igualdad y la diferencia. Mientras los primeros sospechan de la diferencia como una trampa esencialista, los segundos reivindican la construcción de una nueva historia desde la propia naturaleza femenina, lo que incluye la consideración de un lenguaje propio, una valoración de los sentidos y de los sentimientos y una recuperación del cuerpo femenino, de la maternidad y de sus escenarios.

LA SOSPECHA FEMINISTA

A finales de los años setenta, el ideal de autonomía e igualdad que había inspirado al movimiento feminista fue puesto en duda por las feministas radicales quienes abrieron importantes interrogantes respecto a la concepción moderna de la maternidad. Se introduce con ellas la sospecha respecto al carácter masculino de una concepción de autonomía e igualdad que priorizaba los valores asociados a un individualismo posesivo a costa de los valores de cuidado e interrelación personal, ligados tradicionalmente a la maternidad. De la tensión de la crítica feminista hacia esta idea surgen, según Everingham (1994), una serie de escritos cuyo objetivo es revalorizar la contribución específica de las mujeres a la sociedad desde su ser mujer. La crítica no se centra ahora en la maternidad como relación personal madre-hijo, sino en las instituciones sociales que controlan su práctica (Rich, 1976; Daly, 1978). En el proceso de la reconstitución y el fortalecimiento del sujeto social femenino producido en el resurgimiento de las movilizaciones feministas se priorizan las políticas corporales y, dentro de ellas, las campañas a favor de los derechos de reproducción y contra la violencia sexual constituyen los ejes más relevantes. La sexualidad se contempla como un terreno decisivo de reapropiación de la mujer y el cuerpo como un lugar desde donde reconquistar la subjetividad. —239—

Tal y como plantea Ergas (1992), para muchas feministas dicha reconquista implicaba, entre otras cosas, luchar por la liberalización de la anticoncepción y del aborto. Bajo el eslogan “Dueñas de nuestro vientre”, las mujeres hablan de la interrupción voluntaria del embarazo y de la contracepción desde el cuestionamiento

de la sexualidad patriarcal ligada a la reproducción y al control masculino sobre la descendencia de las mujeres. Sin embargo, desde el feminismo de la diferencia italiano, el aborto se cuestiona por la posibilidad de que pueda convertirse en una reformulación de los privilegios masculinos. Cigarini (1995:77) explica que esta postura defendida por el colectivo de la Librería de Mujeres de Milán no implica estar en contra de las reformas sanitarias y jurídicas que se ocupen de la prevención de embarazos y de su interrupción. A lo que se oponen es a entender el aborto masivo en los hospitales como una conquista de la civilización porque “es una respuesta mortífera y violenta al problema del embarazo que culpabiliza ulteriormente el cuerpo de la mujer”, es su cuerpo el que se equivoca porque hace niños que el capitalismo no puede mantener ni educar. El problema a resolver desde esta lógica, entiende Cigarini (1995), es el control de nacimientos y no el cambio de la estructura sexista y capitalista de la sociedad. Las manifestaciones a favor del aborto libre y gratuito por tanto esconden la complicidad con este sistema y con el comportamiento sexual de los hombres: “Si acaso con los hombres podremos hacer otras manifestaciones reivindicatorias —afirma Cigarini (1995:78)— pero no ésta sobre el aborto donde explota la contradicción entre sexualidad masculina y femenina. Donde la violencia quirúrgica sobre el cuerpo de la mujer no es más que la dramatización de la violencia sexual”.

A pesar de estas oposiciones, el movimiento feminista en Europa Occidental y América del Norte ha presionado para obtener una legislación despenalizadora del aborto al tiempo que incrementaba las campañas contra la violencia sexual. Estas campañas responden a la evolución de los conceptos asociados con la reproducción, el cuerpo y el parentesco, que están ligados a su vez al desarrollo de las nociones de propiedad y derechos en las relaciones humanas. Para Nakano (1994), el debate feminista sobre el aborto no estriba en la consideración del embrión como ser individual o no sino en las divergencias sobre la definición de maternidad. La postura pro-vida se inscribe en el convencimiento de que la maternidad está ligada al papel biológico de las mujeres, que constituye una misión femenina exclusiva y plena de satisfacciones. Por el contrario, la postura a favor del aborto parte de que las mujeres

no deben estar sujetas a los dictados de la biología y que la maternidad es una de las muchas funciones que puede desempeñar la mujer. Aunque tal desplazamiento se produce en el campo teórico y el feminismo atiende a la subjetividad de las mujeres, no nos resulta fácil aceptar la simplicidad de este esquema. Las opciones teóricas respecto a este debate no son dicotómicas como tampoco lo son las opciones de las mujeres ante la posibilidad de llevar adelante o interrumpir su embarazo.

Katz (1994) observa la complejidad de estas opciones desde la interacción que opera entre la idea de maternidad con la ideología construida desde el capitalismo. Esta autora entiende que la idea de propiedad es importante para entender el alcance del problema del aborto y de la maternidad, aunque frecuentemente se sustituya este término por el de derechos. Según plantea, hay dos caminos por los que los derechos de propiedad afectan a la maternidad: los derechos de propiedad sobre el propio cuerpo y los derechos a poseer el propio hijo o hija. Normalmente no se asume de forma explícita esa vinculación de los hijos con la propiedad, pero tal asunción —241— permanece implícita a través de analogías que conectan con esa idea. Para asegurar los derechos de las mujeres en la reproducción, esta conexión es especialmente relevante y tendrá repercusiones importantes en el terreno de la anticoncepción y el aborto.

Una vez que las mujeres son reconocidas como ciudadanas, la mujer como individuo puede acceder a los mismos derechos de autonomía corporal e integridad que los hombres. A causa de que su cuerpo le pertenece, no puede ser violada. A causa de que su cuerpo le pertenece, no puede ser forzada a llevar a cabo embarazos que no desea. A causa de que su cuerpo le pertenece, no puede ser obligada a abortar embarazos que quiera llevar a término. Lo que se reivindica desde el feminismo liberal es que las mujeres adquieran con suficientes garantías ese grado de autonomía personal y que la sociedad no use el poder oficial del Estado para coartar su libertad individual. Sin embargo, el dualismo entre cuerpo y mente operado en el liberalismo entorpece la comprensión de la maternidad porque la sitúa en el primero de los niveles. Según esta dualidad el cuerpo es el espacio donde la identidad se manifiesta

y es de uso personal. La igualdad trasciende ese espacio y está ligada a la mente, al espíritu, a la cultura. El problema se da cuando hablamos del cuerpo de la madre, lugar donde esas fronteras muestran de forma contundente sus límites. Katz (1994:153) lo expresa gráficamente: “Una mujer abogado es exactamente lo mismo que un hombre abogado. Una mujer policía es exactamente como un hombre policía. Una mujer embarazada es justo como... bien. El embarazo es igual al embarazo”.

-242— El problema de separar el cuerpo de la cultura y adscribir el embarazo al primero, despojándolo por tanto de su valor como actividad intelectual y social hace que se reproduzcan, aunque sea de forma inconsciente, los valores ligados a la lógica patriarcal. Ya hemos visto que según esta lógica, los cuerpos de las mujeres en cuanto madres no son valorados como tales sino como espacios en los que se forma el bebé. Aunque las mujeres posean la propiedad de sus cuerpos no tienen en realidad el control real sobre su cuerpo embarazado puesto que la importancia social de su identidad se desplaza a favor del hijo. Ser madre es portar a un niño o una niña en el seno del cuerpo femenino, por lo que los derechos de propiedad que esgrimen muy a menudo las mujeres no serán los mismos cuando se plantea la interrupción del embarazo que cuando se exige el derecho a ser madre. Así, en nombre de la propiedad de su cuerpo las mujeres demandan el acceso a la contracepción, la esterilización y el aborto; en nombre de la propiedad de sus hijos, las mujeres demandan la viabilidad de su maternidad⁹¹. Si siguiéramos a Nakano (1994) no podríamos hacer tal distinción, puesto que, según esta autora, la decisión de las mujeres siempre está vinculada a su propia satisfacción corporal o psíquica y la única reivindicación posible es la de la propiedad de su cuerpo. Sin embargo, esta idea contrasta con la experiencia real de muchas mujeres que viven su deseo de maternidad en un doble sentido de propiedad: sobre su cuerpo y sobre la posesión de la criatura, siendo muchas veces este último el que prevalece (Hays, 1996; Tubert, 1991).

Un ejemplo lo tenemos en la acción de muchas mujeres alemanas jóvenes que ante las leyes de esterilización nazis quedaban embarazadas antes de la operación (Bock, 1992b). Las autoridades definieron estos hechos como “embarazos de protesta” y los detuvieron cuando la Ley de Esterilización se extendió a la aplicación del aborto por razones eugenésicas hasta el sexto mes de embarazo. El desafío de estas mujeres a la intromisión dictatorial del Estado en su intimidad y en su vida se realizaba sobre la base de la apropiación de su descendencia, es decir, de aquello que precisamente se quería anular institucionalmente. Es la reivindicación de la propiedad simbólica pero también material no sólo de sus cuerpos, sino especialmente de sus hijos, cosa que también puede mover a las mujeres a optar por el aborto. Shaw (1994) así lo entiende cuando alude a la motivación para abortar de algunas mujeres esclavas en el periodo anterior a la Guerra de Secesión norteamericana. Se trata, según esta autora, de un verdadero acto político que desafía a un sistema esclavista en el que se les niega a las madres negras la propiedad sobre sus hijos. De esta forma, cuando las esclavas abortaban, se resistían a concebir o cometían infanticidio para proteger a sus criaturas de una vida de esclavitud, lo hacían en función de una idea de maternidad ligada a la noción de pertenencia. Usurpada por sus dueños la posesión de sus cuerpos, estas mujeres reviven el mito de Medea y privan al sistema que las anula del bien que supone la explotación de nuevos individuos. —243—

Como vemos, la dualidad entre la propiedad del cuerpo y la de la criatura es muy significativa y adquiere una relevancia mayor si atendemos a otra advertencia hecha por Katz (1994) respecto a las repercusiones de esta división en el ámbito público. En EEUU, afirma la autora, tras años de lucha por conseguir el derecho al aborto, existe una tendencia a pensar que el Estado “permite” a las mujeres abortar, como si el impulso de continuar los embarazos viniera del Estado y el que propicia los abortos de las mujeres. Es decir, como si el aborto fuera una excepción a la norma social establecida —la maternidad en función de la criatura— que permitiera

⁹¹ Como veremos, esto se manifiesta muy claramente en el caso de las mujeres que hacen uso de las Nuevas Tecnologías de Reproducción, cuando la maternidad oscila entre el deseo de ser madre y la

a las mujeres hacer uso del derecho de propiedad privada sobre sus cuerpos. Ya hemos visto que esta distinción no es tan diáfana cuando atendemos a la experiencia histórica de muchas mujeres. En cualquier caso, separar de esta forma maternidad y aborto, vincular la primera a una función con repercusiones públicas y el segundo a una cuestión privada que afecta exclusivamente a las mujeres es una trampa que incide sobre los viejos esquemas patriarcales y no resuelve el problema de la igualdad de las mujeres cuando son o cuando deciden no ser madres. En la actualidad, los feminismos no pueden obviar este hecho y en sus exigencias plantean la protección legal —que implica garantías sociales, económicas y culturales— para las mujeres que decidan no abortar. Al mismo tiempo, la importancia de entender el aborto como una cuestión limítrofe entre la antigua dualidad público-privado estriba en la posibilidad de reformular la maternidad desde el espacio abierto en la frontera de ambos términos.

—244—

LA CRIANZA COMPARTIDA

Desde el punto de vista teórico, la segunda ola de feminismo fue muy productiva en cuanto a investigaciones que integraron el análisis de la maternidad en el contexto amplio de las vivencias de las mujeres y su relación con el imaginario construido sobre la reproducción y la crianza. Para ello, se prestó atención a las labores concretas que constituían la vida cotidiana de las mujeres entre las que se encontraban las propias de la maternidad tal y como ha sido establecida culturalmente. Interesa, por un lado, conocer la posición subjetiva de las mujeres respecto a estos dictados culturales y, por otra parte, analizar las causas y las raíces que han posibilitado esta asunción.

Según Meler (1998b) la flamante madre a tiempo completo que había permanecido en el imaginario de los cincuenta y sesenta y que había constituido el referente legitimador para la vida de muchas mujeres, se resquebraja irremediabilmente en los setenta. La reducción del número de hijos y la

necesidad de tener una criatura.

simplificación de las tareas domésticas con el uso de electrodomésticos hizo que la contribución de las mujeres fuera perdiendo prestigio ante sus propios ojos. La condición de “ama de casa” se devalúa y la experiencia de un vacío de funciones se propaga de manera muy significativa entre aquellos sectores más vinculados con la formación tradicional sobre la maternidad. Los cuadros depresivos se extendieron como si de ecos de la histeria se tratara y aparecieron con mucha fuerza trastornos en el ejercicio de la maternidad. La culpabilización de las madres que diversas teorías desarrollaron obedecía en gran medida a estudios que no cuestionaban las condiciones en las que se estaba produciendo la reproducción generacional. Sus conclusiones se situaban en el ámbito de las relaciones tempranas madre-criatura, sin incidir en la responsabilidad social en la crianza. La ausencia de una respuesta institucional y la lentitud con la que se desarrolla la transformación del rol paterno originan difíciles problemas que a menudo se traducen en carencias y abandonos infantiles. Los observadores del psiquismo temprano —señala Meler (1998b:109)— se encontraron ante madres solas con niños que crecían en el interior de ese vínculo sobrecargado de tensiones y reelaboraron discursos sobre la madre “esquizofrenógena”, la madre “abandonante”, la madre “sobreprotectora” y la madre “tóxica”. La responsabilidad de tales conflictos incide a partir de los sesenta sobre la percepción que de sí mismas tienen las mujeres atrapadas en una red de imágenes que incluye la madre devota, la trabajadora exitosa y la mujer seductora. Esta acumulación de roles acentúa la encrucijada cultural y subjetiva en la que desarrollan su identidad aquellas que deben posicionarse ante la crianza, una encrucijada que, lejos de resolverse en las décadas posteriores, hunde sus raíces en los actuales debates de la posmodernidad. A partir de los años ochenta la saturación de los discursos culpabilizadores y las reivindicaciones sociales y políticas del feminismo hizo que comenzara a reclamarse tanto teóricamente como en la vida cotidiana la participación de los padres en la crianza. —245—

Chodorow (1978) revisa las aportaciones de la teoría psicoanalítica con la observación de las actuales formas de familiarización en las que prevalece la división sexual del trabajo por la cual los niños tienen exceso de contacto con la madre y

carencia de contacto con el padre. Para esta autora, el motivo por el cual las mujeres siguen ejerciendo su función maternal no obedece a las normas de la naturaleza, sino al diferente desarrollo psíquico que se producía en los niños y las niñas como resultado de ser atendidos maternalmente por una mujer. Mientras que las niñas desarrollan una “identificación personal” —ontológica— con la madre, los niños desarrollan una “identificación posicional” —circunstancial— con aspectos del rol masculino que les llevará a identificarse con el lugar del padre. Las primeras experiencias de las niñas implican por tanto una semejanza y una vinculación a un referente femenino. Por el contrario, las primeras experiencias de los niños resaltan la diferencia, la separación y la independencia respecto a este referente. Así pues, el proceso de individuación del varón siempre será penoso puesto que para desarrollar su identidad debe negar el vínculo con el único modelo que posee en principio, su madre. Esto no pasaría si el padre estuviera presente y mediara en el desarrollo psicosocial del niño y de la niña, por lo que es necesario cambiar la estructura de la familia para dotar de mayor protagonismo a los padres en la crianza infantil. De otro lado, al ser la madre la progenitora principal en esta tarea, las mujeres aprenden roles familiares y afectivos mientras que la ausencia del padre, aprobada socialmente, hace que los roles masculinos se definan como no-familiares. Fruto de esta divergencia en los niveles de aprendizaje social se produce un diferente desarrollo estructural y psicológico entre los sexos. En el caso de las mujeres se traduce en una motivación profundamente arraigada de tener hijos y en lo que respecta al varón, se manifiesta en el desarrollo de la capacidad de participar en las estructuras jerárquicas, competitivas e individualistas del capitalismo. Chodorow (1978) afirma que las formas de socialización genérica y los procesos psicológicos que sirven para reproducir este tipo de crianza ligada a la madre son culturales y surgen de la dominación masculina y de la separación de esferas que rige el actual sistema.

La aportación de Chodorow y de otras autoras como Olivier (1980) sirvió para cuestionar el carácter biológico de la organización parental asimétrica y para exigir una crianza compartida entre los géneros. No obstante, como afirma Lott (1990), aunque se establezcan las diferencias entre los géneros como productos de una

socialización diferencial, la visión de la conducta adulta como algo enraizado en factores intrapsíquicos, y por tanto muy duraderos, hace que la posibilidad de cambio se observe como algo lejano y sujeto a la iniciativa personal. Además, el enfoque de estos trabajos utiliza la estructura familiar reciente de las sociedades occidentales y refleja en concreto la perspectiva de la familia nuclear blanca de clase media como modelo para extraer conclusiones acerca de las relaciones materno filiales. Cuando Chodorow (1978) habla de la psicodinámica del desarrollo de la personalidad lo sitúa efectivamente en el contexto del capitalismo industrial de Occidente. Sin embargo —advierten Hare-Mustin y Marecek (1990)—, los psicólogos que se inspiran en ella a menudo no tienen en cuenta ese factor de contextualización. Es esos casos la obra de Chodorow (1978) se utiliza para defender la existencia de diferencias psíquicas esenciales entre varones y mujeres y para considerar que éstas y no la estructura social constituyen la base de los roles sexuales. Finalmente, en lo que respecta a la definición de maternidad implícita en el análisis de Chodorow (1978) es importante señalar que la idea de amor maternal ocupa un lugar predominante. Este amor se presenta como un sentimiento profundo y muy poderoso desde el punto de vista emocional y se inscribe en el carácter de las mujeres de acuerdo con la socialización asimétrica entre los géneros. No obstante, como sugiere Hays (1996), la explicación de los procesos psicoanalíticos implícitos en este sentimiento relacional madre-hijo no puede explicar en plenitud el desarrollo y la persistencia de la maternidad intensiva centrada en este tipo de emoción. Según Hays (1996), la maternidad intensiva es un conjunto ideológico mucho más elaborado que este apego emocional. Además, la lógica de Chodorow lleva a la creencia de que el apego de las mujeres a la maternidad disminuirá cuanto más compartan la maternidad con otros, cosa que no se demuestra fácilmente en la experiencia actual de muchas mujeres. —247—

EL VALOR DE LA DIFERENCIA

La idea de que existen diferencias profundas y duraderas entre varones y mujeres en lo referente a la estructura personal, la identidad y las capacidades relacionales ha sido ampliada por otros trabajos que sugieren la existencia de

disparidades cognitivas, tales como divergencias en el razonamiento moral y en la adquisición y organización de los conocimientos. Es el caso de Gilligan (1982) que parte del análisis psicodinámico de las relaciones objetales de Chodorow para dar un paso más en la definición de las cualidades diferenciales entre los géneros. Gilligan (1982) señala que existe una diferencia fundamental en el punto de partida para el desarrollo moral de hombres y mujeres que se manifiesta en las diversas respuestas que ambos grupos ofrecen ante problemas éticos. Su obra parte de la crítica a Lawrence Kohlberg, psicólogo genético-evolutivo cuya teoría sobre el desarrollo moral era la dominante en todos los medios académicos desde finales de los años cincuenta. Según esta teoría, el desarrollo moral de las mujeres era inferior al de los hombres puesto que en los estudios sobre medición de las actitudes morales propuesto por el autor la puntuación de las mujeres siempre era menor. Sin embargo, para Gilligan (1982) el valor empírico de estos estudios sólo demuestra su invalidez teórica para captar la forma de plantear las mujeres las cuestiones morales ya que no encaja en lo que Kohlberg pretende medir. El error consiste en asumir como universal la experiencia de los varones que por su propia evolución psicosocial han desarrollado unas actitudes relacionadas con un único aspecto de la orientación moral: el vinculado con la ética de la justicia y los derechos. Por el contrario las mujeres procesan su desarrollo personal con las relaciones y vinculaciones con los otros por lo que su moralidad está basada en una ética del cuidado y de la responsabilidad. Es decir, debido al sistema de crianza dominante en un sistema sexo-género, las mujeres se reconocen más formando parte de una red de relaciones y los hombres más como individuos, lo que afectará a su distinta perspectiva ética. El juicio moral de las mujeres será entonces contextual, muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del “otro particular” y revela los sentimientos de simpatía y empatía que esto exige.

En el sistema androcéntrico, el ideal de autonomía moral que se construye es aquél que se basa en un Yo desarraigado, sin vínculos —Hobbes imaginaba hombres que surgieran de la tierra como hongos sin ningún tipo de compromiso mutuo (Benhabib, 1987:131)—, es decir, un yo pensado desde parámetros que niegan el

hecho de haber nacido de mujer. La historia de este ego masculino autónomo marca la evolución de la autoridad política desde la modernidad en un juego de representaciones que se afanan por silenciar el origen materno y por reconstruir la figura del padre —la Ley— a imagen y semejanza de esta idea de Yo desincardinado. Las características cognitivas propias del pensamiento moral de las mujeres son concebidas en este orden como deficiencias, confusiones o debilidades, ya que lo normativo en el comportamiento moral es la evolución de la ética de la justicia y los derechos. Sin embargo, según Gilligan (1982), la sociedad no podría reproducirse si todas las personas siguieran este ideal de autonomía, puesto que es indispensable articular las relaciones entre los individuos atendiendo al ideal de la responsabilidad social. Este es el núcleo central de la ética del cuidado, cuyo punto de partida es la conciencia de formar parte de una red de relaciones de dependencia. Se trata de lograr el equilibrio entre la responsabilidad hacia los demás y las obligaciones hacia sí mismo, para lo cual es indispensable incluir en la esfera pública los valores de la ética del cuidado atribuidos históricamente a las mujeres y restringidos a la esfera privada. Con ello, Gilligan (1982) reivindica la voz de las mujeres en el ámbito de la representación del desarrollo humano, puesto que en él su experiencia ha sido minusvalorada o despreciada. El hecho de que en la mayoría de la bibliografía psicológica se plantee que la diferencia del desarrollo moral de las mujeres respecto a los hombres es una carencia, disfunción o problema que afecta a las primeras prueba, según la autora, que la teoría que sustenta esta afirmación no es válida pues silencia la experiencia de la mitad de la especie humana. La propuesta de transformación pasa por tanto por un proceso de reconocimiento de esos valores construidos por el desarrollo moral de las mujeres y que se identifican sobre todo con las prácticas derivadas de la maternidad: vinculación con el otro, pensamiento contextual, ternura, responsabilidad, empatía, intuición, receptividad, ambigüedad, sentimentalidad, ambivalencia, etc. Una vez reconocido el valor de tales aspectos, se trata de lograr un estadio de madurez moral en hombres y mujeres en el que converjan para ambos los valores del desarrollo individual y los propios de la moral relacional. —249—

El planteamiento de Gilligan (1982) supuso un revulsivo para el debate sobre la igualdad y la diferencia en la construcción de las identidades de género y sus consecuencias en la evolución de la filosofía y la práctica moral y política. Autoras como Ruddick (1989) y Reardon (1985) integran la perspectiva de Gilligan desde la asunción de un mundo femenino separado de los valores y de la acción que domina en el ámbito masculino manifestado en la reivindicación moral de la paz y la cooperación. La metáfora central de estos planteamientos sigue siendo la maternidad a través de la revalorización de cuatro elementos: la concepción, la gestación, el nacimiento y la crianza. “La protección del mundo —escribe Ruddick (1989:81)— debe llegar a parecer una extensión ‘natural’ del trabajo maternal”. Si esto fuera así entendido, plantean estas autoras, el mundo llegaría a ser un lugar seguro puesto que los elementos femeninos heredados de la tradición del cuidado maternal no conciben como propios los valores de la guerra, la destrucción de la naturaleza o cualquier otro tipo de violencia. Por el contrario, la paz global es una parte constitutiva de su trabajo maternal.

-250—

Veremos en el siguiente apartado cómo la lógica de este pensamiento maternal plantea numerosos interrogantes y contradicciones que afectan a la construcción del imaginario sobre la reproducción y la crianza. Por el momento nos interesa destacar que estas argumentaciones cobraron especial forma en un contexto en el que se reivindicaba un cambio de rumbo en lo que respecta a los acontecimientos sociales, económicos y políticos de las últimas décadas del siglo XX. Las limitaciones del Estado de bienestar, los fracasos de las negociaciones de pacificación internacional, la evolución de las desigualdades económicas y culturales así como la progresiva destrucción ecológica no pueden obviarse a la hora de entender el posicionamiento de buena parte de la teoría feminista. En este sentido, la reivindicación de la diferencia es en cierto modo la apuesta por una alternativa individual y social a las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y el ámbito natural que las sustenta. Las prácticas sociales específicas de la maternidad son pues referentes de esta utopía de renovación ya que, al generar su propia visión de lo que es bueno y valioso, se

convierten en núcleo simbólico sobre el que reconstruir las prioridades éticas de un mundo dominado por el hombre.

Sin embargo, muchas son las aportaciones críticas que sitúan estas pretensiones del lado del esencialismo y que sospechan del verdadero alcance de la reivindicación de los supuestos valores femeninos. Para Díaz Rönner (1998) quienes sostienen la importancia política de la maternidad refuerzan una visión unidimensional de las mujeres como seres de familia, posición que no todas comparten y cuyos resultados políticos son dudosos. De este modo, entiende la autora que al adjudicar a las mujeres una posición ideal se termina reconstruyendo el antiguo imaginario del eterno femenino y simplificando las relaciones morales en función de una dualidad ficticia⁹². Esta sospecha también está presente en los planteamientos de Forcey (1994), para quien la teorización sobre las prioridades morales de las mujeres por su vinculación psicológica con la maternidad obvia la relación ambivalente, compleja y en ningún caso unívoca que individual y en grupo experimentan las mujeres. Desde —251— la psicología constructivista se incide especialmente en que esta omisión genera numerosos problemas para entender los presupuestos desde los que parten estas teorías psicodinámicas feministas centradas en la obra de Gilligan. Afirman Hare-Mustin y Marecek (1990), que la distinción de esta autora sobre los comportamientos morales recuerda la teoría psicodinámica tradicional defendida por Parsons que definía a las mujeres como relacionales y a los hombres como instrumentales. Como este autor, Gilligan acaba enmascarando el hecho de que tales divergencias se producen como consecuencia de desigualdades sociales y diferencias de poder. Así, estiman Hare-Mustin y Marecek (1990), si la actitud asistencial de las mujeres se observa con mayor frecuencia en determinados contextos no tiene por qué ser valorado como una realidad absoluta ejemplo de la divergencia del pensamiento

⁹² Un ejemplo de tal simplificación es el planteamiento de Fisher (1999), que se apoya en Gilligan para afirmar que las mujeres poseen unas capacidades innatas —biológicas y culturales— que refuerzan en el ejercicio (o en la referencia cercana) de la maternidad y que, trasladadas al ámbito público, pueden lograr la transformación social. Toda la argumentación de Fisher se sitúa en el eje de la celebración de la diferencia sobre la base de la optimización del proceso evolutivo de los seres humanos que exige algo así como un relevo del dominio masculino en la vida pública. Las actuales tendencias, afirma, indican que “el mundo del mañana va a necesitar del espíritu femenino” (Fisher, 1999:15).

moral en la estructura psíquica de hombres y mujeres, sino que bien pudiera interpretarse como una manera de negociar desde una posición de escaso poder. Infravalorar la situación económica, el condicionamiento de rol social y el cambio histórico son carencias sustanciales que operan en la lógica de estas teorías que acaban exagerando el influjo de las primeras experiencias y de la personalidad individual. Morawski (1990) insiste en esta última cuestión y subraya que las afirmaciones de Gilligan sobre las diferencias en el desarrollo moral de hombres y mujeres no sólo se ajustan más a los estereotipos sociales que a la propia realidad de los individuos, sino que termina por defender las imágenes tradicionales de los géneros. Por consiguiente, afirma Morawski (1990:199), estos estudios acaban por crear explicaciones psicológicas ligadas a las categorías dualistas y “recapitulan relatos sexados acerca de la causación humana que remiten a cuentos reciclados sobre víctimas y heroínas”. El efecto que puede producir una asunción acrítica de estos argumentos es en definitiva replantear científicamente las defensas de las estructuras sociales vigentes y estimular la asimilación personal de tales explicaciones.

La revalorización de los valores “femeninos” —la voz de las mujeres— que está implícita en la perspectiva de Gilligan la sitúa cerca del feminismo de la diferencia. No obstante, como apunta Marín (2000), existen algunos matices que impiden una ubicación clara en este sentido. La misma Gilligan (1982) afirma que la voz diferente a la que hace alusión no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es tan sólo una observación empírica que en ningún caso es absoluta. No plantea que la diferencia sea biológicamente determinada ni se pronuncia sobre su origen o distribución en otras culturas. Considera normal que existan variaciones de género en la conducta moral ya que las experiencias de mujeres y hombres son distintas de acuerdo con la diferente forma de construir su Yo. Más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo, los contrastes entre las voces masculinas y femeninas se presentan para poner de relieve una distinción entre los modos de pensamiento y para enfocar un problema de interpretación. No obstante, a pesar de estas premisas teóricas, la argumentación de

Gilligan (1982) construye una asociación de la ética del cuidado y la responsabilidad con las mujeres sin mediación de diferencias de clase, etnia, edad o cualquier otra adscripción cultural. Así, Gilligan elabora su modelo a partir del razonamiento de mujeres blancas, de clase media, de EEUU, con lo que la parcialidad de los resultados es inevitable. Sin embargo, la generalización que en algunos casos se hace de sus conclusiones facilita la irrupción del ideal esencialista tan problemático en el seno de los debates feministas y entorpece el seguimiento de la obra de esta autora como reformulación política de la diferencia.

Benhabib (1987) entiende que la propuesta de Gilligan sirve para recuperar de la teoría moral una esfera central de las actividades históricamente atribuidas a las mujeres y que ha sido condenada al silencio en el ámbito público. Lo que Gilligan ha oído —escribe Benhabib (1987:149)—, son “esos murmullos, protestas y objeciones que las mujeres han expresado al verse enfrentadas a plantear dilemas morales que les resultaban ajenos”. Comprender el porqué y el modo en que ha sido silenciada esta voz respecto a los ideales dominantes de autonomía moral es, según esta autora, la única vía de articular una visión más integrada del ser humano en tanto se incorpora la diversidad y variabilidad de las concepciones identitarias. —253—

Camps (1998) también advierte que la propuesta de Gilligan es importante para cuestionar los productos de una ética abstracta e individualista que ignora la diversidad de las sociedades. Estima Camps que no hay esencialismo alguno en la afirmación de la mayor predisposición de las mujeres a la ética del cuidado si se observa como el resultado de una cultura construida por la especial socialización de las mujeres. No es hablar, afirma la autora, de una naturaleza femenina específicamente “cuidadora” sino de un conjunto de prácticas morales que no han hecho suyas los hombres y, por lo mismo, han sido consideradas como un estorbo para los comportamientos públicos. Así, la llamada de atención sobre el olvido intencionado del cuidado como prescripción ética básica es imprescindible pues para transformar las carencias de un juicio moral basado exclusivamente en la justicia y los derechos.

Antes que suponer una ontologización de las diferencias, las tesis sobre la supuesta moralidad del cuidado y la atención de las mujeres cuestionan, según estima Jaggar (1989:176), la separación ontológica del yo y han reforzado la importancia del yo como parte de una comunidad moral y epistémica. En este sentido, la preocupación central de la ética feminista de las últimas décadas ha de ser desarrollar nuevas formas de pensar sobre los sujetos morales que incluya esta doble dimensión del yo. Por un lado, el yo concreto, particular y específico, expresado a través de las relaciones del individuo con comunidades históricas concretas; por otra parte, el yo común e intrínseco, el ideal expresado en las afirmaciones ilustradas acerca de la humanidad común, la igualdad y la imparcialidad. En el ámbito de la interacción entre sujetos sería, en expresión de Benhabib (1987), reconocer en el otro su diversidad en tanto “otro concreto” al tiempo que se reconoce en él la semejanza en tanto “otro generalizado”. Ambos conceptos son del todo inextricables y varían según la evolución de las condiciones culturales en las que se desarrolla la construcción intersubjetiva de las identidades. Por consiguiente, al establecer diferencias en el ámbito del comportamiento moral entre mujeres y hombres no se trataría tanto de distribuir roles sociales conforme a las teorías del aprendizaje social como de subrayar la necesaria interacción de las identidades culturales de unos y otras para reformular los conceptos de la ética y la autonomía moral.

En cualquier caso, la defensa de una voz diferente al tiempo que igualitaria de las mujeres es, como ya hemos visto, muy problemática. Según Unger (1990) la cuestión que divide a las académicas feministas consiste en aceptar la existencia de aspectos concretos de la pertenencia a un grupo (biológico o cultural) relacionados con variaciones coherentes y universales en la conducta social. Plantea esta autora que, al no existir mecanismos explicativos de las diferencias de los grupos dominantes y los oprimidos, estas teorías pueden confundir la interpretación sobre el reparto del poder con una versión más o menos sofisticada de los paradigmas de los rasgos o de las diferencias individuales. Unger (1990) parte de una perspectiva constructivista y advierte que el feminismo debe apartarse de una tradición académica positivista que impide aceptar la contradicción como fundamento de una

visión distinta de la realidad. Aceptar la paradoja es en este sentido muy importante para identificar las diferentes formas en las que se presenta la dualidad de los géneros y la distribución de los comportamientos morales. Si el conocimiento es un producto de los interrogantes que se formulan, la tarea básica del feminismo es atender al contexto y desarrollo de la construcción de marcos de análisis sobre este tema.

De otro lado, es imprescindible elaborar una autocrítica respecto a la propia perspectiva para asegurar que las respuestas que se van obteniendo no obedecen a valores o intereses propios o ajenos alejados de un planteamiento crítico. En ese sentido, carece de importancia preguntarse acerca de las *verdaderas* diferencias en el comportamiento moral de hombres y mujeres como si de una característica de adscripción absoluta se tratara. En todo caso, el valor de la diferencia debería ir encaminado a interpretar el juego de poder-saber que se ha creado en torno a las identidades individuales y sociales, y a proponer teórica y políticamente la reconstrucción de las condiciones para el desarrollo libre e igualitario de los seres humanos. —255—

EL DÉFICIT SIMBÓLICO

Las teorías sobre la diferencia de género desarrollan como apuntábamos en la primera parte del trabajo diversas posiciones respecto a lo femenino como espacio teórico alternativo. Una de ellas corresponde a la teoría de lo maternal-femenino desarrollada en Estados Unidos a partir de la convergencia entre la interpretación de las aportaciones psicológicas y sociológicas de Gilligan, Chodorow, etc. y la adaptación de la perspectiva europea de Irigaray, Cixous y Kristeva. Según indica Schüssler (1992), aunque la mayoría de los trabajos que sobre lo maternal se han elaborado en EEUU se centran en la crítica socio-histórica de la maternidad como institución, estudios interdisciplinarios más recientes sobre el “pensamiento maternal” ensalzan repetidamente los ideales de ternura, nutricidad, fecundidad y relación en aras a cimentar la diferencia de la identidad femenina. Si el llamado feminismo francés construye una teoría de lo maternal-femenino con la pretensión de

subvertir la pretendida neutralidad de los principios, representaciones y conocimientos logocéntricos y falocéntricos, la recepción americana de esta postura tiende a enfatizar lo femenino cultural. La fluidez, la suavidad, la pluralidad, la paz, la naturaleza, el cuerpo, la vida, la Diosa-Madre, se revalorizan como antítesis de la solidez, la fuerza, la rigidez, la agresividad, la razón, la muerte, el Dios-Padre, en una redistribución de papeles —no de estructuras— que no hace sino reescribir las viejas dicotomías reductoras.

Para Osborne (1993) esta reducción es el único camino que puede ofrecer la perspectiva del feminismo radical (o cultural) estadounidense puesto que parte de la defensa del cuerpo de la mujer idealizado en sus funciones biológicas y ubicado en las antípodas del simbolismo atribuido al cuerpo del hombre. Cuando la posibilidad biológica de parir, escribe Osborne (1993:77), se convierte en mandato por medio de la afirmación de un instinto materno universal, se está garantizando la concepción de que las diferencias biológicas se conviertan en la base para identificar lo que es justo y normativo. En el caso concreto de las reivindicaciones de este tipo de feminismo, lo importante es recuperar el eslabón perdido —a causa de la apropiación masculina de la maternidad— entre madres e hijas. Afirmar que nacemos de mujer (Rich, 1976) se convierte en el principio básico de interpretación de las relaciones entre los seres humanos y específicamente entre las mujeres, puesto que la vinculación entre éstas ha sido cercenada en el orden simbólico del patriarcado. Sin embargo, a Osborne (1993) le preocupa el excesivo énfasis que el feminismo cultural pone en la maternidad ya que facilita la proliferación de argumentos que conectan con la tradicional reclusión de las mujeres en la vida privada. Finalmente, para esta autora los ideales que construyen los discursos poéticos de la celebración cuasi mística del cuerpo materno parecen distorsionar la realidad de muchas mujeres con lo que se acaba por construir un modelo imposible, ahora prescrito por el feminismo, que provoca frustración, marginación y sentimiento de culpabilidad entre quienes no pueden/quieren/saben ajustarse a él.

Sin embargo, a pesar de asumir las críticas como herramientas de sospecha ante las manifestaciones de esta corriente feminista, sería del mismo modo imprudente obviar la complejidad de sus aportaciones y las posibilidades de transformación simbólica y política inscritas en su evolución. Las estrategias discursivas del feminismo de la diferencia francés, así como las propias de la perspectiva ontológicolingüística de Daly y otras autoras estadounidenses, construyen una alteridad que se desvincula del centro jerárquico del patriarcado. Con todas las limitaciones que supone este punto de vista para la articulación de políticas de igualdad, tal y como pudimos observar en la primera parte del trabajo, la descentralización que implica dicho proyecto simbólico respecto al eje de significado de la identidad humana es indispensable para recuperar y reescribir lo silenciado en el patriarcado. En este sentido, como afirma Moreno (1982), no se trata de sustituir una perspectiva androcéntrica por otra ginecocéntrica, sino de situarnos en los márgenes, en lo que ha sido sistemáticamente negativizado y de destruir los centros hegemónicos del poder de designación. En definitiva, se trataría de centrifugar la construcción imaginaria de las relaciones entre los seres humanos haciendo uso de lo silenciado y censurado: la relación con el cuerpo de la madre. —257—

La década de los ochenta contempló el desarrollo de investigaciones feministas que buscaban esta descentralización al identificar la masculinidad del conocimiento heredado para abrir paso en lo universal a las mujeres *en cuanto* mujeres. De este modo, al explorar el lenguaje de la feminidad y de la autonomía se pretende introducir la posibilidad de un diálogo entre los conocimientos hoy reconocidos como masculinos y la “otra Voz”, la “voz ajena” de las mujeres. La vía de trabajo para Boulois (1998) es la utilización de las metáforas de la maternidad puesto que las mujeres han sido silenciadas por su asociación con una maternidad definida por el varón. La superación de la dicotomía entre lenguaje poético como sensitivo, mítico y no productivo frente al lenguaje filosófico, racional, histórico y productivo es importante para articular nuevos espacios cognitivos en los que emerjan formas óptimas de interpretación sobre las identidades. Por eso, sugiere esta autora, es

esencial política, estética y éticamente para las mujeres adoptar lo maternal como metáfora a pesar del considerable riesgo que supone hacerlo.

En 1929 Virginia Woolf escribía: “si somos mujeres, pensamos a través de nuestras madres”. Años más tarde, las feministas de la diferencia articulan su discurso revitalizando esta relación y buscando la genealogía materna como núcleo desestabilizador del patriarcado. La relación madre-hija, tan conflictiva en el orden androcéntrico, se pretende como recíproca y transformadora, siendo el ámbito simbólico, en el que convergen el logos y el mito, donde debe operar esa transformación. Es —escribe Daly (1978:39)—, un “proceso de romper hechizos y de crear mitos”; se trata, plantea Kristeva (1974) de recuperar lo materno como espacio —*chora*— a través del cual se accede a lo excluido, a esa fusión preedípica de carácter simbólico con el cuerpo de la madre que es censurada por la ley simbólica del patriarcado y que emerge en el lenguaje poético. Sólo a través del cuerpo materno pueden las mujeres escribir, advierte Cixous (1979), puesto que la relación pre-simbólica de la hija en el seno materno es el emblema de una identidad fluida y mutable que se expresa en la recuperación de deseo de escribir ligado al deseo de dar a luz. Irigaray (1981) adopta la perspectiva de la hija y celebra este deseo de escribir a través de la relación del cuerpo a cuerpo con la madre. Entiende esta autora que la mujer encarna literalmente la crisis de un silencio impuesto simbólicamente, por lo que el retorno de este exilio supone que la mujer explore este cuerpo silenciado a través de la escritura. Propone, en definitiva, una reconstrucción de lo femenino como un cuerpo sexuado en función de sí mismo, no en función de otro, capaz de construir su propia significación fuera del logos masculino a través de una sexualidad femenina alternativa respecto a este orden y vinculada con los ritmos y las imágenes del cuerpo materno.

Las bases teóricas de este feminismo entroncan con la lógica de la posmodernidad y participan de las mismas críticas de ésta en lo que respecta a la construcción de vías políticas sociales y culturales alternativas para la comprensión de la diferencia en contextos de lucha por la igualdad. El feminismo del Tercer

Mundo a partir de los años ochenta denunciará las contradicciones de este discurso simbólico del llamado feminismo francés cuyas abstracciones contienen un cimientó político conservador fácilmente identificable en la interpretación norteamericana. Kipnis (1988) es especialmente crítica al respecto y advierte de que los movimientos reales de poder en el mundo y en la distribución económica tienen poco que ver con lo pre-edípico o lo fluido. “El lujo que supone para el feminismo del Primer Mundo poder divagar sobre estos asuntos —escribe Kipnis (1988:162)—, depende del mantenimiento de la abundancia del Primer Mundo, garantizada por el subdesarrollo sistemático del resto y por la postposición, por todos los medios de una descentralización política”. Vemos en estas discrepancias signos de una estructura cognitiva tradicional. Así, la ruptura de lo simbólico y lo real, lo mítico y lo racional, lo poético y lo político se produce de la misma manera que nos fue legada hace siglos por una lógica dicotómica.

El feminismo de la diferencia francés opera sobre la pretendida subversión del orden patriarcal haciendo uso de uno de sus pilares esenciales, la polarización de las diferencias de género y la exclusión del sexo femenino de la idea de sujeto universal. La celebración del cuerpo silenciado mediante la recuperación de una sexualidad femenina inherente a la abstracción *ser mujer*, la relación de la corporeidad femenina con la escritura y la poesía y la oposición de todo ello al logos atribuido —también por exclusión— al varón, son herramientas con las que no es fácil construir alternativas. Más útiles son para construir alteridades significativamente contrapuestas, pretendidamente estables y supuestamente inherentes a la designación biológica, esto es, identidades que en nada favorecen la superación de esencias y raíces. En este sentido, la construcción metafórica de la maternidad si bien ensaya un nuevo lenguaje que se dice ajeno al logos masculino no difiere en última instancia del deseo de transcendencia de las místicas medievales, sólo que estas últimas no se autoexcluyeron del orden patriarcal. El coste que esta exclusión supone es —como advierten no sólo feministas del Tercer Mundo, sino también el feminismo de la igualdad— no sólo cultural sino político ya que al tiempo que se perpetúa la dualidad de sexos se reafirma una distribución ficticia de las nociones autoridad-poder que,

como afirma Amorós (1997), siempre acaba volviéndose contra las mujeres. Dicho esto, las imágenes de la maternidad construidas en el espacio simbólico, poético o semiótico de los discursos culturales son importantes en cuanto manifiestan las fisuras y contradicciones de un orden androcéntrico. La posibilidad de que estas paradojas se conviertan en lugares de transformación históricopolítico dependerá en todo caso de la superación de oposiciones reductoras, del trabajo operado en los límites de las dicotomías heredadas y, sobre todo, de la implicación de los distintos feminismos en un ejercicio autocrítico y dialéctico.

-260— Si, como propone Théry (1996), trascendemos a los individuos, podemos observar que las transformaciones en el ámbito de las relaciones conyugales y en el terreno de las concepciones en torno al parentesco se han acelerado en las últimas décadas y ponen en escena las grandes cuestiones de la alteridad y la identidad. La familia ha sufrido múltiples cambios que obedecen no sólo a una radical experimentación de la individualidad sino a las consecuencias jurídicas y sociales derivadas de las múltiples fracturas del tradicional significado dado a la capacidad reproductora de los seres humanos. La institucionalización de estos significados es lo que da consistencia a la red de relaciones intersubjetivas que es la familia, cuya mutabilidad hace variar la referencia simbólica mediante la cual parentesco y lenguaje se conjugan con el objeto de inscribir al ser humano en la cultura y en la sociedad. Según Théry (1996), la institución familiar articula la diferencia de los sexos y la diferencia de las generaciones y estas diferencias no deben entenderse como un imponderable biológico, sino como una institución en sí misma, como un montaje simbólico que vincula y que separa, que relaciona y que distingue, permitiendo de este modo organizar el magma generacional. La filiación es lo que constituye el nexo con la cultura, lo que transforma la simple reproducción de la especie en una cadena de generaciones. Aceptando esta definición, la crisis de la familia no es fruto de un individualismo egoísta como pretenden las perspectivas más tradicionalistas, sino la manifestación de una especie de déficit simbólico en la capacidad de responder al hecho de que el matrimonio no es ya el marco obligado para instituir la filiación.

Ante la evolución de las estructuras productivas de las sociedades contemporáneas, los cambios socioculturales, demográficos y las variaciones en el ciclo de vida de las personas, las nuevas concepciones ideológicas respecto a los modelos familiares van traduciéndose en cambios de actitud social y de formulación legal respecto a las relaciones conyugales y paternofiliales. Meler (1998e) define el régimen familiar contemporáneo como el compuesto por uniones monogámicas, anónimas, temporarias y sucesivas, fruto de una democratización de las relaciones familiares. Mientras que las relaciones intergenéricas tradicionales no son recíprocas ni reversibles, las actuales formas de conyugabilidad son flexibles, multiformes —familias mosaico en palabras de Leleu (2000:6)— y plantean la construcción de un orden simbólico complejo y no lineal. Théry (1996) estima que esta diversidad de formas no son tanto opciones de grupos humanos distintos sino el camino a seguir en cada historia familiar. Para sobrevivir, afirma, la familia contemporánea se torna proteiforme: familias biparentales, monoparentales y recompuestas son, más que tipos de familias distintos, las formas sucesivas que a lo largo del tiempo puede adoptar el mismo grupo familiar. —261—

La plasticidad de las relaciones conyugales y la reformulación de los vínculos de filiación y parentesco adquieren una relevancia especial con el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas. El papel de la biología en la constitución de la filiación se torna ineludiblemente cuestionado puesto que la ciencia interfiere creando multiplicidad de situaciones en las que la transmisión de la herencia genealógica excede el concepto mismo de naturaleza. En el capítulo cuarto analizaremos las repercusiones que para el imaginario de la maternidad tienen las Nuevas Tecnologías de Reproducción. Pero antes de abordarlas plantearé una revisión de las principales contradicciones construidas en torno a las nociones de reproducción y crianza vigentes en los actuales discursos sobre la maternidad. Las conclusiones extraídas nos servirán para centrar la argumentación sobre la incidencia de las técnicas reproductivas.

2. Las contradicciones

Si la reproducción y la crianza del ser humano, especialmente en lo que respecta al imaginario sobre la maternidad, constituyen uno de los temas más conflictivos y problemáticos en los debates feministas, elaborar alternativas teóricas y políticas a estas cuestiones se ha convertido al mismo tiempo en la tarea más urgente y también la más arriesgada. Urgente porque las primeras reivindicaciones feministas no valoraron tanto la construcción de la maternidad como resultado de los discursos políticos, culturales y económicos, sino como una causa del sistema patriarcal que convertía a las mujeres en cómplices de una socialización para la pasividad, la inferioridad y la marginalidad. Al hablar desde una posición desvinculada de la subjetividad de las madres se las terminaba culpabilizando e, irónicamente, se omitía su voz, sus deseos y su perspectiva como ya fuera silenciada según la norma patriarcal. Pero hoy las dinámicas de reconstrucción de identidades y la reivindicación de la experiencia de las mujeres hacen de la maternidad un reto porque presenta numerosas contradicciones y posibilidades de reinterpretación simbólica que permiten reformular la posición otorgada en nuestra cultura tanto a hombres como a mujeres. Por supuesto, el riesgo estriba en sublimar lo que se reivindica. La afirmación de que la maternidad reprimida por el orden patriarcal es lo único que puede subvertir ese orden a partir de un lenguaje propio, ajeno a los símbolos convencionales, se explica porque efectivamente hay una parte de la maternidad que no ha sido absorbida por lo simbólico tal y como se ha establecido en los discursos dominantes. Se trata de aquél lugar de significado que permanece fuera de los intereses, las redes y las economías patriarcales. Es un ámbito incontrolado y capaz de cuestionar la vigencia de los modelos dicotómicos arraigados en nuestra cultura. No obstante, el riesgo de elevar la maternidad al grado máximo de reivindicación de la diferencia conlleva el vértigo de caer en misticismos legitimadores de una identidad basada en la generalización y en la exclusión tanto simbólica como real.

La maternidad se inscribe en esta red de relaciones y significa al mismo tiempo la radicalización de la lógica patriarcal y el deseo de reivindicar una simbología diferente. En este sentido, en la crítica de los feminismos a la modernidad el imaginario sobre la madre se ha convertido en una auténtica encrucijada. La imagen de la madre —escribe Cavarero (1995:330)— es, por un lado, “una especie de pasaje obligado para el sujeto femenino que ha decidido radicarse en la materialidad corpórea y reconstruir su genealogía”; pero, por otro lado, está “demasiado cargada de sedimentadas valencias oblativas como para no seducir peligrosamente a ese mismo sujeto a su enésima celebración”. Ya hemos visto cuáles son las implicaciones teóricas de esta celebración en lo que respecta a las posiciones sobre la idea de poder, patriarcado y al concepto mismo de subjetividad femenina. Nos interesa subrayar, sin embargo, que la importancia de esta tensión entre igualdad y diferencia estriba en la imposibilidad de entender como dicotómicas ambas posturas ya que la complejidad de las experiencias y análisis feministas impide semejante reducción. Ergas (1992) advierte de este hecho cuando, al hacer balance de las reivindicaciones de las mujeres en los dos últimos siglos, encuentra reclamaciones hechas en nombre de la identidad con los hombres —derechos iguales— como en nombre de su diferencia —derechos especiales— respecto a éstos. La coexistencia de estas oscilaciones entre igualdad y diferencia denuncia el carácter espurio de la pretendida oposición entre los términos. Como ha sostenido Scott (1986) el antónimo de igualdad no es diferencia sino desigualdad; y el de diferencia no es igualdad sino identidad. La problemática relación de los feminismos con la maternidad ilustra la imposibilidad de asimilar la diferencia con la desigualdad o la identidad con la igualdad. —263—

Las luchas de los feminismos maternalistas movilizaron la diferencia sexual en busca de igualdad política. Las demandas de derechos especiales para las mujeres, como el permiso por maternidad y la legislación protectora vinculada a esta práctica, invocaban en general las facultades específicamente femeninas para criar a los hijos como fundamento de su reclamación de exenciones particulares respecto al ámbito laboral. Cuando se cuestione la exclusividad femenina en la responsabilidad de la

crianza infantil, se hablará desde la condición histórica, social, cultural y económica de las mujeres entendida como discriminatoria respecto a la consolidación igualitaria de los derechos humanos. Pero semejante demanda se formula sobre la base experiencial y política de las mujeres en torno a sus cuerpos y a su visibilidad, lo que hace posible postular la feminidad como una identidad política fundacional al tiempo que se define el feminismo como espacio en el que se deconstruye y reconstruye la idea misma de feminidad. Una crítica cultural que aborde la maternidad no puede sustraerse de este debate ya que, al margen de la perspectiva adoptada —que puede incluirse en los feminismos de la igualdad o en los de la diferencia—, deberá trabajar en los límites marcados por la discusión. Esto supone reconocer las limitaciones epistemológicas, políticas, sociales y culturales que definen los lugares reservados para el imaginario sobre la maternidad desde ambas concepciones y trabajar las formas de transgresión a partir de las cuales es posible desafiar y redefinir las categorías existentes forjadas en la dominación.

—264—

En este apartado se pretende identificar los principales núcleos de tensión de estas categorías y elaborar sobre ellos una propuesta de reinterpretación teórica sobre la maternidad que nos permita a su vez, organizar la reflexión sobre las nuevas tecnologías reproductivas (NTR). Señalamos, por tanto, cinco ejes de contradicciones: el debate epistemológico sobre la maternidad; el cambio de las relaciones de hombres y mujeres con los espacios públicos y privados y su incidencia en la reproducción y crianza; las paradojas políticas, sociales y culturales de la maternidad intensiva; la problematización del deseo de ser madre; y, por último, las contradictorias imágenes del cuerpo de la mujer embarazada construidas por la dicotomía ciencia-naturaleza.

EL DEBATE EPISTEMOLÓGICO SOBRE LA MATERNIDAD: DEFINIR LO QUE NO EXISTE.

En 1912 la feminista alemana Helene Stöcker afirmaba: “La maternidad contiene las raíces más profundas de la esclavitud y al mismo tiempo la liberación del sexo femenino” (Bock, 1992:413). Nueve décadas más tarde, estas raíces siguen

entretejiéndose en los discursos teóricos feministas y construyen una enrevesada red de significados en torno a la reproducción y la crianza que dificultan su comprensión. Según McDonald (1990:87), la maternidad se ha convertido en un “significante flotante” en las narrativas culturales contemporáneas donde más que nunca se evidencian las múltiples brechas de este concepto. En los medios de comunicación confluyen las imágenes más tradicionales con los reflejos de las reivindicaciones feministas y otras aportaciones sociales que buscan la socialización y democratización de las tareas reproductivas. La mirada de los medios —igual que la mirada sobre los medios— es una mirada caleidoscópica en la que coinciden en determinados momentos y contextos fragmentos discursivos de muy diversa índole sobre un tema determinado. En el caso de la maternidad, estos fragmentos configuran una imagen compleja, a menudo distorsionada y especialmente contradictoria dado que al tiempo que amplía las posibilidades de construcción narrativa, multiplica las ambigüedades y paradojas sobre la cuestión.

—265—

Desde un punto de vista teórico la paradoja es, como ha demostrado el constructivismo, una buena herramienta de conocimiento. Contrario (*para*) a la opinión aceptada (*doxa*) es también una imposibilidad lógica o algo contrario a lo que se desea. Un axioma básico de la lógica aristotélica es que algo no puede ser verdadero y falso al mismo tiempo y, sin embargo, la ciencia ha tenido que aceptar tanto la paradoja como la incertidumbre. Como plantea Unger (1990) el valor de aceptar estos elementos como constitutivos de conocimiento estriba en utilizarlos como llaves de acceso a los modos en que los seres humanos elaboran los significados que enmarcan y organizan percepciones y experiencias. Descubrir las paradojas sobre la maternidad es un buen comienzo para entender ese entramado de significados compartidos que configuran el imaginario social; es muy oportuno también para descubrir sus trampas y limitaciones. Por lo que respecta a las configuraciones de los medios de comunicación, la multiplicación de ambigüedades y contradicciones sugiere desde este punto de vista una especial necesidad de articular procesos de hermenéutica crítica debido a la incidencia social de sus aportaciones culturales. Gracias a esta búsqueda, por ejemplo, podemos observar que

en ese caleidoscopio mediático no todas las piezas tienen igual tamaño o consistencia, lo que condicionará el resultado. En el caso de la representación de la maternidad, las imágenes tradicionales operan con mayor fuerza que los elementos de ruptura o transformación (Kaplan, 1994; Fagoaga, 1996). Esto alimenta la sospecha de que en las interpretaciones preferidas según el esquema de las construcciones imaginarias realizadas por los medios se mantienen con mayor consistencia las imágenes heredadas en nuestra tradición patriarcal.

Por otra parte, si este ejercicio de hermenéusis es revelador desde un punto de vista epistemológico, no es suficiente desde el compromiso político del feminismo. La confusión generada en torno a la maternidad participa de la ambigüedad con la que se plantean actualmente las relaciones entre los géneros y la distribución de las tareas vinculadas con la crianza y el cuidado de los otros. Más allá de constatar la ideología que subyace en estos planteamientos, el feminismo debe ofrecer -266- alternativas teóricas desde las que cimentar una transformación política sobre estas cuestiones. Lo que está en juego no es la pluralidad en los contenidos de los medios de comunicación, sino el hecho de que esta pluralidad —que como hemos dicho es relativa— sea percibida como muestra del relativismo cultural sobre la maternidad. Si en el espacio público discursivo gestionado por las industrias culturales se instala la relativización en torno a la manera de representar un tema tan problemático como éste, las probabilidades de reivindicar políticamente una revisión de la estructura simbólica, social y económica relacionada con la reproducción y la crianza sin duda se reducirán.

En este esfuerzo por proponer alternativas políticas críticas y emancipadoras, algunas autoras han estructurado su argumentación partiendo de la premisa de que la maternidad en el sistema patriarcal es un mito vacío de contenido social. Sau (1981:182 y ss.) afirma que la maternidad como institución no existe puesto que en el sistema patriarcal sólo se reconoce el poder de los Padres y únicamente se acepta como social, cultural y políticamente relevante la paternidad institucionalizada. “Es porque no hay maternidad —escribe Sau (1981:182)— por lo que las mujeres no

tienen nombre, son el sexo mudo y silencioso de la historia, y no existen en tanto que sólo existe aquello que puede nombrarse”. Es el nombre de los padres el que se perpetúa —“el sujeto de la maternidad es el padre”, dirá Sau (19881:182)— y el ejercicio de las madres es el de preservar una verdad desgarradora: la maternidad fue reducida por el patriarcado a servidumbre y todas las mujeres paren en cautividad. Sólo hay dos manifestaciones posibles de la maternidad según este esquema: la maternidad en esclavitud —obligatoria— y la maternidad en servidumbre, esto es, aquella que aunque sea voluntaria no puede sustraerse del poder normativo del patriarcado. Los factores que según Sau (1981) determinan la inexistencia de la maternidad son los siguientes: 1) La naturalización de las funciones reproductoras, físicas y psíquicas, de la mujer y la negación del desarrollo cultural y ético que les es propio; 2) La desvalorización y desjerarquización de los trabajos de la maternidad; 3) La apropiación de los varones, como grupo dominante, de los cuerpos de las mujeres; 4) La exclusión de la madre del contrato social que ella misma enseña y transmite.

—267—

Así pues, la maternidad ha sido abolida del sistema social, expulsada del orden simbólico por el que se rigen los seres humanos y desinstitucionalizada en favor de los intereses patriarcales. Es por ello que Sau (1986, 1995) hablará del “vacío de la maternidad”, es decir, de la imposibilidad que tienen las mujeres-madres de decidir y gestionar, de tener influencia y de gozar de autoridad. “No habrá maternidad —afirma (Sau, 1986:85)— mientras las mujeres depositen a sus hijas/os en un mundo en cuya construcción ellas no han participado, y en el que la propia maternidad biológica no es garantía para ellos de seguridad básica y de reconocimiento de sus derechos fundamentales”. Si la maternidad está hoy subordinada a la paternidad cualquier intento de revalorizar la función de las madres es estéril y, en todo caso, reproduce mistificaciones huecas. En realidad, la madre no tiene espacio real ni simbólico propio por lo que, según esta autora, lo que existe es una pseudo-maternidad, una impostura marcada por la dependencia absoluta respecto al orden paterno.

A su visión de la madre como impostora, como una portadora de la descendencia del varón, Sau (1986) añade las imágenes de otras autoras como Françoise Collin que denomina *pmère* a la madre inventada por el patriarcado; Gabrielle Rubin que habla de la *fantasmadre* para aludir a los falsos mitos que sustituyen a la verdadera madre, o Susanne Blaise que sitúa en el *asesinato simbólico de la madre* el origen de la cultura patriarcal. Por su parte, Rodríguez y Cachafeiro (1995) se suman a estas denuncias y reafirman las definiciones de Monserrat Gautin sobre la madre como la *gran ausente* sustituida por una estafa —*la falta básica* dirá Michale Balint— y sobre la *herida* que en nuestra psique produce la falta de amor materno según términos de Stettbacher. Según Rodríguez y Cachafeiro (1995), el descubrimiento de que la madre patriarcal es una impostora, que en realidad no tenemos madre, es una cuestión clave para reconstruir un pensamiento no androcéntrico y para descubrir que son posibles otros modelos de convivencia. Estas autoras diferencian entre la *madre patriarcal*, construida según patrones androcéntricos, y la *madre entrañable*, aquella que recupera la sexualidad y el deseo de la maternidad reprimidos en el patriarcado. Su propuesta de transformación implica aceptar el Crimen de la Madre y reconocer lo entrañable en las madres de carne y hueso para reevaluar la condición de las mujeres y romper la estabilidad del orden social del Padre.

Al hilo de estas consideraciones, junto al desarrollo argumentativo del orden simbólico de la madre propuesto por Muraro (1991), se profundiza en la crítica de una lógica excluyente y se pone en cuestión la maternidad como concepto gestionado por quienes han detentado el poder en nuestras sociedades. No obstante, como ya advertíamos en el primer capítulo, las relaciones de poder son complejas, dinámicas y fluidas y el ejercicio de dominación está impregnado de múltiples variables —sociales, étnicas, económicas, etc.— que impiden simplificar su asignación en función de género. El hecho de que, como en el caso de la definición de “la mujer”, la ideología en torno a la maternidad haya sido construida en función del poder de designación de los grupos dominantes y que éstos hayan estado compuestos históricamente por varones subraya en todo caso que las mujeres han organizado su

conocimiento y su experiencia en función de esta heterodesignación. Pero esto no significa que lo así definido sea totalmente desechable o que no guarde relación alguna con las vivencias de las mujeres. Efectivamente entender que la maternidad es lo que ha definido la mirada androcéntrica a lo largo de estos siglos puede ocultar aspectos esenciales para la comprensión esta actividad social. Entre otras cosas porque como se ha visto esta mirada no es homogénea y en ella se evidencian muchos elementos que distorsionan las imágenes pretendidamente fijas y estables sobre la reproducción y la crianza. No hay definición universal para la maternidad, no hay relato ni pensamiento único como demuestran las aportaciones críticas feministas. Lo que hay es un reparto desigual del poder de designación entre los individuos, un menosprecio generalizado de las capacidades sociales de las mujeres para que puedan vivenciar real y simbólicamente su autonomía. Lo que hay es un menoscabo de las condiciones de posibilidad emancipadoras y democráticas desde las que poder construir discursos e instituciones sobre una variable de relación humana que afecta decisivamente en la construcción de identidades individuales y —269— colectivas.

Plantear una solución desde una mirada ginecocéntrica o reivindicar la condición sexuada como principio legitimador y excluyente desde el que reorganizar símbolos y discursos es entrar en un callejón sin salida desde un punto de vista teórico y político. Con Katz (1994), entendemos que en las sociedades occidentales la maternidad —ella habla de *maternaje*⁹³— descansa sobre tres ideologías profundamente enraizadas: una ideología del patriarcado, una ideología del capitalismo y una ideología de la tecnología. Las tres evidencian la asimetría de las relaciones entre los seres humanos y en las tres el género aparece como un elemento de discriminación. Según la inercia de estas ideologías las mujeres son portadoras de

⁹³ En inglés, *mothering* (maternaje) alude a la relación social en la cual un individuo nutre y cuida a otro. Se trata de una construcción cultural que se ha formulado en nuestros contextos sobre el eje de la asignación biológica realizada sobre el cuerpo de las mujeres, pero cuyo significado trasciende esta explicación biológica y se sitúa en un plano social, político y económico. La variedad de sujetos implicados en estas tareas impide aceptar la imagen simplificada de la madre como agente exclusivo por lo que, para hacer alusión a estas relaciones se prefiere el término maternaje sobre el de maternidad, que aludiría a la experiencia de las madres en este ámbito (Nakano, 1994).

la descendencia del varón, productoras del bien máspreciado en las sociedades capitalistas y máquinas cada vez más controladas de fabricar nuevos seres. No obstante, como plantea Katz (1994), las inercias no se materializan sin roces, problemas y distorsiones. Por ello, hay que reformular las relaciones humanas vinculadas con la maternidad, reelaborar los discursos sociales sobre los derechos individuales y sobre la responsabilidad social de la reproducción y crianza así como de lo referido a la atención y cuidado de los otros. Frente a las definiciones restrictivas basadas en la oposición de experiencias sexuadas, Katz (1994) propone abrir estos conceptos a las múltiples definiciones que surgen al trabajar en las fronteras mismas de las concepciones de género.

-270— Es importante concebir la maternidad como algo más que un acto instrumental de aplicación de las creencias y valores normativamente impuestos. Entender la maternidad como una interacción de sujetos implicados en un ámbito sociocultural concreto nos permitirá reconocer a la madre no como una víctima del sistema patriarcal, sino como un agente crítico que reflexiona y responde a la crianza de su prole. En este proceso, la madre construye activamente significados y formas de subjetividad dentro de su medio ambiente que no se reducen necesariamente a la repetición acrítica y sumisa de los dictados androcéntricos. De este modo, la posibilidad de reestructurar las relaciones vinculadas con la maternidad ha de ir más allá de la culpabilización de las madres-patriarcales por su complicidad con el patriarcado, la espera de una madre nueva o resucitada o la autoexclusión del orden simbólico-real heredado en nuestra tradición. Esa madre evocada ya está aquí, ha estado presente a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental en cada una de sus grietas. Es una imagen plena de historia, compuesta por infinitas imágenes contradictorias que dibujan múltiples heridas y que han redefinido constantemente mujeres y hombres hasta nuestros días.

El reto del pensamiento contemporáneo es garantizar que el replanteamiento de las funciones de reproducción, crianza, educación y cuidado se realice sin mediación de las mismas estructuras dicotómicas que han silenciado la voz y la experiencia de

tantos seres humanos. Una forma de hacerlo es romper con la idea de que la maternidad existe en función de otros —las necesidades de la criatura o los intereses del padre—, de que es una tarea individual y de que se sitúa exclusivamente en el ámbito privado. Por el contrario, afirma Everinham (1994), la función maternal es esencialmente social, sitúa a la madre en una cultura materna que respalda e influye sobre sus propios juicios. “La actividad interpretativa de la madre —escribe Everinham (1994:19)—, se basa en una relación social intersubjetiva que tiene poder para coordinar las perspectivas de la madre y del bebé de modo que sean más o menos opresivas para la reivindicación de autonomía tanto de la madre como del infante”. Para Everinham (1994) excluir la maternidad de la racionalidad en virtud de un juego de esencialismos biológicos es lo que ha posibilitado construir discursos tan reductores y tan alejados de las prácticas reales de muchas mujeres. “Las mujeres no son idiotas culturales” —señala Hays (1996:124)—, y el hecho de que sigan las pautas de la crianza socialmente configurada, no significa que lo hagan sin la menor reflexión y que no se produzcan en este proceso numerosas tensiones. En la medida —271— en que las tensiones sean relegadas al ámbito psicológico de las madres como individuos su valor como elementos transformadores se verá cercenado. Como plantea Everinham (1994), la crianza no puede quedar por más tiempo relegada a la esfera de la necesidad en la que se da por supuesta su gratuidad, atemporalidad e inalterabilidad, así como su pretendida regulación mediante leyes naturales. Reconocer la subjetividad de las madres y revisar los límites entre lo privado y lo público en lo que respecta a las funciones que ejercen es, por tanto, una tarea insoslayable.

Ruddick (1989) alude a este carácter subjetivo de las madres cuando plantea que el cuidado maternal es una forma especial de racionalidad en conexión con el cuerpo, una disciplina que incluye juicios de éxito y fracaso que requieren un posicionamiento crítico. De este modo, la maternidad no debe valorarse sólo como una relación psíquica o emocional, sino también como una actividad intelectual. Desde esta perspectiva el centro de interés se desplaza de lo que la madre *es* —que tiene una explicación sexuada— a lo que la madre *hace*, que no tiene base en el sexo.

La similitud de los comportamientos maternos entre las mujeres no estriba en que sean mujeres sino en que comparten la misma socialización acerca de las relaciones de crianza. Sin embargo, aunque Ruddick (1989) subraya que se trata de una construcción cultural, su planteamiento alude a un pensamiento maternal, una determinada lógica que podría ser vista como un rasgo universal o esencial de las mujeres dado que en ellas recaen los trabajos de crianza. Everinham (1994) reconceptualiza esta noción de “pensamiento maternal” y plantea la existencia de “actitudes maternas” socialmente construidas y sancionadas conforme a la evolución de los contextos culturales. Más que una forma de pensamiento constituido e impuesto por un sistema social, la lógica maternal debe entenderse como una actitud ética que adopta la madre entre otras muchas posibles. Como actitud ética, afirma Everinham (1994), esta lógica puede ser investigada sociológicamente como también se puede estudiar el ambiente sociocultural concreto que favorece esta particular actitud en las madres. Se podría investigar, concreta Everinham (1994), el poder obligatorio de esta actitud en una forma comunitaria de organización, en la acción de las madres que comparten el cuidado de sus hijos e hijas en un ambiente sociocultural determinado. El poder regulador de las actitudes maternas estaría limitado por las responsabilidades conflictivas ante las que se sitúan las mujeres-madres. En definitiva, la idea de que las actitudes maternas son más contingentes que esenciales sirve para observar cómo los diferentes comportamientos de la madre afectan al proceso de socialización infantil. No obstante, en ese proceso la mujer no está sola ni permanece aislada. Una vez que las mujeres ganen autonomía y libertad para expresar sus propios derechos podrán experimentar más intensamente el conflicto de intereses entre su propia autonomía y la de sus hijos e hijas. Con ello se posibilitará una redefinición de la maternidad a partir de un cuestionamiento de las actitudes maternas idealizadas, así como de una reivindicación de la responsabilidad compartida en estas tareas.

ESPACIOS Y TIEMPOS PÚBLICOS Y PRIVADOS: DOS ESFERAS CON MÚLTIPLES ARISTAS

Desde que en 1885 Hubertine Auclert, una luchadora infatigable por el sufragio de las mujeres, llamara a instaurar el “Estado Madre” como sustituto de lo que ella llamaba “Estado Minotauro” y desde que estableciera como prioridad básica la obtención de subsidios por maternidad (Bock, 1992:404), el desarrollo de las teorías asistenciales ha recorrido un largo camino repleto de conflictos. En la base de estas tensiones debemos situar la distinción entre lo público y lo privado, una de las cuestiones más conflictivas del pensamiento contemporáneo sobre la socialización y sobre la creación de políticas igualitarias. En lo que respecta a los procesos de socialización, para las teorías clásicas (Mead, 1962; Parsons y Bales, 1955), la crianza infantil pertenece a la esfera privada en un contexto de relación maternofamiliar vinculado a un ámbito natural, atemporal e inalterable. Como producto de la naturaleza, la interacción madre-criatura no forma parte del proceso de socialización sino que es un paso previo y separado del mismo donde se transmite la emoción básica —no socializada— del amor. Parsons y Bales (1955) describen la familia nuclear como algo aislado, un sistema autosuficiente en el que el padre y la madre no dependen de otros apoyos familiares o exteriores. Afirman que este tipo de familia es necesario para la construcción de personalidades que la sociedad occidental industrializada necesita y los roles de los progenitores deben estar claramente prefijados y separados para garantizar la operatividad del sistema familiar. Según Everingham (1994), esta concepción de la familia como un sistema autosuficiente sigue en vigor a pesar de las críticas feministas⁹⁴ y ejerce una gran influencia sobre la noción que buena parte de la literatura sociológica transmite sobre la reproducción, la crianza y el cuidado de los otros. “Todavía se admite implícitamente —escribe Everingham (1994:38)— que la crianza infantil consiste en actos instrumentales que la madre realiza aisladamente, que responden a las necesidades biológicas del hijo o

⁹⁴ La teoría crítica de Habermas, por ejemplo, mantiene esta idea. El filósofo alemán entiende que toda intervención estatal o colectiva en la familia sólo produce una restricción de la autonomía de los individuos. Tanto Fraser (1986) como Everingham (1994) critican la aparente incapacidad de Habermas para captar el hecho de que mujeres y hombres están en una situación diferente respecto al Estado y la economía a causa de las responsabilidades de la mujer en la crianza. Este hecho evidencia que siempre es necesario algún tipo de ayuda colectiva si se quiere que todos los miembros de la familia, incluidas las mujeres, consigan esa autonomía.

hija, según el rol de madre prescrito por su cultura”. Este planteamiento contribuye a reafirmar la tradicional imagen de los valores relacionados con la crianza como un atributo esencial de las mujeres en lugar de definirla como una construcción socialmente configurada.

Anclar las tareas de cuidado en supuestas cualidades innatas de las mujeres ha significado durante siglos predeterminar su identidad conforme a una distribución de tiempos y espacios imposible de contestar. Como plantea Murillo (1996:2), identidad y espacio son indisociables: “Sabemos que la sociedad atribuye espacios, estipula derechos y obligaciones, y en función de este reparto nombra a sus responsables”. En nuestro contexto cultural, la división público-privado ha sido generalmente aceptada y su cuestionamiento no se ha producido hasta la emergencia de la segunda ola del feminismo y otros movimientos sociales coetáneos. Paterman (1989) señala este hecho y estima que existe una tendencia en el seno del pensamiento feminista a seguir utilizando las categorías público-privado aunque se consideren interdependientes más que opuestas y separadas. La consigna más popular del movimiento feminista “lo personal es político” ofrece, según Paterman (1989) una referencia útil para evidenciar las ambigüedades de la distinción entre esferas propuesta por el patriarcalismo liberal y sirvió a la vez de revulsivo para abundar en concepciones alternativas de lo político.

Ante todo, el feminismo hace hincapié en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos —leyes sobre la violación y el aborto, políticas relativas al cuidado y educación de las criaturas, leyes sobre reproducción asistida, asignación de subsidios, etc.— con lo que los “problemas personales” están impregnados de una dimensión social inexcusable. Las críticas al carácter dicotómico de la relación público-privado subrayan por tanto la interrelación de estas categorías gestadas en la estructura ideológica del patriarcalismo liberal. No significa que se deba proceder a una identificación de los aspectos personales y políticos de la vida social, sino que se ha de desarrollar una teoría de la práctica social que incluiría a hombres y mujeres, basada en la relación de la vida individual y colectiva. “Las

críticas feministas —dice Paterman (1989:52)— implican una perspectiva dialéctica sobre la vida social como alternativa a las dicotomías del liberalismo patriarcal, que persiga un orden social diferenciado dentro del cual las diversas dimensiones son distintas pero no separadas u opuestas. Este orden estaría basado en una concepción social de la individualidad que incluye a mujeres y hombres como seres biológicamente diferenciados pero no como criaturas desiguales”. Sin embargo, la propia Paterman (1989) reconoce que en esta tarea de armonizar las distintas áreas de identificación, el punto más conflictivo es la maternidad, dadas las implicaciones sociales de las capacidades reproductivas de las mujeres y su adscripción al ámbito doméstico. Según Paterman (1989), el feminismo debe abordar un análisis exhaustivo de las diversas expresiones de la dicotomía entre lo público y lo privado, así como una exploración más profunda de la doble separación entre la vida doméstica y la civil, y de la separación de lo público y lo privado dentro de la propia sociedad civil⁹⁵.

—275—

Murillo (1996) aborda la cuestión separando la idea de privacidad de la construcción cultural sobre lo doméstico. Entiende que la noción de privacidad propia de la época moderna se ha materializado de manera distinta en el desarrollo de la socialización de hombres y mujeres. Si la vida privada ha sido conceptualizada en el orden de los discursos como un espacio de crecimiento individual —un aislamiento con respecto a la mirada ajena del vigilante espacio público donde poder desarrollar cualidades íntimas de dominio sobre sí mismo—, la experiencia de las mujeres manifiesta una contradicción básica en esta definición. A raíz de un estudio sobre la presencia femenina en los procesos de negociación colectiva (Liceras y Murillo, 1992), se observa que las mujeres integradas en la población activa así como las que realizan un trabajo doméstico definen su vida privada como el conjunto de prácticas afectivas y materiales, orientadas al cuidado y atención de los otros. Por lo tanto, existe según Murillo (1996) una división fundamental entre la concepción de privacidad como situación que posibilita el goce singular de la intimidad de forma

⁹⁵ Para un desarrollo de esta reformulación feminista en torno a la dicotomía público/privado, ver Benhabib y Cornella (1987), Bordería, Carrasco y Alemany (1994), Castells (1996) y Nuño (1999).

creativa y reflexiva —generalizada en el caso de los varones— y la vinculación de lo privado con lo doméstico, cuya asignación exclusiva al género femenino todavía opera en el imaginario interiorizado por muchas mujeres. El problema de esta asimilación es identificar la privacidad con un conjunto de prácticas que tienden al desprendimiento de sí para observar las necesidades de los otros.

Esta noción de privacidad asociada a lo doméstico no se relaciona exclusivamente con el espacio limitado por el hogar sino que se trata, a juicio de Murillo (1996:9), de “una actitud sustentada por un aprendizaje de género” que hace que “el sujeto no se perciba autorreflexivamente y que, en cambio, esté atento a cubrir las necesidades afectivas y materiales de otros sujetos”. Este planteamiento cuestiona que la subjetividad adquirida por las mujeres a través de los actuales discursos sobre los ideales de la vida privada sea fruto de una conciencia de sí como proyecto de individualidad. En realidad, como demuestran múltiples estudios sociológicos (Durán, 1988; Hays, 1996; Frau, 1998) a muchas mujeres les está vetado sustraerse de las demandas ajenas: de sus padres, de su esposo, de sus hijos, de los enfermos, de los ancianos, lo que se traduce en una presencia continuada y atenta en el mantenimiento y cuidado de los demás. No es extraño, por tanto, que Murillo (1996) hable de la “privacidad en femenino” para dar cuenta de la dificultad de restringir bajo una única acepción genérica la vivencia de lo privado para hombres y mujeres⁹⁶.

En definitiva, distinguir lo privado de lo doméstico tiene la virtualidad de poner en duda la validez de los discursos que justifican la realización de las mujeres en el llamado “espacio doméstico” ya que tales discursos tienden a identificar la vida privada en femenino como negación de lo propio. Como sostiene Murillo (1996:XX), carecer de vida privada no sólo alude a un desigual reparto de oportunidades personales por razón de género, sino que contribuye a la construcción de

⁹⁶ Béjar (1989) distingue entre intimidad y vida privada e introduce la primera en el contexto de lo privado. Para Camps (1989), la intimidad no puede reducirse a la concepción tradicional de la privacidad sino que la supera al tratarse de un ámbito en el que no hay reglas externas, un espacio propio entendido como vida autosuficiente que es el que hay que reivindicar también para las mujeres.

“identidades con profundas deficiencias para ambos géneros”. Privadas de sí, las mujeres son incapaces de sustraerse a las demandas ajenas, a esa “pasión de la oblatividad”, en términos de Cavarero (1995:329), que exige un modelo cultural en cuya creación están excluidas. Es por ello importante desvelar los mecanismos cotidianos capaces de proveer de distintas concepciones sobre el mundo y distribuir los espacios entre los géneros de acuerdo con una separación dicotómica y simplificada entre lo público y lo privado.

En lo que respecta al ámbito público, las tensiones originadas por el acceso de las mujeres al mercado de trabajo y a los puestos de decisión política subrayan el carácter todavía transitorio entre espacios y funciones entre los géneros. Este aspecto de permanente “integración” manifiesta que para las mujeres distribuir su vida social en tiempos y espacios públicos es una tarea marcada por una sensación de constante eventualidad. Para Astelarra (1988:106), “las opciones de acceso de la mujer al poder político, y social en general, se rigen por un mecanismo de doble vínculo, que hacen —277— que tales opciones sean percibidas como pérdidas con respecto a otras”. En este sentido, tal y como sugiere Otegui (1999) el modelo hegemónico de asignación de tareas aún mantiene la idea de que el derecho “natural” de acceso al mercado laboral, por ejemplo, corresponde a los varones con cierta independencia de cuál sea su situación personal. Por el contrario, las mujeres están sujetas a las expectativas y necesidades del orden económico y político puesto que sólo en épocas de expansión se les permitirá sin censuras acceder al mismo. Por todo ello, afirma Otegui (1999:142), el sistema de reproducción ideológico de las relaciones de género tiende a presentar el acceso de las mujeres al espacio público no como el derecho y deber de todo sujeto social, sino “como una concesión de una ‘gracia’ de la que se puede prescindir en tiempos de crisis”.

De otro lado, a la tradicional culpabilización que recae sobre las madres que “desatienden” a sus hijos e hijas en provecho de su ejercicio laboral, se añade con especial importancia la asignación a las mujeres de la responsabilidad sobre el descenso de natalidad en las sociedades occidentales. En este tipo de argumentos

opera lo que Beck (1986:162) denomina “la falsa alternativa entre el conservacionismo familiar y la equiparación en el mercado”. En realidad, no existe para todos los individuos una libertad de elección entre familia y trabajo mientras se mantengan las desigualdades históricas entre los géneros incrustadas en el esquema básico de la sociedad industrial. Para Otegui (1999) este sesgo interpretativo está presente en estudios oficiales como los informes del Instituto Nacional de Empleo donde se recoge como una de las causas fundamentales de la baja fecundidad en el Estado español la incorporación de la mujer a la actividad laboral. La simplicidad del diagnóstico oculta un problema más complejo y limita las posibles soluciones a la vuelta al hogar de las mujeres⁹⁷. El hecho de que muchas de ellas opten por reducir el número de hijos no obedece a un carácter egoísta o “desnaturalizado” de las nuevas generaciones sino a la necesidad de compatibilizar su profesión fuera del hogar y su maternidad culturalmente construida en un entorno hostil. La naturalización de la maternidad, la inexistencia casi generalizada del reparto de las tareas domésticas entre los cónyuges, así como la carestía y escasez de los servicios de cuidados infantiles especializados son según Otegui (1999) los verdaderos factores que determinan la elección de las mujeres. A esto podríamos añadir la desvalorización del trabajo femenino, la herencia del imaginario sobre la maternidad y la pervivencia de un discurso androcéntrico que sigue dibujando fronteras de separación entre los géneros.

Para Cavarero (1995:322), mientras los hombres se constituyen y reconocen como sujetos a través de unas modalidades de relación establecidas por un modelo androcéntrico —que desplaza la alteridad femenina— y logocéntrico —cartesiano y cancelador de la corporeidad—, las mujeres son absorbidas por este modelo y definidas por los efectos secundarios del juego autorrepresentativo del sujeto

⁹⁷ Fukuyama (2000) lleva al extremo este diagnóstico y estima como causa de la crisis de las sociedades occidentales el auge del empleo femenino y la consiguiente ruptura de la familia nuclear. Esta ruptura merma el prestigio de la maternidad y aumenta el costo de oportunidad que significa abandonar la vida laboral para dedicarse a los hijos. El aumento de divorcios, abortos y de madres solteras que propicia tal situación contribuye, según Fukuyama (2000), a la desestabilidad social por lo que él propone, en una extraña ecuación, la creación de nuevos valores que “superen” la “obsoleta familia nuclear” pero revitalicen el prestigio de la maternidad tradicional.

masculino. Esto hace que haya pervivido la dicotomía entre buena mujer y mala mujer, madre y amante, conforme a los dictados del control de la sexualidad femenina. En este “juego impar” de “un sólo sujeto y reglas truncadas” (Cavarero, 1995:305), aquellos que por su sexo formen parte del género masculino tienen la autoridad y la posibilidad de goce sobre esta doble categorización de la mujer: la imagen pasional y transgresora y la imagen de la madre oblativa, honesta y disciplinada en la esfera doméstica. Trasladado al terreno de las tradicionales fronteras entre lo público y lo privado, la baza sigue estando en manos masculinas desde el momento en el que las posibilidades de transgresión de estos límites sigue suponiendo un coste exclusivo para las mujeres.

Las imágenes de las mujeres trabajadoras heredan las viejas atribuciones simbólicas de la mujer-trampa, la vampiresa o la mala madre, sólo que recicladas y cargadas de contradicciones. La perspectiva de Lipovetsky (1997:60) es en este punto muy reveladora. Afirma el autor que a la liberación femenina le acompaña una “nueva magia seductora” fruto de la transgresión de la norma por parte de las mujeres. Esto hace que la mujer pueda jugar en diversos registros, tanto en el de “mujer pasiva” como en el de “directora del proyecto”. Como resultado, concluye Lipovetsky (1997:60), “el misterio de lo femenino, su dimensión eterna de incertidumbre e imprevisibilidad, se recompone a través de la misma apertura y la multiplicidad de sus papeles”. Dada esa perpetuidad y universalidad de la esencia misteriosa de la mujer, ese continente negro indeterminado cuyo destino parece ser seducir al sujeto varón, la posibilidad de romper las barreras de género en la construcción del ideal de igualdad se desvanece. “Por pujante que se manifieste la cultura de la igualdad y la autenticidad —sentencia Lipovetsky (1997:60)— la mujer sigue siendo lo inaprensible, el enigma cuya seducción permanece inalterable”.

Por lo que respecta al imaginario de la madre centrada en la esfera doméstica, este “enigma” permanece más estable dada la invariabilidad de la idea de maternidad ligada a la naturaleza y a la exclusión pública. Lipovetsky (1997) ve en esta pervivencia simbólica heredada del pasado la reapropiación y construcción de

aquellas fórmulas de poder y estrategias identitarias que conceden las tareas domésticas⁹⁸. El coste profesional que supone la maternidad intensiva se contrarresta con los beneficios emocionales que otorga el ejercicio de la crianza. “Habría que estar ciego —escribe Lipovetsky (1997:235)— para no ver que la condición de madre es algo más, y otra cosa que una forma de sometimiento a roles impuestos desde fuera (...) Si el lugar preeminente de las mujeres en los roles familiares se mantiene, no es sólo en razón de las presiones culturales y las actitudes ‘irresponsables’ masculinas, sino también en razón de las dimensiones de sentido, de poder, de autonomía que acompañan a las funciones maternas”. Las paradojas se multiplican: en ejercicio de su plena autonomía aparece la “tercera mujer”, aquella que se supone ha superado el dominio masculino pero que debe entenderse conforme a los dictados de la designación androcéntrica dada su naturaleza seductora; la “pos-mujer de su casa”, podríamos decir, que comparte su vida en el seno de una pareja igualitario-participativa, pero que a la hora de la verdad elige el espacio doméstico como lugar de realización personal. En definitiva, aquella que todavía lleva en sus anchas espaldas el peso de las múltiples contradicciones que evidencian la incapacidad de los actuales sistemas políticos, económicos y culturales de afrontar sin ambages la división sexual del trabajo.

Amorós (1985:227) define la división sexual del trabajo —o, como prefiere, división del trabajo en función del género— como una construcción cultural basada en “el sexo culturalmente definido, entre otras cosas, por la posición misma que se le adjudica en ese sistema de división del trabajo”; se trata de un “dispositivo cultural

⁹⁸ La permanencia de este esquema rousseauiano sobre la mujer se mantiene en otros autores como Marías (1987:77): “Lo que la mujer ha sabido confusamente siempre y está olvidando es que su dominio es eficaz desde la dependencia. Cuando se resiste a ésta, lleva las de perder. Por lo pronto, porque se hace menos deseable”. El autor considera que la actividad de la mujer es la atracción, es decir, la capacidad de hacer que el hombre actúe. La mujer domina en el hogar, pero también en la sociedad desde su condición de valedora y transmisora de lo existente: “El dominio de la mujer se extiende a otros aspectos, a otras zonas de la realidad —escribe Marías (1987:79)—. A los hijos sobre todo, ‘hechos’ por la madre en muy distintos grados, según su calidad personal y su dedicación (...) Este dominio llega a la sociedad entera, a la de hoy y a la de mañana, porque la mujer es la verdadera transmisora del sistema de creencias que la constituye”. La sublevación de la mujer implica la pérdida de su fuerza puesto que se hace “menos deseable” y, por ello, “menos necesaria”. El verdadero poder de la mujer desaparece entre las fugaces reivindicaciones feministas: “A pesar de lo que se dice y de

destinado a asegurar un estado de dependencia recíproca entre los sexos”. El mecanismo que asegura esta dependencia es masculino y doble: un control de las funciones reproductoras de la mujer a través de los intercambios matrimoniales que restringe el ámbito de las tareas productivas a las que ésta tiene acceso; y una prohibición de tareas impuesta a la mujer, reforzada por su inserción en las estructuras de parentesco. Mientras se mantenga como inevitable la distinción de tareas de acuerdo con la diferencia de género, en la medida en que se biologice esa distribución en lo que respecta a la reproducción y crianza, y siempre que se derive de la descripción acrítica de la realidad social una norma incuestionable, será imposible articular políticas de transformación.

No creemos, como pretende Lipovetsky (1997:238), que la división sexual de papeles sea compatible con la modernidad por mucho que se haya reciclado o flexibilizado este reparto. Presuponer la existencia de una atribución diferencial por razón de sexo de capacidades o tendencias en los espacios de relación social es atender al mismo juego de identidades adscriptivas sobre las que es imposible plantear con nitidez estrategias de participación igualitaria a todos los niveles. Con el fin de garantizar que existen condiciones de posibilidad para que esto se produzca es necesario desvincular la distribución del trabajo —tal y como todavía se observa— de la prescripción normativa de la diferencia de sexo. Sólo así es posible borrar límites y democratizar tiempos y espacios desde un poder de designación verdaderamente compartido y sólo así la llamada “conquista de las mujeres” podrá romper todo sesgo reductor inscribiéndose con toda su complejidad en la evolución de las luchas emancipadoras. —281—

Murillo (1996:148) estima que las estrategias políticas para implementar las relaciones democráticas debe empezar por “un eficaz reparto del espacio público, privado y doméstico” ya que de lo contrario las mujeres seguirán confinadas en una esfera carente de reconocimiento social. La conquista de la privacidad por parte de

las apariencias —continúa Marías (1987:80)—, creo que el dominio de la mujer está en uno de los momentos más bajos de la historia”.

todas las mujeres es una de las vías para participar equitativamente en esta transformación. No obstante, mientras sean las mujeres las que continúen asumiendo la carga primaria de la crianza, y mientras ésta sea entendida como una consecuencia natural desvinculada del ámbito racional y permanezca aislada, la extensión de los derechos universales a las mujeres no podrá superar la diferente situación en que se encuentran hombres y mujeres en relación con el trabajo y con la actividad pública⁹⁹.

Este hecho se manifiesta claramente en las actuales contradicciones de los Estados de bienestar¹⁰⁰. Hernes (1984) entiende que el Estado de bienestar ha favorecido a las mujeres en lo que respecta a la transición de la dependencia privada a la pública y a la articulación de políticas integradoras de las reivindicaciones feministas. Sin embargo, como señala Camps (1998), en la materialización de estas estrategias las mujeres aparecen más como objeto de las políticas de bienestar que como sus creadoras. Ello se debe a que la estructura patriarcal no ha sido abolida y las mujeres siguen siendo definidas como ciudadanas de segunda categoría por la dependencia no ya respecto a los hombres sino también a los Estados. De este modo, explica Camps (1998:44), el propio Estado de bienestar, “al ayudar a las mujeres y liberarlas de algunos de los servicios que hacían gratuitamente las coloca en la categoría ambigua de unos seres que no pueden acceder al mercado laboral sin protección”. La inercia del lenguaje político en las sociedades patriarcales es la de atribuir a las mujeres la categoría de objeto (colectivo sobre el que actúan determinadas medidas) antes que considerarlas al margen de su género, en igualdad de condiciones respecto al varón. El caso de la maternidad es significativo puesto

⁹⁹ Esta desigualdad adquiere diversos ropajes pero un mismo cuerpo: El 29 de noviembre de 2000 el Círculo de Empresarios solicitó en Madrid una reforma urgente del mercado laboral en la que proponía que las mujeres sufragasen los gastos que la empresa tiene con la Seguridad Social en el momento de baja por maternidad. Para hacerlo se dispondría de una parte del sueldo de las mujeres en fondo que, de no ser utilizado, les sería devuelto. Con ello no sólo se profundiza en la desigualdad laboral en función de género sino que se pretende normativizar laboralmente la asunción de la maternidad intensiva por parte de la mujer.

¹⁰⁰ Para un desarrollo de la crítica feminista al Estado de bienestar ver Lewis (1997), Siim (1997) y Carrasco (1997).

que todas las medidas que se adoptan son “para las mujeres” dando por hecho la exclusión de los hombres en las consecuencias de estas acciones ¹⁰¹.

Esta vinculación con el carácter compensatorio que afecta a las mujeres según el esquema patriarcal hace que en tiempos de crisis los servicios que el Estado no está en condiciones de seguir suministrando regresan al ámbito doméstico y a la responsabilidad de las mujeres. En términos de Beck (1986), tras las fachadas del ideal de relaciones igualitarias cultivado por los estados de bienestar se acumulan progresos y derrotas. La conciencia se ha anticipado a la realidad, y a la revolución educativa en lo que respecta a la igualdad de oportunidades entre los géneros no le ha seguido una revolución en el mercado laboral ni en el sistema ocupacional. Se mantiene, afirma Beck (1986:135) “la vigencia de la jerarquía sexual-estamental inversa: cuanto más central es un ámbito para la sociedad, cuanto más poderoso es un grupo, tanto menos representadas están las mujeres y al revés, cuanto más marginal se considera un ámbito de tareas, cuanto menos influyente es un grupo, tanto mayor es la posibilidad de que las mujeres hayan conquistado en estos campos posibilidades de ocupación”. Así las cosas, frente a la alta motivación profesional y educativa de las mujeres jóvenes, las tendencias de desarrollo del mercado laboral mantienen las asignaciones estamentales de género, produciéndose de esta forma lo que Beck (1986:137) denomina un “*shock* de la realidad” cuyas consecuencias privadas y políticas están aún por determinar. —283—

Es probable que el momento donde más explícitamente las mujeres viven ese *shock* se produce cuando han de posicionarse respecto a la maternidad y a la vida doméstica. La oscilación entre la vida propia y la existencia para otros muestra una indecisión en el proceso femenino de individuación que no sólo afecta a su autonomía de las mujeres sino a las estructuras públicas de relación social. Por un lado, los cambios estructurales en la familia y la progresiva desvinculación que muchas mujeres experimentan respecto al ámbito doméstico en las sociedades

¹⁰¹ Así, por ejemplo, el vicepresidente del gobierno español Mariano Rajoy declaraba al diario *ABC* (1/12/2000) en relación con la propuesta del Círculo de Empresarios sobre la baja de maternidad:

industrializadas plantean dudas sobre la identidad de los futuros agentes de bienestar social. A este respecto, Cortina (1999) afirma que la extinción de la “mujer cuidadora” establece como reto principal en las sociedades avanzadas la articulación de políticas que posibiliten una reforma institucional e individual de la gestión del bienestar. No obstante, los estudios feministas sobre el Estado de bienestar también indican que el mantenimiento de las responsabilidades de las mujeres en el cuidado de los miembros dependientes —sobre todo en las áreas menos desarrolladas pero no exclusivamente en ellas— es la causa inmediata de su desventajosa situación en el mundo del trabajo y de la feminización de la pobreza.

Según Juliano (1998), investigaciones recientes muestran que los hombres tienden a mantener una parte de los recursos familiares bajo su control y que los utilizan para alcanzar objetivos propios. En el otro extremo, las mujeres destinan parte de lo que les correspondería proporcionalmente de los ingresos en mejorar la comida y la ropa de los hijos e hijas así como las condiciones de habitabilidad del hogar. Por consiguiente, dentro de cada grupo familiar las mujeres son objetivamente más pobres que los hombres dado que disponen de menor cantidad de recursos para su propia atención. La ausencia de implicación del hombre en estos contextos provoca lo que An Magritt¹⁰², del Instituto Noruego de Investigación Urbana y Regional de Oslo, ha llamado “feminización de la infancia” y que supone una pérdida de importancia de la figura paterna en indicadores como el acercamiento físico, el tiempo dedicado y el dinero destinado a hijos e hijas, lo que se traduce indefectiblemente en un empobrecimiento creciente de las madres. Esto supone que cuando la situación económica global se deteriora, las mujeres padecen antes y de manera más profunda el impacto de las condiciones míseras de existencia sobre su salud. “El estado de bienestar —escribe Juliano (1998:65)— ha sido breve en el mundo rico y un sueño nunca alcanzado en el pobre”¹⁰³. Cuando el empeoramiento

“Las mujeres pueden estar tranquilas, porque no vamos a aceptar esa propuesta”.

¹⁰² Citado en el libro del colectivo de Mujeres de Boston (2000:22).

¹⁰³ Según datos de los Informes sobre el Desarrollo Humano elaborados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), recogidos por Murguialday (1999:2), dos terceras partes de los 1.300 millones de personas pobres en el mundo son mujeres. Poseen una décima parte del dinero que circula por el mundo y una centésima parte de todas las propiedades. Realizan el 52% del

de las condiciones laborales en todo el mundo se produce, generalmente va acompañado de una progresiva pérdida de los servicios asistenciales que corrían a cargo de los Estados. La carga adicional de suplir los gastos que los gobiernos ahorran cae sobre las espaldas de las mujeres, que siguen presionadas social, cultural y políticamente para hacerse cargo de estas tareas.

Dados los límites de los actuales Estados de bienestar es imprescindible abordar una reforma de la cultura del trabajo que humanice las condiciones laborales y que dé a todas las personas una mayor autonomía. La creación paralela de una cultura asistencial centrada en la solidaridad entre generaciones y entre hombres y mujeres debe subsanar las inercias de las sociedades patriarcales. Para ello es necesario reconstruir las nociones público-privado y reformular las relaciones entre la ética de la justicia y la ética del cuidado. Como señala Hernes (1984), el feminismo, como otros movimientos sociales, presiona por conseguir un sistema que traduzca los valores de compasión y asistencia en principios políticos de justicia e igualdad que, alternativamente, inspiren las políticas sociales y las diversas formas de organización social. Sin embargo, la teoría feminista discrepa en cómo, dónde y por quiénes estos valores van a ser institucionalizados¹⁰⁴. En cualquier caso —sigue Hernes (1984:136)— existe un consenso en el “rechazo de la jerarquía y de la concentración de poder”. Esto sugiere que las estructuras óptimas para una cultura asistencial que garantice una igual participación de la ciudadanía deben suponer formas de organización colectivas, altamente descentralizadas y sensibles a los modelos éticos de amor y compasión antes relegados al ámbito doméstico. No obstante, como advierte Beck (1986:162), el cambio institucional “sólo puede crear y asegurar un espacio de posibilidades” en los que hombres y mujeres deberán “encontrar y poner a prueba nuevas formas de convivencia más allá de las tradicionales asignaciones estamentales”. Sólo en la medida en que el tejido

trabajo mundial pero sólo la tercera parte es retribuido. Una de cada tres mujeres debe proveer alimento y educación para sus hijos e hijas, sin apoyo de los padres y más de dos terceras partes de los 960 millones de personas analfabetas son mujeres.

¹⁰⁴ Aportaciones importantes en este sentido son las de Benhabib (1987), Friedman (1989), Jaggar (1989), Young (1990), Fraser y Gordon (1992), Phillips (1993), Okin (1994). En España: Amorós (1997), Valcárcel (1997), Camps (1998).

institucional de la sociedad industrializada sea examinado y transformado —presupuestos de la vida de la familia, relación de la pareja, implicación de los individuos en la crianza— se podrá inaugurar un nuevo tipo de igualdad social.

Para trabajar en esta dirección deben revisarse los discursos de los medios de comunicación, dado que en este juego de representaciones su aportación es determinante a la hora de definir y fragmentar los ámbitos constituyentes de la experiencia individual y colectiva. Sánchez (1999) plantea que el diseño que los medios realizan sobre las esferas pública y privada se elabora sin adaptarse a las modificaciones de la vida de las mujeres reales. Por el contrario, los medios ofrecen esta ideología residual androcéntrica que presenta no sólo como distintos sino como jerarquizados ambos terrenos, siendo el doméstico el menos valorado. Esto hace que la modificación del papel de las mujeres aparezca como una “ascensión”, una escalada desde lo privado a lo público, lo que presupone y confirma la lógica patriarcal. Del mismo sesgo ideológico son los intentos de dignificar la esfera privada puesto que, según Sánchez (1999), se realizan sin cuestionar su naturaleza ni su subordinación respecto al espacio público, de mayor relevancia.

Moreno (1998) sostiene que la importancia de las informaciones está constituida jerárquicamente teniendo en cuenta la máxima importancia del escenario público. En él los protagonistas son varones adultos, blancos, heterosexuales y pertenecientes a los colectivos dominantes, con lo que la identificación entre la esfera pública y el género masculino se agudiza al tiempo que se menosprecian acciones, lugares y personajes asociados a lo privado. Moreno (1998:16) propone revisar las pautas de este tipo de pensamiento para dar opción a una perspectiva más amplia, una nueva “mirada informativa”, que no tienda por inercia a descartar estos elementos de las definiciones de la realidad común. Pero tal perspectiva implica, como desarrollaremos en el último capítulo, no sólo transformar la mirada de la profesión periodística sino cambiar las estructuras narrativas de los medios, divididos en secciones autónomas que entorpecen esa pretendida flexibilidad en temas y personajes. Fagoaga (1987) y Bach (1999) demuestran que las secciones de

economía y política de los diarios de información general están controlados por cuatro actores principales: empresas, gobierno, entidades supranacionales y, a distancia, sindicatos. Se anula así la importancia de las acciones de la ciudadanía y se potencia la pervivencia de una élite política y económica dominante en sectores comunes. Las informaciones relativas a la esfera privada o doméstica reducen su presencia en secciones menores y en noticias donde el protagonismo se diluye en el acontecimiento¹⁰⁵. Lo privado, insiste Sánchez (1999), no se considera pertinente en la esfera de los asuntos de interés general y en este sentido, informaciones sobre violencia conyugal, aborto o asuntos relacionados con la maternidad ocupan sistemáticamente lugares menores. Por tanto, romper con la inercia de las construcciones mediáticas que refuerzan la lógica de esferas separadas, dicotómicas y excluyentes exige una nueva construcción de procedimientos discursivos. Tal exigencia implica por un lado la superación de la racionalidad simplificadora y sesgada de las actuales secciones y por otro, la emergencia de una mirada omnicomprendensiva capaz de presentar los hechos, los espacios y a los agentes con la debida complejidad. —287—

LA MATERNIDAD INTENSIVA. VIDAS PRIVADAS, PRIVADAS DE VIDA

Hemos visto cómo a partir del siglo XVIII la modernidad se desarrolla sobre una base muy inestable en lo que se refiere a la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y, más específicamente, en cuanto a la asimétrica relación con el ámbito doméstico. Para Lipovetsky (1997) este comienzo no es negativo en la medida en que se reconoce la labor de las mujeres: “Si bien la era inaugural de la igualdad legitimó la organización desigualitaria de las dos esferas —dice Lipovetsky

¹⁰⁵ En el tratamiento informativo de la propuesta del Círculo de Empresarios aludida en la nota 99 es fácilmente comprobable esta distinción. El 20 de noviembre de 2000, el diario *ABC* inserta la noticia sobre la propuesta en las páginas de *Economía* y explica la iniciativa a la vez que se alude (sin desarrollar) a las críticas de los sindicatos CCOO y UGT. Al día siguiente, el reflejo de las reacciones contrarias tanto del gobierno como de la oposición se incorporan en las páginas de *Sociedad* mientras que se silencian opiniones como la de la Federación Española de Mujeres Empresarias, la de grupos feministas u otras provenientes de diferentes asociaciones. Las trabajadoras afectadas, la ciudadanía como tal, no tienen cabida en la sección económica lo que hace patente un desigual tratamiento

(1997:200)— al mismo tiempo dignificó, realzó la imagen social de la mujer, así como el respeto que se le debe. De ahí que la mujer de su casa constituya no tanto la negación flagrante del universo democrático como una de sus expresiones inacabadas”. Sin embargo, esta manifestación de una modernidad incompleta tiene ya más de dos siglos de historia y al inicio de una nueva centuria no parece que la imagen reciclada del ama de casa haya contribuido precisamente a reafirmar o a revitalizar el universo democrático. Si algo ha sido decisivo en el mantenimiento de esta “expresión inacabada” es la biologización de conductas femeninas identificadas con la maternidad intensiva.

Para Juliano (1998), pensar que el instinto materno, el “amor de madre”, está determinado biológicamente, tiene importantes connotaciones políticas. Al garantizar la idea de permanencia, de inmutabilidad de unas conductas normativizadas culturalmente desde su consideración de naturaleza inalterable, se consigue una seguridad y una estabilidad que una distribución asimétrica de poder pondrá en manos masculinas: “No es extraño —afirma Juliano (1998:15)—, que los sectores dominantes de cada sociedad, conscientes de su propia historicidad —es decir, de la inestabilidad de sus logros—, procuren explicar en términos biológicos la conducta de los sectores subordinados (grupos étnicos, mujeres) ya que de esta manera, al suponer estable uno de los elementos del binomio subordinación/dominación, indirectamente pueden pensar como estable el otro: el propio”.

No obstante, la evolución de las relaciones conyugales y del imaginario sobre la filiación han precipitado en la segunda mitad del siglo XX las circunstancias por las que esta estabilidad es cuestionada más que nunca. Por un lado, los cambios en las estructuras productivas de las sociedades, la incorporación de las mujeres al ámbito laboral retribuido y las aportaciones del feminismo y otros movimientos sociales han incidido en la construcción de una nueva forma de entender la maternidad. Por otra parte, la transformación del ciclo de vida de las personas, el

respecto a los agentes implicados en el conflicto, evidencia que se corresponde con el desigual equilibrio de fuerzas en el mercado de trabajo.

control por parte de las mujeres de su propia capacidad reproductora y el desarrollo de las nuevas tecnologías de la reproducción han propiciado una revolución en el ámbito de la fecundidad, la familia y las relaciones paterno-filiales.

En cualquier caso, estas alteraciones operan sobre la base de un progresivo agrietamiento del sistema patriarcal sin que de ello podamos deducir el fin de las relaciones asimétricas de poder en torno a la reproducción y crianza. De hecho, las fracturas que han potenciado las nuevas concepciones ideológicas acentúan las contradicciones de un sistema capitalista y androcéntrico pero no han conseguido articular aún políticas suficientemente eficaces para la transformación estructural de ese sistema. Veamos ahora cuáles son las limitaciones en lo que respecta a la maternidad intensiva. Dentro de la lógica de la separación entre racionalidad y emotividad, entre deseo sexual y relación asexuada madre-criatura, entre individualismo como exclusión de los otros y oblatividad como privación de sí, el acceso de las mujeres a la esfera pública se plantea como el principio del fin de la maternidad absorbente y a tiempo completo. —289—

Según Meler (1998b), hoy se tiende hacia una maternidad definida como una actividad acotada que no ocupa la totalidad del tiempo y energías y que no constituye el único ideal o proyecto de vida. “Muy pocas son las mujeres jóvenes —afirma Meler (1998b:116)— que se conforman con la ternura a expensas del erotismo. Las madres posmodernas son más individualistas y menos devotas”. Algunos análisis centrados en la acción de las madres como agentes racionales subrayan esta distinción y dan por sentado que la racionalidad es la búsqueda calculada de una optimización de las propias ganancias¹⁰⁶. Becker (1981) estima que en realidad todas las formas culturales de la maternidad están guiadas por un interés personal respecto a las posibilidades que se tenga de obtener poder, riqueza y prestigio en un contexto social determinado. Así las cosas, aún disfrazadas con el ropaje discursivo del altruismo, las madres habrían sido siempre utilitaristas puesto que en el ejercicio de

¹⁰⁶ Para un desarrollo de esta perspectiva, ver Becker (1981), Vandellac (1985) y Folbre y Hartmann (1988).

sus funciones maternas están llevando al máximo la eficiencia en la búsqueda calculada de ganancias propias. Para las madres contemporáneas, la ocasión de obtener una posición social mejor no está ligada como en otras épocas al ejercicio exclusivo de la maternidad por lo que, a medida que más madres busquen y consigan recompensas materiales y simbólicas en la fuerza laboral remunerada, la lógica de la maternidad tradicional se desvanecerá. Esto explicaría que actualmente muchas mujeres, una vez sopesados los costos-beneficios de la maternidad y valorada más la opción del éxito profesional, decidan no tener hijos o tener menos. Sin embargo, ya hemos incidido en la debilidad de tal suposición puesto que la permanencia de desigualdades estructurales de género en el terreno laboral impide apoyar la idea de una libertad de elección real. Además, aunque tal perspectiva supera la naturalización de las acciones vinculadas con la crianza y define a las madres como agentes racionales libres y creativos, su definición de racionalidad como cálculo instrumental de la ventaja para los propios intereses es problemática.

-290—

Como sostiene Hays (1996), este análisis tiende a aplicar el término “intereses” de manera tan amplia que acaba vaciándose de sentido. No explica, por ejemplo, por qué los individuos a veces se interesan por el dinero, a veces por la situación social, a veces por las ganancias a corto plazo, a veces por las ganancias a largo plazo y a veces en ventajas menos previsibles como el apoyo emocional, la sensación de comunidad, el mantenimiento de ciertos parámetros éticos y el cumplimiento de la justicia económica y social. El problema de este enfoque es que da por hecha una definición de interés derivada del impacto de los sistemas culturales, económicos y políticos dominantes, asumida de forma individual por todos los actores sociales. Lo que falta, según Hays (1996) es una comprensión de que los intereses están socialmente configurados de una manera compleja, que no son universales, ni evidentes, ni están dados por naturaleza. Por tanto, para saber por qué las personas entienden unas cosas como más valiosas que otras es necesario examinar el sistema amplio de creencias y circunstancias en las que están inmersas y que a menudo resultan muy contradictorias.

En el caso de la decisión de las mujeres sobre la maternidad, la eficiencia y las ganancias materiales son metas centrales en el desarrollo individual, aspecto que coincide con la necesidad de mantener los métodos de crianza intensivos que presuponen como eje básico la satisfacción de las necesidades del niño o la niña. De esta forma, la convergencia de estos dos niveles hace muy difícil elucidar si la reducción del número de criaturas corresponde a la decisión de las mujeres de llevar al máximo su eficacia y sus ganancias personales, o si su sentido del tiempo y la energía necesarias para lo que se supone que es una correcta crianza infantil hace que se sientan mal dotadas para realizar la tarea. “Las cosas son así —afirma Hays (1996:237)— a pesar de la conciencia que tienen las madres que trabajan remuneradamente de que el *ethos* del mercado valora sus sueldos, su productividad y sus logros mucho más de lo que valora su fidelidad a los métodos de maternidad intensiva”. Del mismo modo, el argumento sobre el cálculo racional instrumental de la ventaja para los propios intereses desestima dos elementos importantes para explicar la incidencia de la ideología de la crianza intensiva. Los propios argumentos de muchas mujeres sobre el amor que sienten por sus hijos hacen que, según Hays (1996), no pueda identificarse este sentimiento y las relaciones por él establecidas exactamente con un criterio de utilidad. Estos argumentos no explican el motivo por el que este tipo de crianza centrada en la criatura, guiada por expertos, emocionalmente absorbente y cara en términos económicos sea asumida mayoritariamente por las madres frente a la escasa repercusión que posee en los padres. —291—

El que la mujer individual siga adoptando la responsabilidad principal en este ámbito de forma aislada y a expensas de sus perspectivas de promoción pública o compaginándola con ella es, como ya hemos visto, uno de los síntomas que debilita las posibilidades de emancipación y autonomía de las mujeres. Sin embargo, no es menos significativa la advertencia de Hays (1996) sobre la consolidación de la ideología de la crianza intensiva aún cuando ésta fuera llevada a cabo por los varones. La autora se basa en los resultados de entrevistas realizadas a treinta y ocho madres de diversos sectores sociales de EEUU para quienes la ayuda de los padres en

la crianza sólo se considera adecuada si respeta los patrones del cuidado intensivo. Además, esta condición se extiende de forma más conflictiva a las instituciones y a las personas que de manera retribuida y profesionalmente —o no, en el caso de niñeras sin cualificación— se les confía el cuidado de niños y niñas. Según Hays (1996), las tensiones derivadas de la decisión de “ceder” la atención de las criaturas sobre todo en los primeros años de vida a terceros, sea a la pareja, a algún pariente o persona contratada para ello, son comunes para la mayoría de mujeres con independencia de su estatus. En ello operan factores ligados a la interiorización de la imagen dominante de la maternidad por parte de hombres y mujeres, tanto porque esta idea aparece ligada exclusivamente a las madres como por la definición misma de esta forma de crianza asociada con la dedicación total, abnegada y gratuita para con las criaturas. Llevada al extremo, esta lógica nos sitúa en el mismo callejón sin salida para las mujeres contemporáneas que el que fuera vivido por las mujeres a partir del siglo XVIII, sólo que a las primeras también se les exige socialmente el éxito en la esfera pública con lo que los conflictos en su crecimiento personal y social se multiplican.

El contrato de niñeras resulta en este punto muy significativo. Para las madres que trabajan fuera de casa, que no disponen de apoyo familiar y que optan por el cuidado del bebé en su hogar es indispensable contratar a una persona. Sin embargo, dado que la ideología de la maternidad intensiva coloca el amor como factor esencial para la crianza infantil, las mujeres pueden experimentar frustraciones y sentimientos de culpabilidad bien por no poder pagar a nadie para que experimente ese “amor” maternal por sus hijos, bien por tener la sensación de estar comprando una sustitución barata de ese cariño. A esto debemos añadir, tal y como propone Nelson (1994) la perspectiva de aquellas madres cuyo trabajo externo y retribuido es precisamente el de cuidar las criaturas de otras mujeres. En ellas, las contradicciones de esta forma de entender las tareas de crianza adquieren una relevancia muy importante porque en sus vivencias confluyen todas las paradojas creadas por la división de esferas y por las diferencias en la definición de trabajos remunerados y gratuitos. Las fronteras entre el cuidado de sus propios hijos y el cuidado de los hijos

de los demás no están siempre claras en lo que respecta a las tareas de crianza y no lo están en ocasiones en lo que respecta a las relaciones emocionales implicadas en esta labor. Lo que diferencia un ámbito de otro es, según Nelson (1994:202), la “noción de propiedad” que opera sobre el niño o niña en nuestras sociedades. Gracias a esta noción, la niñera será excluida de la maternidad intensiva en lo que respecta a los niños y niñas ajenos —aunque se le exigirá, por otra parte, que sean eficaces sustitutas— mientras que socialmente no pueden sustraerse de este imperativo social en lo que hace referencia a la crianza de su propia descendencia. Sobre su implicación emocional, Nelson (1994) señala que aunque la mayoría de ellas niegan sentir amor por los bebés ajenos, la única manera de distinguir el afecto que algunas de ellas profesan a los destinatarios de su trabajo del que sienten por sus propios hijos es precisamente que aquéllos *no son suyos*.

Cuando hablamos de personas que cuidan bebés de otras parejas nos referimos mayoritariamente a mujeres, ya que como advierte Hays (1996) la asunción de este —293— papel por parte de los varones es en todo caso anecdótico o residual. Veremos en el siguiente capítulo cómo esta sustitución pagada de las labores de la maternidad adquiere una simbología especialmente intensa en la maternidad subrogada o de alquiler ya que incluso las fronteras de la propiedad se confunden. Por el momento nos interesa constatar que junto a la división del trabajo sobre la crianza en función del sexo de los individuos opera igualmente otra variable importante como es la desigual relación de fuerzas entre los diferentes grupos económicos y sociales. Si las mujeres pueden ejercer su profesión en jornada completa es a menudo gracias al trabajo de otras mujeres de menor cualificación, menores recursos económicos o peores oportunidades de obtener otro tipo de responsabilidad laboral. Esto plantea múltiples problemas a la hora de equilibrar las opciones de hombres y mujeres en el ámbito de trabajo y el reparto de tareas domésticas y acentúa la consideración de tal desequilibrio como un fruto de opresiones simultáneas múltiples y multiplicativas que dividen a los seres humanos.

Por otra parte, es imposible sostener la pureza de la ideología sobre la crianza intensiva y a la vez encontrar alternativas para sustituir a las madres en estas tareas. Las tensiones derivadas de este intento abren vías cada vez más evidentes de interpelación tanto a los supuestos mecanismos compensadores de los Estados de bienestar como a las construcciones culturales, económicas y políticas que sostienen esa ideología. En primer lugar porque estos mecanismos no han conseguido borrar la asignación de las tareas asistenciales al género femenino. Y también porque como sostiene Hays (1996:1998) las construcciones culturales sobre la maternidad intensiva tienden a elaborar “retratos de mujeres de la clase profesional mientras que los estilos de mujeres pobres y de la clase obrera son virtualmente ignorados” o definidos en función de sus carencias respecto al modelo normativo. Este hecho incide en la diferente forma en que las mujeres de diversos grupos sociales se posicionan frente al ejercicio material de la crianza pero no necesariamente en la manera de entender la maternidad.

—294—

Tal y como demuestran Hays (1996) y Murillo (1996), las ideas sobre la maternidad intensiva se mantienen estables en los diversos grupos aún cuando la acción de las mujeres difiera por razones individuales. Si tenemos en cuenta que los criterios de la crianza intensiva incluyen un considerable esfuerzo económico y que éste debe correr a cargo de la pareja —o del individuo— la desvalorización de quienes no pueden costear semejantes gastos se convierte en un factor más de discriminación y frustración social. En cualquier caso, también es relevante destacar que la frustración respecto al desarrollo de la maternidad es transversal a todos los niveles sociales si las mujeres se miden en relación con el modelo de crianza intensiva. Como dice Hays (1996:200) “una mujer nunca actúa bien del todo” y menos en sociedades como las occidentales donde los modelos de la madre tradicional y la *supermamá* conviven imposibilitando una opción libre de culpa para las mujeres.

La principal paradoja de este sistema ideológico en torno a la reproducción y crianza es la preocupación por mantener las relaciones humanas basadas en el amor,

la convivencia y la entrega en un contexto donde se privilegia como factor de éxito la competencia y la obtención de ganancias personales. Hays (1996) insiste en que al igual que la amistad, el amor de pareja y las relaciones familiares en general, la maternidad participa en el rechazo implícito del *ethos* de la sociedad racionalizada de mercado. Al hacerlo, entra en tensión con los presupuestos de esta racionalidad instrumental, agresiva y excluyente a la que, por otra parte, parece interesarle el mantenimiento de la maternidad intensiva. “¿Por qué aquellos cuyo privilegio descansa en una sociedad dominada por la lógica de las relaciones orientadas por las ganancias, competitivas e individualistas —se pregunta Hays (1996:245)— desarrollan una ideología cuya lógica general corre en contra de dicho sistema?”. Para la autora, sigue siendo un misterio. Sin embargo, si contemplamos este hecho desde la óptica de la crítica feminista a la teoría de la división de esferas y a los abusos del capitalismo, no sólo sobre los grupos subordinados sino sobre la naturaleza y la cultura, el misterio parece despejarse. Aunque sometidos a exclusión, minusvalorados y relegados a lo doméstico, los valores vinculados con la ética del cuidado son elementos imprescindibles para mantener el equilibrio ecológico, histórico y social. Tanto el desprecio como la exaltación de estos principios son fruto de un desigual reparto de poder simbólico y real entre los distintos grupos humanos. Pero como señala insistentemente el feminismo, a la hora de articular políticas democráticas verdaderamente igualitarias y emancipadoras es imprescindible romper las ficticias fronteras entre los ámbitos público y privado así como los límites entre la justicia y el cuidado, la cultura y la naturaleza o la racionalidad y los sentimientos. Por todo ello la maternidad aparece como un lugar propicio para la transformación ideológica y económica porque en ella se concentran quizá como en ningún otro ámbito tanto las incongruencias del sistema patriarcal como las líneas de fuerza sobre las que construir eficaces reivindicaciones sociales. —295—

No obstante, el proceso de cambio es lento y está repleto de dificultades. La principal consiste en organizar el ejercicio de la reproducción y el cuidado de otros de tal manera que se entienda como responsabilidad social a la vez que se garantice la autonomía de las mujeres. La crianza no puede ser sustituida totalmente por el

Estado del mismo modo que no puede ser entendida como ejercicio exclusivo de las mujeres en el ámbito doméstico y sin ayuda. Para Everingham (1994) ambas opciones llevan al mismo extremo: convertir la cultura de la función maternal en un contexto de acción funcional en el que las necesidades infantiles serían definidas respecto al grupo y según los criterios económicos y administrativos. Confinar la actividad maternal al espacio doméstico implica, según Everingham (1994), que las madres se aislen unas de otras y acaben recurriendo a expertos para contrastar sus criterios maternos.

-296— Las dificultades de compaginar la maternidad con el trabajo retribuido, la imposibilidad de compartir con otros las tareas de cuidado de los miembros dependientes y los imperativos económicos hacen que esta relación con las directrices de los expertos se traduzca ante todo en actitudes pragmáticas ajenas a los propios ideales de crianza. Los servicios formales de cuidado infantil ofrecidos por el Estado deben considerarse, según la autora, como una ayuda para las madres y no como una sustitución de la crianza, puesto que en ésta debe existir una relación de creatividad e intimidad que no puede suplirse por mecanismos estatales. Para Everingham (1994:18), la crianza primaria que llevan a cabo las madres debe reconocerse como “una acción intelectual” capaz de construir una cultura y configurar las normas más adecuadas para dirigir tal actividad. Es necesario por ello entender la maternidad no sólo como una relación íntima entre bebé y mujer, sino como una red de relaciones entre las madres en la que intervengan los demás agentes sociales.

La perspectiva de Everingham (1994) intenta superar la dicotomía público/privado para lo que define la intervención humana en dos niveles: particular y general. La crianza participa así de los dos contextos de acción en los que se desarrolla la identidad de las personas: el individualizado y el comunitario. Entender el ejercicio de la maternidad sólo en uno de esos niveles supondría asfixiar las posibilidades emancipatorias de una relación que es intersubjetiva y social. En cualquiera de los dos extremos la cultura de la función materna pierde esta doble

dimensión y es sustituida por formas politizadas de intervención que representan intereses colectivos predefinidos y simplificadores. Es el caso de la ideología de la maternidad intensiva, impuesta por una rígida norma de autonomía y definida por la lógica del crecimiento económico.

Una de las manifestaciones que evidencian la rigidez de esta norma radica en algunas de las narraciones informativas sobre el abandono de recién nacidos. El 7 de agosto de 1996 el diario *ABC* publicaba un extenso reportaje sobre una niña encontrada en un contenedor de basura en la ciudad de Madrid y titulaba: “Todo Madrid quiere adoptar a la niña abandonada por su madre en un contenedor”. La exposición comienza con una alusión al “milagro de la vida” que supone el nacimiento de un niño en el que “nadie, absolutamente nadie, podrá poner jamás en duda que no ha faltado nunca la mano de Dios”. Hecha esta premisa, se alude posteriormente a las “mil y una razones” por las que el ser humano llega a abandonar a su hijo¹⁰⁷ pero en las que el periódico “no va a entrar”. La culpabilización de la madre es evidente en todo el texto —se presupone que ha sido ella la que ha cometido el abandono— y existe una continua comparación de opuestos entre ella y la ciudad. “Ahora ha sido Madrid la protagonista...”, escribe el redactor para dar cuenta de la solidaridad mostrada por diversos ciudadanos y ciudadanas para con la niña. La oposición madre/ciudad es muy significativa puesto que resume gráficamente la separación de la maternidad en lo público. Únicamente cuando no se cumplen las expectativas de la maternidad exclusiva la cuestión se vuelve social, previa censura de la irresponsabilidad de la mujer que toma la decisión. No hay en el texto ninguna información sobre las posibles causas de abandonos infantiles y no existe vinculación alguna con la posible responsabilidad social o comunitaria. Ni siquiera existe información sobre el futuro inmediato de la criatura acogida por la

¹⁰⁷ En ocasiones estas razones son resumidas en un lacónico “motivos económicos” con lo que no se acierta a identificar todos los ejes que condicionan el comportamiento de quienes abandonan a un recién nacido. Es el caso de una información aparecida en el diario *El Mundo* (20/7/1997), donde bajo un antetítulo significativo: “Maternidad Irresponsable” se inscribía un titular no menos revelador si se le relaciona con lo anterior: “Hijos del Estado”. Por otro lado, reducir las posibles causas de abandono a motivos económicos esconde otro tipo de presiones de corte patriarcal (presiones familiares, sociales, o de pareja) que convergen en la decisión de las mujeres.

ciudad de Madrid. La narración termina con la sacralización del nacimiento “¡Da igual! Lo importante es que un nuevo ser humano patatea, llora, grita y... sencillamente, respira, vive!”.

La posibilidad de identificar a las mujeres como agentes específicos capaces de negociar las particularidades de su propia situación como madres se desvanece y, en ocasiones, tal posibilidad se confunde con el tradicional y falaz “poder” del “ama de casa”. El feminismo rechaza tal confusión y entiende que las mujeres, como sujeto colectivo, deben recurrir al Estado para racionalizar su contexto vital y renegociar los términos de su situación cuando ésta implique posiciones desiguales de poder. Pero Everingham (1994:167) señala que esta negociación no lleva a ningún sitio si no se reconoce que la vida de las mujeres está enraizada en “formas de organización parentales y comunitarias” desde las cuales, como agentes críticos, pueden llevar a cabo principios de transformación. Por tanto, se debe tener en cuenta tanto la autonomía de las mujeres en sus contextos de acción concretos como la reforma de las instituciones sociales. No obstante, la propia Everingham (1994) reconoce las dificultades de reconciliar ambos aspectos. El feminismo situado dentro del modelo de autonomía que prescribe la modernidad tiende a considerar las organizaciones familiares o las basadas en la comunidad cercana como una ayuda viciada, que sólo ofrece soluciones individualizadas al problema de la subordinación de la mujer mientras perpetúa estructuras patriarcales. Por otro lado, el feminismo que actúa dentro de estos grupos comunitarios niega que la transformación institucional solucione el problema de las mujeres y defiende que éstas sólo pueden ser potenciadas tratando sus problemas con agentes sociales a escala local y personal.

Vistas las implicaciones materiales y simbólicas de la maternidad, ambos extremos son estériles a efectos de aplicar políticas verdaderamente alternativas a la estructura patriarcal. De acuerdo con Everingham (1994), las estrategias para el cambio social deben ser efectivas en los dos niveles: el particular y el general —el concreto y el generalizado, en términos de Benhabib (1987)— y esto supone redefinir los espacios de actuación. Para que la ruptura de la dicotomía público-

privado en lo que respecta a la ideología de la crianza intensiva se materialice de forma efectiva es necesario democratizar estos espacios, tanto en lo que se refiere a los lugares designados para la crianza y a quienes se encargan de ella como a la transformación del uso del tiempo. Sobre este último aspecto, Hernes (1984) sostiene que la flexibilización de los límites entre la vida familiar y la vida laboral exige una nueva forma de sincronización del tiempo vital y el tiempo social. Las negociaciones sobre el tiempo laboral, tanto en lo que respecta a su duración como a su emplazamiento, cuestionan la división de trabajo en la sociedad y afectan especialmente a la tradicional división entre tiempo cíclico y tiempo lineal.

El tiempo cíclico se refiere a procesos sociales periódicos, repetitivos y en los que la planificación humana está limitada por los ritmos naturales. El tiempo lineal por contra progresa independientemente de los procesos naturales: es abierto, orientado hacia el futuro, caracterizado por acciones que tienden a una meta y es más manipulable que el tiempo cíclico. Estas dos modalidades del tiempo coexisten en —299— todas las sociedades, y las diversas instituciones sociales han sido asociadas a cada una de estas formas de ordenación cronológica. La familia, y en particular la vida de la mujer, ha sido identificada tradicionalmente con el tiempo cíclico, mientras que las esferas profesionales, económicas y políticas —y en gran medida la vida de los hombres— lo ha sido con el tiempo lineal. Según Hernes (1984), los cambios en la organización de la vida diaria han hecho que las mujeres experimenten con mayor profundidad los conflictos derivados del choque entre estas dos modalidades de tiempo. Esto se debe a que la vida de las mujeres ha variado más que la de los hombres, aunque su responsabilidad por preservar un refugio emocional en el tiempo cíclico permanece. La sincronización de ese tiempo con el tiempo lineal, propio del ámbito del mercado laboral, es cada vez más difícil por lo que las reivindicaciones de revisión de la jornada de trabajo son especialmente importantes para las mujeres. No obstante, como subrayan Carrasco y Mayordomo (1999:159), esto no quiere decir que se deba plantear el trabajo familiar y el trabajo asalariado como “un problema de estrategias femeninas de conciliación de tiempos”. Hacerlo así significaría seguir aceptando el conflicto como una cuestión personal, privada y específica de las

mujeres y no reconocer la desigualdad de oportunidades entre mujeres y hombres para acceder al mercado de trabajo.

En definitiva, las tensiones surgidas por la imposible adaptación de la crianza intensiva sin un elevado coste respecto a la autonomía de las mujeres y a la superación de antiguas dicotomías crecen a medida que se acelera el ritmo de producción de las sociedades avanzadas. El esfuerzo por transformar las condiciones asimétricas en las que se desarrolla la maternidad pasa por articular políticas que posibiliten un reparto de las tareas de crianza, una sincronización adecuada entre el tiempo cíclico y el tiempo vital y una reconstrucción de las imágenes asociadas a la reproducción y al cuidado de los otros. La fractura entre la maternidad como espacio natural y la sociedad como actividad cultural se hace insostenible y perjudica la evolución misma de las reivindicaciones democráticas. Sólo entendiendo la actividad de las mujeres-madres como un ejercicio racional en un sentido amplio —no necesariamente instrumental y meramente económico— que tiene lugar dentro de un contexto social determinado, es posible romper la inercia excluyente de la maternidad intensiva. La reproducción humana es un fenómeno social, susceptible de negociación política y de soluciones colectivas y públicas, pero también es una actividad interpretativa que realizan las mujeres y que da pie a modos de crianza específicas que pueden convertirse a su vez en formas de subjetividad emancipadoras. El reto de los Estados de bienestar radica en reorganizar tiempos y espacios que permitan articular políticas de emancipación, tanto desde un punto de vista institucional como en el contexto de la vida cotidiana de las mujeres.

EL DESEO DE SER MADRE. EN EL NOMBRE DE QUIÉN

Las tendencias demográficas, la forma de articular las políticas económicas y los modos de obtención de los recursos necesarios para la subsistencia son factores que influyen en el sentido subjetivo que hombres y mujeres dan al hecho de ser padres o madres y el vínculo que establecen con su descendencia. Constituyen, según Meler (1998a:51), “un contexto significativo en el cual se desarrolla cada historia

particular de vida” y que en el caso de las mujeres se ha traducido en una definición social basada en su rol maternal como productoras de sujetos. En la actualidad, la realidad sociodemográfica evoluciona más rápidamente que las nociones jurídicas y los planteamientos normativos en un sentido amplio. La enorme plasticidad de la familia moderna obliga a redefinir las relaciones de parentesco y a reconstruir las aportaciones de hombres y mujeres en la reproducción y crianza. Las transformaciones ideológicas y los avances tecnológicos sobre la contracepción y la fecundidad inciden especialmente en este sentido.

Una vez separada la sexualidad de la procreación y dada la posibilidad de que las mujeres se apropien de su capacidad reproductiva, el matrimonio la paternidad quiebran su estructura. Recordemos que la paternidad antigua era autoreferencial y en la paternidad cristiana el hombre representaba la ley a través del matrimonio. Por el contrario, como señala Vanderputten (2000), ahora la máxima *pater is quem nutiae demostrant* podría ser sustituida por *pater is quem sanguis demonstrant*. Es —301— decir, la paternidad ya no está ligada a la decisión del padre ni a la institución del matrimonio sino a la prueba científica¹⁰⁸. Con las nuevas tecnologías de reproducción las funciones atribuidas al padre pueden disociarse de modo que el progenitor puede ser distinto del donante de apellido, el cual a su vez puede no coincidir con el educador en caso de divorcio. Podemos pensar que esto es algo que ya se produce de alguna forma en la adopción, aunque más adelante veremos cómo estas circunstancias adquieren un matiz significativamente diverso dependiendo de la tensión entre la progresiva desinstitucionalización de la paternidad y el deseo de los hombres de contribuir biológicamente en la reproducción.

Armstrong (1990:43) afirma que a pesar de la escasa incidencia de la familia actual en la organización de la vida social, ésta tiene un enorme poder como fenómeno discursivo de tal forma que no se puede hablar tanto de una disolución de la familia como de una especie de “metástasis cultural” que sigue manteniendo el sistema patriarcal. De acuerdo con esta lógica, la supuesta revolución de las

relaciones de parentesco no es sino un cambio del lenguaje para el mismo discurso de opresión que recae sobre la dependencia de mujeres y niños. La transformación de la paternidad sería tan sólo una evolución de la familia entendida como el espacio donde se produce aisladamente la reproducción social. Para Armstrong (1990) no hay solución posible a las relaciones asimétricas del patriarcado y el capitalismo que tenga en cuenta a la familia y dentro de ella las relaciones de parentesco por mucho que puedan transformarse. Su perspectiva parte de forma implícita del rechazo de la ideología de la maternidad intensiva —que sería el núcleo de la familia como discurso— y de la asimilación de la familia como una metáfora del capitalismo capaz de obstruir el pensamiento democrático.

-302— No obstante, si entendemos que la familia es una construcción cultural con valor discursivo pero con materialización histórica plural y cambiante, tendremos que reconocer que los múltiples cambios que se producen en la actualidad anuncian importantes brechas en los tradicionales sistemas de filiación y parentesco. Estas brechas inciden socialmente en la flexibilización de las relaciones familiares y en la construcción imaginaria de la paternidad y la maternidad, por lo que no podemos afirmar sin reservas que tales cambios reviertan necesariamente en el mantenimiento de las estructuras patriarcales. Otra cuestión es observar que en el desarrollo de estas transformaciones siguen operando las mismas inercias que han sostenido real y simbólicamente el edificio del patriarcado. Este es un hecho fácilmente detectable, tal y como ya hemos desarrollado hasta ahora, en lo que respecta a los conflictos surgidos por las múltiples transgresiones de los límites creados en función de la diferencia de género. No obstante, subrayamos de nuevo que es en esos márgenes dibujados por las nociones más conflictivas donde puede sostenerse un verdadero trabajo de transformación social. De esta manera, las nuevas formas de relación familiar, los problemas derivados de la transgresión de la maternidad intensiva y las dificultades que tiene la sociedad para pensar la pluripaternidad, pueden servir también como espacios de reconstrucción democrática. Entenderlos como producto al servicio de los grupos dominantes sería caer en una dicotomía sin posibilidad de

¹⁰⁸ Para un desarrollo de las figuras del padre en Occidente, ver Phillips (1994) y Tubert (ed.), (1997)

solución —tal y como, por otro lado, reconoce la propia Armstrong (1990)—, y obviando la incidencia de la interacción entre los contextos inmediatos y el marco social en el que se inscribe la acción de los sujetos.

El papel del padre, dice De Pourbaix (2000:20), “está por reinventar”, como lo está en general el proyecto social que culturalmente se ha asociado al género masculino. Meler (1998b) señala que un número creciente de varones se plantea una estrategia vital diferente del destino de sus padres en todos los sentidos. La revisión de la condición social masculina no sólo se evidencia en los llamados *Men’s Studies*, sino en las profundas modificaciones que los hombres experimentan en sus prácticas cotidianas¹⁰⁹. Para Badinter (1992), el proceso por el que está atravesando la masculinidad social en los países industrializados nos permite esperar que de la crisis de identidades sociales adscritas al viejo modelo patriarcal pueda surgir un “hombre reconciliado”, o sea, un varón que integre la adultez social con la flexibilidad genérica.

—303—

En realidad, y en un esfuerzo por evitar las tan peligrosas generalizaciones, la espera debe implicar un trabajo de construcción de aquellas condiciones que posibiliten a los seres humanos desarrollar sus identidades desde —pero no por o a pesar de— su sexo. Advertimos que el ejercicio de la paternidad está cambiando cuando observamos que entre las manifestaciones de ese “hombre reconciliado” está el compartir las tareas de crianza —o asumirlas en el caso de familias monoparentales masculinas— y el integrar como principios de su actuación en cuanto a individuo valores asociados a la ética del cuidado. De este modo las fronteras de género se vuelven maleables y las reivindicaciones comunes. La importancia de establecer políticas que faciliten el desarrollo de estas modificaciones en el ámbito de las relaciones conyugales y parentales es extrema y de ello depende en buena medida la correlación de este desarrollo con los ideales democráticos. Mantener las instituciones y las dinámicas con un acentuado sesgo androcéntrico entorpece las posibilidades de cambio por lo que junto al esfuerzo individual o

¹⁰⁹ Para un desarrollo de las principales cuestiones relacionadas con el cambio en el ejercicio de la paternidad ver Badinter (1992), Trost (1994) y González de Chávez (1994).

colectivo de transformación de actitudes es imprescindible una actuación política que las estimule.

Un aspecto muy significativo de las reflexiones realizadas sobre la nueva función/ubicación/subjetividad paterna es, como advierte González de Chávez (1994), la preocupación por la desaparición de la figura del padre como referente normativo de autoridad. Las inquietudes de muchos autores, según González de Chávez (1994), gira en torno a las consecuencias que el menor poder y la menor presencia paterna en la familia podrían tener sobre la identificación de las criaturas (especialmente de los hijos) y sobre la transmisión de normas. Esta reductora e ideologizada representación de la paternidad reproduce las tradicionales asignaciones de roles familiares en función de la diferencia de género y no cuestiona las bases donde se asientan estas construcciones culturales. Por lo que respecta a la autoridad paterna, vinculada la mayoría de las veces a la noción de autoritarismo, parece que, efectivamente, está quedando paulatinamente desprovista de base real en el interior de muchas familias. Aunque, como recuerda González de Chávez (1994), esa figura paterna sigue conservando su soporte simbólico, mientras que a menudo las mujeres no hacen sino sustituir parcial y formalmente el poder masculino en la familia. Y ello porque las resistencias a la transformación del rol paterno son múltiples e integran tanto a hombres como a mujeres e instituciones, contruidos todos ellos desde la interiorización de un imaginario en el que la imagen del padre sostiene el entramado de las relaciones sociales.

Si las prácticas reales de mujeres y hombres han variado en lo que respecta a su vinculación con la reproducción y crianza, la asunción simbólica de esas variaciones es un proceso lento no exento de problemas. Los símbolos experimentan cambios paulatinos básicamente porque están marcados por las relaciones de poder establecidas y porque son portadores de connotaciones imaginarias que afectan al mantenimiento de estos esquemas relacionales. Para Tubert (2000), en el caso de la simbología sobre la reproducción, la resistencia se explica porque un cambio de significados de la paternidad y la maternidad representaría un cuestionamiento de la

definición de la diferencia entre los sexos. Esto ocasionaría a su vez modificaciones en el sistema sociocultural que los había sostenido y legitimado, por lo que el coste de la transformación es inevitablemente demasiado elevado para las actuales estructuras de poder.

Como ya hemos visto, la glorificación de la maternidad intensiva sigue operando no sólo en el nivel discursivo, sino en la experiencia mayoritaria de las mujeres. Según González de Chávez (1994), la mistificación de la paternidad, aún cuando se acentúe en tiempos de crisis, no sigue en ningún caso el mismo esquema que la hipertrofiada normativización del ejercicio materno. Estima González de Chávez (1994:438) que se produce una “ausencia de codificación y expresión cultural-simbólica de la paternidad como experiencia real, vivencial y subjetiva de los hombres”. Existe en todo caso una alarma social por la crisis/ausencia de una función paterna, pero no hay símbolo o código cultural que dé cuenta del sentir y deber-actuar paterno, un ideal paterno que actúe con la misma lógica que el mito del instinto maternal. No se trata de construirlo como una suerte de compensación sino de advertir que su inexistencia hace sospechar que las crisis de la maternidad y de la paternidad son necesariamente distintas. La construcción identitaria de hombres y mujeres en torno a su relación con la reproducción se sitúa en diferentes planos de significado lo cual implica la imposibilidad de articular estrategias comunes de transformación sin atender a los contextos específicos en los que han sido socializados hombres y mujeres¹¹⁰. Podemos suponer que el posicionamiento genérico de los individuos, junto a otras variables que condicionan su punto de partida en la sociedad, va a condicionar su respuesta a la ideología sobre la reproducción y a la crianza. No obstante, este condicionamiento no determina de forma absoluta la presunta homogeneidad de esta respuesta del mismo modo que no

¹¹⁰ Ocho países europeos, entre ellos el Estado Español, participan desde 1995 en el Proyecto Ariane financiado por la Unión Europea que se centra en la identificación de la masculinidad como un tema de género. Sus objetivos pasan por la ampliación de las representaciones sociales en las que se sustentan las masculinidades, la evaluación de los agentes de socialización a la hora de promover conceptos específicos sobre lo masculino y la creación de estrategias educativas que garanticen el cambio de las relaciones entre hombres y mujeres a favor de una verdadera igualdad de oportunidades para todos. Para un desarrollo de esta iniciativa, Barragán y Tomé (1998); y Rambla, Rovira y Tomé (1998).

presupone la validez incuestionable de la norma. La reticencia a abandonar la referencia simbólica de la paternidad y la resistencia a construir ideales de paternidad al mismo tiempo, tal y como operan en la construcción de la feminidad, apuntan la hipótesis de que el ejercicio de deconstrucción de la paternidad tiene sus propias connotaciones y de que aún no se ha realizado con todas sus consecuencias.

El feminismo recoge numerosas reflexiones que inciden en que el deseo de ser padre esconde el duelo por la imposibilidad de ser madre y la consiguiente envidia del cuerpo de la mujer. Irigaray (1974), Chodorow (1978) y Dio Bleichmar (1985) insisten en que esa envidia, que se traduce a menudo en apropiación y opresión¹¹¹, se debe a las carencias de representaciones colectivas acerca del vínculo de los padres como origen de la vida. A pesar de que en el imaginario social se supone al padre transmisor de la cultura, portador del nombre y de la herencia patrimonial, su figura no contiene los rasgos que le puedan situar como origen de la vida. En el caso de la mujer esta relación se establece de forma inmediata y dadas las condiciones de exclusividad en las que se desarrolla la crianza intensiva es un aspecto interiorizado por las criaturas desde los primeros años de vida. De ahí que la necesidad de modificar estas prácticas de crianza no responda únicamente a los deseos de autonomía de las mujeres sino a la necesidad de reestructurar y dotar de sentido a la participación paterna, tanto en el nivel simbólico como en la provisión de cuidados durante el proceso de socialización de niños y niñas. Para Meler (1998c), esta intervención es imprescindible para modificar tanto el ámbito privado como el público, ya que marca unas nuevas reglas de relación entre hombres y mujeres que permiten la transformación de los tradicionales sistemas de dominación y de ausencia paterna. “Es de suponer —escribe Meler (1998c:261)—, que en un hogar donde el padre participa activamente en la atención de los niños desde su nacimiento, el deseo de los niños varones respecto de intervenir en la reproducción estaría menos interferido por la representación de los bebés como productos partenogenéticos de la madre”.

¹¹¹ Sobre estas cuestiones, ver Sau (1981), Olivier (1980), Blaise (1986), Rich (1976) y Rodríguez y Cachafeiro (1995).

En cualquier caso, esta representación sigue vigente en la mentalidad de muchos varones tal y como recogen Tubert (1991), Hays (1996), y Murillo (1996) en sus estudios. Y lo estará mientras mantengan su vigencia la asignación de la maternidad a la naturaleza y la paternidad a la cultura, mientras se siga articulando el desarrollo psicosocial de los seres humanos en función de un dimorfismo sexual basado en las antiguas dicotomías forma-materia, cultura-naturaleza, activo-pasivo. Del mismo modo que desvincular la paternidad de la naturaleza entorpece la construcción de nuevas imágenes sobre la filiación y la crianza¹¹², privar a la maternidad de su condición de hecho cultural inscrito en un sistema significativo imposibilita el cambio de las relaciones asimétricas entre los géneros.

La paternidad y la maternidad son términos interrelacionados que operan en la construcción de los vínculos sociales de parentesco. Como señala Tubert (2000:14) ambos se fundan en la articulación de diferentes registros: por un lado “el orden sociocultural”, es decir, el universo simbólico con sus categorías, representaciones e imágenes, que forman parte de un sistema ideológico históricamente dado. Por otro, “la construcción de la subjetividad con su despliegue imaginario”, tanto colectivo como individual. Únicamente comprendiendo la compleja red de relaciones establecidas en torno a estos términos es posible que la deconstrucción simbólica de ambos conceptos permita ir más allá de estructuras duales y opuestas. Únicamente cuestionando el engranaje mismo de esta lógica de separación podrá redefinirse la vinculación del ser humano con su capacidad reproductiva y con su deseo de trascendencia, al margen de sus diferencias corporales. Porque sólo así estas —307—

¹¹² Tubert (1997:40) señala que en la tradición indoeuropea los términos “madre” y “padre” no constituyen un par simétrico ya que en oposición a *mater*, *pater* no designa al padre físico sino al portador del nombre sobre el que se basa la filiación y el parentesco. Recordemos que en Occidente dominó durante milenios la teoría de que el varón es la única fuente —espiritual, formal, no dotada de materia— de la que deriva la creación de la criatura. De este modo, la paternidad en nuestra cultura no se basa en la consciencia de que el hombre participa biológicamente en la generación de otro cuerpo sino como una función generativa y creadora del espíritu. La resistencia a reconocer la participación orgánica en el proceso de reproducción no es menos significativa que la negación insistente de la coparticipación genética de las mujeres. Ambas cuestiones son fruto de las dicotomías heredadas en nuestro sistema de pensamiento e interfieren en la transformación de las relaciones asimétricas en torno a la crianza.

diferencias, que tanto han contribuido a distorsionar las relaciones entre las distintas generaciones, tendrán un sentido fuera de los parámetros de la desigualdad y la exclusión.

Una de las cuestiones más relevantes sobre el estudio de la maternidad es el supuesto deseo de las mujeres de ser madres. A pesar de la incidencia de los discursos feministas sobre la explotación del cuerpo de las mujeres, sobre la alienación que supone gestar individuos para un sistema que las excluye o sobre la imposibilidad de disfrutar verdaderamente de una maternidad propia, el deseo de maternidad sigue siendo una referencia constante en el desarrollo social de la identidad femenina. La liberación sexual de las mujeres, las posibilidades de contracepción y la despenalización del aborto, así como el acceso al mercado laboral y los avances tecnológicos, han modificado las condiciones en las que se materializa la respuesta ante la idea de ser madre. Sin embargo, no se ha producido de manera significativa un cambio en la normativización de la maternidad en el sentido de que lo “normal” sigue siendo la maternidad. Meler (1998c) afirma que aunque el ideal social de la maternidad ha perdido algo de su carácter hipertrófico en tiempos posmodernos, continua siendo valorizado como emblema de la feminidad y como aspecto central del proyecto de vida. En las entrevistas llevadas a cabo por Hays (1996) y en las aportaciones de los grupos de discusión de Murillo (1996) las decisiones de las mujeres respecto a la reproducción siguen afirmando como premisa básica el ejercicio de la maternidad. Aún cuando las posibilidades de elección para muchas mujeres son mayores que nunca cuando se refiere a la posibilidad de no ser madre, tal elección es vivida en la mayoría de los casos como una renuncia con el fin de obtener más autonomía o mejores condiciones laborales.

Las numerosas tensiones que experimentan las mujeres cuando han de decidir su maternidad pone en cuestión su pretendida emancipación respecto al imaginario dominante. Estos conflictos hacen tambalear la presunta homogeneidad de dicho imaginario así como la absoluta exclusión de las mujeres en su constitución y reproducción. Reflexionar sobre esta sospecha puede llevarnos a problematizar las

mismas preguntas que configuran la opción vital de las mujeres sobre la maternidad y advertir que en la mayoría de los casos se formula de forma negativa: ¿por qué no son madres? Es lo que ocurre, por ejemplo, en algunas informaciones sobre el descenso de natalidad en los países industrializados¹¹³. El conflicto —lo noticable— viene dado por la transgresión de la ley simbólica de la continuidad social que por otro lado no es cuestionada. La estructura de estas narraciones periodísticas mantiene estable la suposición de que en condiciones sociales y económicas óptimas las mujeres optarían “naturalmente” por la maternidad. Con ello se refuerza indirectamente la sujeción del desarrollo de la subjetividad femenina al hecho de ser o no ser madre —cuestión principal que no incide sobre el varón en lo que respecta a su posible paternidad— al tiempo que se simplifica una opción que compromete tanto a mujeres individuales como a colectivos sociales e instituciones. En definitiva, rastrear la forma en la que se formula la encrucijada sobre la maternidad nos permite dudar de que ésta sea en realidad un dilema para las mujeres. En realidad, el valor de las opciones no es el mismo desde el momento en el que el peso social, histórico y subjetivo de la maternidad sigue siendo mayor y en la medida en que esta figura sigue impregnada de un cariz marcadamente normativo. —309—

Por otra parte, si el acceso al espacio productivo no cambió necesariamente las condiciones de las mujeres respecto a sus relaciones sexuales y conyugales, los métodos anticonceptivos o la práctica despenalizada del aborto tampoco suponen en sí mismos la llave de acceso a la igualdad real respecto a las decisiones sobre la reproducción¹¹⁴. No hay que olvidar que estas conquistas constituyen tan sólo una

¹¹³ Al respecto, es revelador el reportaje “La opción de no ser madre”, publicado en el Magazine de *La Razón* (11/2/2001) y su secuela: “Ser o no ser madre”, publicado por la misma revista el 22/4/2001. En el primero, diversos especialistas plantean la cuestión ligada a la preocupación por el descenso de natalidad. El segundo traslada el dilema de ser o no ser madre a la aportación de distintos testimonios de las lectoras y lectores del medio. En ambos casos se aportan diversas posturas y se alude a las múltiples contradicciones del ejercicio de la maternidad en nuestras sociedades, pero en ambos las declaraciones son expuestas desde la premisa de irregularidad que se supone a la decisión de las mujeres de no ser madres.

¹¹⁴ El 6 de septiembre de 1999 el diario *El Mundo* publicaba un artículo sobre un informe realizado en EEUU que indicaba que tras la legalización del aborto los delitos han disminuido en este país al aumentar las interrupciones voluntarias de embarazo en las zonas más conflictivas. Más allá de las simplificaciones y sesgos racistas o clasistas de este estudio lo que interesa subrayar aquí es el hecho de utilizar la posibilidad de que la mujer aborte como una medida de control social encubierta, con lo

posibilidad para un número muy reducido de mujeres si se compara con la población mundial femenina. Según el informe de la ONU *Estado de la población mundial 1999*, 350 millones de mujeres carecen de acceso a los anticonceptivos. Como consecuencia, aproximadamente la mitad de los 175 millones de embarazos que se producen anualmente en el mundo son indeseados. A esto hay que añadir la elevada mortandad, 585.000 mujeres al año, por problemas vinculados con embarazos y partos insalubres o por abortos realizados con métodos inseguros. Esta situación de precariedad afecta principalmente a los países del Tercer Mundo en el que se concentra el 95% del crecimiento demográfico mundial y donde las mujeres tienen un promedio de 5,5 hijos. Para que esta igualdad en la posibilidad de las mujeres de decidir sobre sus opciones reproductivas sea viable las transformaciones deben producirse en los dos niveles de actuación antes señalados, el concreto y el generalizado, y han de comprometer a los individuos y a las instituciones al tiempo que se vehiculan actuaciones políticas concretas sobre los distintos ámbitos de socialización. Abstenerse en este terreno supone trasladar la decisión al ámbito personal, excluido de la relación social pero al tiempo cuestionado socialmente, donde las mujeres carecen del necesario apoyo comunitario.

Además de no resolver los graves problemas que supone para un proyecto democrático mantener unos presupuestos que coartan el acceso de la mitad de la población a los plenos derechos de la ciudadanía, la persistencia de esta situación obstaculiza la revisión del deseo de ser madre como una construcción cultural. En la práctica de la maternidad tradicional este deseo se identifica como una respuesta natural a la condición sexuada de las mujeres y su materialización supone el acceso a un estatus socialmente validado. Sin embargo, como ya hemos argumentado a lo largo de esta investigación, tal concepción niega la maternidad como ejercicio libre de las mujeres y lo opone a la autonomía y a la racionalidad. Con ello las mujeres están atrapadas, como sugiere González de Chávez (1993), entre el propio deseo materno, siempre insatisfecho, y la demanda de los hijos que no aceptan de la madre

que la pretendida libertad que anunciaba la legalización de esta práctica está igualmente viciada de forma en la vida de muchas mujeres.

otra identidad que la materna. “Donde los deseos de sus hijos —escribe González de Chávez (1993:117)—, no difieren de los de ellas hacia su propia madre, ni de los de ésta y los hombres hacia ellas, anclados todos en la búsqueda de la gran madre, la que se deseó tener, la que se creyó poseer, la que se quiso ser: la fusión, la Unidad ansiada”. Es preciso, por tanto, liberarse de ese sueño inalcanzable de la unidad que se reconvierte en muchas mujeres en el deber ser sobre todo madre y que responde a una construcción desde una mirada androcéntrica. La ruptura que experimentan muchas mujeres respecto a su imagen social obedece a la imposibilidad de adecuar su decisión libre, racional y creativa, sea sobre la reproducción sea sobre la crianza, a la medida de este deseo socialmente normativizado por el deseo masculino.

Tubert (1991:117) propone distinguir entre “deseo de hijo” y “deseo de maternidad”. El primero se identifica con *tener* un hijo, mientras que en el segundo caso lo que está en juego es *ser* madre. Tanto Tubert (1991), Meler (1998c) y González de Chávez (1993), coinciden en señalar que tradicionalmente la práctica —311— maternal en los sistemas patriarcales se ha caracterizado por el deseo de maternidad, lo cual supone un predominio de la voluntad de satisfacción narcisista sobre la decisión —o asunción en el caso de ser un acto no previsto— de ser madre. De tal manera opera este mecanismo que la maternidad se perfila como el medio de conseguir reconocimiento, y los hijos e hijas se convierten asimismo en objetos de pasión narcisista. Sobre ellos se proyecta la realización de las ambiciones personales y se crea un vínculo viciado que bascula entre la hipertrofia de la ternura y el odio, ya que en todo caso supone una abolición de la autonomía materna. Tubert (1991) insiste en que actualmente, sobre todo con las nuevas tecnologías de la reproducción, este esquema se reproduce con más intensidad que nunca. La progenie es un capital no sólo económico, afectivo y narcisista, sino también genético y genealógico. “Asistimos —escribe Tubert (1991:127)— a un verdadero proceso de fetichización del hijo imaginario. Éste debe probar la identidad sexual de su madre, su integridad física, su función social y su control sobre la vida”. Y para hacerlo debe ser una criatura nacida del propio cuerpo ya que cualquier solución sustitutiva como la adopción enturbiaría el ideal narcisista de la maternidad que el cuerpo no ha podido

alcanzar. Por eso el cuerpo de la mujer infecunda se convierte en pura negatividad, en aquello que se resiste a formar parte de lo que se entiende como afirmación de la naturaleza femenina.

Mientras las mujeres no puedan separar claramente su desarrollo personal y su imagen social del de su hijo o hija estarán atrapadas en la imagen de la Madre Ideal y sus identidades culturales e individuales continuarán siendo fagocitadas por ella. Así pues, tanto el modelo de la supermadre oblativa sin resquicio de identidad propia como la imagen de la madre tóxica —caras ambas de una misma moneda— deben ser cuestionadas. Para ello, según González de Chávez (1993:91), las mujeres han de tener “otros objetos e intereses que el propio hijo” para poder tolerarse cualquier sentimiento hacia él, incluidos los hostiles, y para permitir a ambos, madre e hijo, un desarrollo autónomo. Únicamente si la crianza no se privatiza sino que se la considera una tarea conjunta de la pareja, cuando la haya, y como una función respaldada por el colectivo social será posible dicho desarrollo. De esta manera quedaría anulada la coerción del imaginario sobre la maternidad que entorpece la autonomía de muchas mujeres y se favorecería que del deseo narcisista de ser madre se pasara a un deseo por el hijo o hija, donde se reconociera y respetara su alteridad. En definitiva, se trata de subrayar la dimensión simbólica de los procesos de filiación donde al margen del proceso orgánico de la reproducción, lo esencial de la maternidad —y la paternidad— es la transmisión cultural que define y construye a la criatura como miembro del grupo, portador de cultura y sujeto de su propio deseo. Así las cosas, la mujer cuando es madre debe poder reconocer a su hijo o hija como otro singular. En palabras de Tubert (1991:183), debe estar en disposición de “adoptar a sus hijos” aún cuando los haya concebido en su cuerpo.

Incidir en el aspecto social de la maternidad permite situar el deseo en el contexto amplio de las decisiones políticas y económicas producidas en un momento y en un ámbito determinados. Atravesada por variables étnicas, de clase, culturales o geográficas, la demanda de descendencia no puede inscribirse únicamente en la observación de las relaciones de género. La observación del proceso, en el que todas

las variables actúan diversificando las posibles respuestas, permite superar la identificación del ser madre con un modelo pretendidamente homogéneo que no responde más que a la construcción imaginaria de la mujer-madre blanca, de clase media-alta y habitante del Primer Mundo¹¹⁵. Juliano (1998) afirma que esa tendencia reductora obstaculiza la comprensión de la diversidad cultural al tiempo que reafirma la ideología de la maternidad intensiva y exime de cualquier responsabilidad a los agentes económicos, sociales y políticos en un sentido amplio. Lo primero incluye identificar abusivamente occidentalización con liberación de la mujer. Con ello se pone a las mujeres en situación de apoyar una u otra opción cultural como un todo en lugar de potenciar las necesarias negociaciones que en el seno de sus propias culturas buscan mejorar sus condiciones. Respecto al segundo punto, Juliano (1998) estima muy significativo el hecho de que exista un discurso doble pero siempre catastrofista respecto a la capacidad reproductiva de las mujeres. Por un lado, se alerta sobre la explosión demográfica del Tercer Mundo y la necesidad de frenar lo que se presenta como un crecimiento incontrolado que acabará con los recursos del planeta. Por otra —313— parte, el mundo rico se lamenta del envejecimiento de su población y alienta el crecimiento de la natalidad para mantener la estructura social. Aunque tienen opciones reproductivas opuestas, en ambos casos la responsabilidad se les atribuye a las mujeres. “A las del Tercer Mundo —afirma Juliano (1998:68)— se les supone imprecisión, ciego tradicionalismo o ignorancia. A las del Primer Mundo se les acusa de egoísmo. A unas se les esteriliza contra su voluntad¹¹⁶ y a otras se les impide abortar cuando lo necesitan”.

¹¹⁵ Esta simplificación operó en las primeras políticas de desarrollo auspiciadas por Naciones Unidas (1961-1970), inspiradas en los programas de bienestar vigentes en Europa y EEUU. Según esta perspectiva, las mujeres son las únicas responsables de la crianza y las ayudas a ellas destinadas —de carácter meramente asistencial— lo son en cuanto parte del binomio madre-hijo/a. El modelo es la familia nuclear predominante en las sociedades industriales y se parte de la base de que lo que es bueno para el hombre es bueno para toda su familia. A partir de los ochenta, las feministas trabajaron por hacer visibles a las mujeres —madres o no— como sujetos productivos y como activas contribuyentes de un desarrollo que debía incluir mecanismos redistributivos. Para un desarrollo de estas cuestiones, ver Lagarde (1996), Monreal (1998) Juliano (1998), Luna (1999) y Murguialday (1999).

¹¹⁶ En 1998, el viceministro de Salud de Perú tuvo que admitir la existencia de presiones ejercidas por los médicos funcionarios del Ministerio sobre campesinas a las que sometieron a operaciones de ligaduras de trompas. Según publicó el diario *El País* (3/1/1998), durante el III Congreso Nacional de Mujeres Campesinas las protestas contra la esterilización forzada encubierta como medida política de

Las estrategias demográficas de los Estados, vinculadas con el desarrollo de las relaciones de poder en los niveles económicos, culturales y políticos, condicionan las necesidades sociales de reproducción y éstas afectan a la época fértil de las mujeres. En el caso de las mujeres del Tercer Mundo, estas estrategias son especialmente sospechosas desde el momento en el que se desplaza el eje del problema de la repartición desigual de los recursos económicos al peligro de sobrepoblación. A pesar de la insistencia de los países pobres por plantear este tema como consecuencia de la pobreza y no como su causa, Juliano (1998) insiste que a los ojos occidentales la explosión demográfica es el problema central y su solución pasa por el control de la fecundidad de las mujeres. Mientras éstas no tengan las posibilidades materiales y culturales de ejercer libremente sus derechos reproductivos las políticas de planificación familiar deberán ser sometidas a continua revisión crítica.

-314—

Los derechos reproductivos se basan en el reconocimiento del derecho básico de toda pareja e individuo a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el momento de tenerlos, y a disponer de la información y de los medios necesarios para ello. Incluye el derecho de toda persona a adoptar decisiones en relación con la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia así como el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. Esta última alude a un estado general de bienestar físico, mental y social en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y con sus funciones y procesos¹¹⁷. Para garantizar el ejercicio de estos derechos es imprescindible entre otras consideraciones desenmascarar los distintos intereses, incluidos los raciales, que median en la construcción de ideologías sobre el desarrollo

natalidad crecieron y salieron a la luz todo tipo de engaños y abusos bajo prácticas de compensación económica ejercidos sobre las mujeres más pobres.

¹¹⁷ Estos derechos están reconocidos en leyes nacionales, documentos internacionales de derechos humanos y en otros documentos de Naciones Unidas aprobados por consenso y recogidos en el Informe de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo celebrada en 1994 en El Cairo. El texto de este informe, sin embargo, se refiere a los derechos reproductivos de las parejas, ya que su alusión inicial a los derechos de los individuos fue objeto de controversias en los sectores tradicionalistas musulmanes y católicos quienes veían en esta fórmula un reconocimiento explícito de la reproducción fuera del matrimonio heterosexual.

demográfico y desarrollar políticas de emancipación de las mujeres sobre la base de un necesario diálogo intercultural en el que sean consideradas sujetos activos de desarrollo en todos los niveles dentro de la evolución de las condiciones generales en las distintas sociedades.

CIENCIA-NATURALEZA. FRAGMENTOS DE UN CUERPO TRANSPARENTE

La maternidad está profundamente relacionada con factores emocionales, físicos, biológicos, hormonales, culturales, sociológicos y fisiológicos que han sido relacionados exclusivamente con la feminidad. Welldon (1988:52) entiende que la capacidad de las mujeres para la procreación afecta no sólo a sus vidas emocionales sino también a las representaciones mentales de sus cuerpos, si bien durante “un período fijo de tiempo”. Este período abarca la etapa fértil de la mujer y es en ella donde según Welldon (1988) se desarrolla la identidad de género básica femenina. Sin embargo, disentimos de esta afirmación tras comprobar que la maternidad elaborada simbólicamente es un referente básico de la construcción identitaria tanto de hombres como mujeres y en todas las etapas de la vida. Su presencia o ausencia como posibilidad de experiencia personal y como actuación social canaliza las representaciones mentales y culturales de los cuerpos, con más intensidad que nunca por la confluencia de discursos en torno al desarrollo demográfico, la maternidad intensiva y los avances científicos. Cuando Welldon (1988) habla del cuerpo femenino como imagen representada en la mente de las mujeres reduce su reflexión al útero, espacio interno que confiere a la mujer un poder ligado a la simbología de la procreación. Sus aportaciones se basan en trabajos clínicos que ha realizado como psicoterapeuta y en los que puede observarse cómo las mujeres han interiorizado efectivamente el imaginario sobre el cuerpo femenino y su identificación con la matriz. Aunque las conclusiones de los análisis insisten en subrayar el carácter social de esta simplificación, Welldon (1988) termina reproduciendo en su diagnóstico las claves que la sustentan, por lo que no es fácil separar la descripción de vivencias de la normativización de las conductas.

La utilización del útero como figura que representa, da sentido y configura la imagen de la mujer ha sido una constante a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente. La evolución de esta metáfora en nuestro contexto ha dependido de las distintas relaciones de fuerza entre los discursos míticos, científicos, teológicos, económico-políticos y tecnológicos, según hemos visto en el segundo capítulo. En realidad, la fragmentación del cuerpo que opera en esta simbología corresponde al desarrollo mismo de las nociones sobre la corporeidad, concretamente a las vinculadas con el saber médico. Tubert (1991) se apoya en Braidotti para afirmar que la ilusión fundadora del poder médico predominante en nuestro entorno se basa precisamente en abordar el cuerpo humano como un conjunto de piezas separadas y separables. Con ello se configuran unos “órganos sin cuerpo” sobre los que las ciencias biológicas pretenden de algún modo rehuir la muerte ya que ésta es conjurada fuera del texto corporal individual. “A través de la fragmentación del cuerpo —escribe Tubert (1991:255)—, éste desaparece como referente” y se convierte en una especie de fábrica de órganos separables, mensurables y sustituibles. La intercambiabilidad de los órganos se basa en la idea de la continuidad de una función vital sin referencia a la unidad corporal. Según esta lógica —continúa Tubert (1991:256)—, “el útero de una mujer es equivalente al de otra (ya sea alquilado, prestado o donado); igualmente, el útero de *una* puede ser equivalente a la cavidad abdominal de *otro*, renegando la diferencia de los sexos”.

Las consecuencias perversas de esta fragmentación infinita y del tráfico constante de partes orgánicas introducen toda clase de falsas simetrías entre los órganos que ocultan las relaciones de poder implícitas en este juego de intercambios. Tales relaciones son visibles en la dinámica jerarquizada tanto económica como étnica y culturalmente de los trasplantes de cualquier tipo de órganos. No obstante, en el caso de aquellos relacionados con la reproducción resulta significativa la carga ideológica subyacente en la segmentación de los cuerpos. En principio, las Nuevas Tecnologías de la Reproducción se desarrollan a través de discursos posibilistas que insisten en dar por hecho que útero, ovarios u ovocitos son como cualquier otra parte del organismo vivo. Con ello no sólo se obvian las connotaciones simbólicas que han

interferido en el imaginario de la feminidad y que aún inciden en la construcción identitaria de las mujeres sino que de forma ficticia se pretende equiparar absolutamente la intervención biológica de hombres y mujeres en la procreación. Desarrollaremos esta cuestión más adelante y veremos las repercusiones que tiene para las mujeres identificar la maternidad subrogada con las metáforas “úteros” o “vientres de alquiler” así como asimilar la donación de óvulos a la de esperma. Por ahora nos interesa destacar que esa equivalencia completa, al igual que la equiparación de los órganos con independencia de su función, obedece a una visión instrumental y deshumanizada del cuerpo humano al tiempo que sirve para desproblematizar relaciones de dominación. En efecto, el sistema de opresiones multiplicativas que sigue gestionando la relación entre los seres humanos en función de variables de género, etnia, clase, cultura, edad, etc. es fácilmente detectable en la materialización de las aplicaciones tecnológicas y científicas¹¹⁸. La observación de los mecanismos mediante los que se mantiene esta estructura es esencial para entender los procesos en los que se inscriben los conocimientos y las prácticas de control del cuerpo a partir de los cuales sea posible la elaboración de políticas transformadoras. En lo que respecta al cuerpo de las mujeres, este control mediatizado por el saber-poder científico técnico adquiere en la actualidad una relevancia especial en las tecnologías de reproducción por cuanto se desarrolla en una metáfora hipertrofiada como es la del útero. —317—

La sobrecarga simbólica de la matriz siempre ha situado a las mujeres en una encrucijada desde el momento en el que han sido objeto de instrumentalización desde unas instancias de poder a las que no tenían acceso. Es el problema de una construcción identitaria de género en la que son excluidas las pertenecientes al género mismo mediante una relación especular en la que la única imagen posible es la reflejada por la mirada androcéntrica. Como dice Cavarero (1995:306), “en el caso de las mujeres, la adhesión singular a la identidad históricamente acreditada del propio sexo, a despecho de la devolución necesariamente biunívoca del espejo, viene

¹¹⁸ Para un desarrollo de estas cuestiones, ver Harding (1986), Haraway (1991), Morawski (1994), Barral (1999).

a disponerse en una sola dirección obligatoria: es coercitiva, es decir, va de la imagen al referente sin vías de retorno”. Pero, si nos detenemos en la simbología del útero habrá que admitir que ésta no sólo ha servido como instrumento de dominación patriarcal sino que también ha sido objeto de mediación simbólica para reivindicaciones de corte feminista. Esta ambivalencia no hace sino reforzar las contradicciones de esta imagen capaz de reducir al extremo el desarrollo identitario de las mujeres al tiempo que se reivindica desde algunos sectores como una especie de mediación simbólica frente a la deshumanización de la ciencia.

Así por ejemplo, Rodríguez y Cachafeiro (1995) entienden que recuperar el útero como lugar primario de placer sexual es el único camino para resarcir a la maternidad entrañable, convertida con el beneplácito de la medicina patriarcal en una maternidad robotizada y represiva. “Han conseguido —afirman Rodríguez y Cachafeiro (1995:31)— que el útero y todas las funciones sexuales de la mujer vinculadas al útero no tengan nada que ver con su sexualidad sino con su salud y, por tanto quedan a merced exclusivamente de los médicos que se ocupan de las enfermedades de la mujer, a saber, los embarazos, los partos y los trastornos menstruales”. Al no poder imaginar dentro del pensamiento falocéntrico instalado en nuestra cultura otra sexualidad que no sea la que dependa del falo, la sexualidad que tiene lugar en el seno materno es desterrada y la que tiene lugar en la relación primera con la madre durante la crianza es censurada por incestuosa. Sin embargo, Rodríguez y Cachafeiro (1995:33) mantienen que el deseo sexual primario del cuerpo materno no tiene nada que ver con la sexualidad normativizada que presupone como eje el deseo de coito. Antes bien, este deseo guarda relación con la “unidad psicosomática —rota por la socialización patriarcal— entre la conciencia de las mujeres y el útero” que les permite experimentar la gestación y el parto como un acto movido por la pasión y con la gratificación del placer.

Así pues, según estas autoras, la apropiación del útero por el discurso médico deshumaniza la función reproductora de las mujeres hasta conseguir materializar la maldición bíblica del parto con dolor gracias a que la mayoría han interiorizado la

idea de la rigidez uterina. Precisamente esta rigidez, fruto de la disociación del útero con la sexualidad y las dificultades derivadas de los partos, han justificado que la medicina se instale como instancia inexcusable en el instante del nacimiento y en las funciones íntimas maternoinfantiles. Para Rodríguez y Cachafeiro (1995:187) la maternidad en la sociedad patriarcal es violación puesto que se tienen hijos como consecuencia de un acto de obediencia al servicio no de la creación de la vida sino de su explotación. “Sólo cuando la maternidad deje de ser un trámite sociosanitario —escriben Rodríguez y Cachafeiro (1995:187)— y un castigo divino habrán cambiado las cosas”. Para ello es necesario reconocer la sexualidad primaria no falocéntrica, admitir que nacemos libidinalmente emparejados con el cuerpo de nuestra madre y destruir los falsos mitos de la maternidad no entrañable.

Aunque la perspectiva de Rodríguez y Cachafeiro (1995:34) aporta una crítica al cuerpo despiezado de la mujer como estrategia de dominación patriarcal, su defensa de la maternidad entrañable no está exenta de esa misma reducción. De este modo, cuando estas autoras se refieren al útero como “lugar del gozo por antonomasia” le confieren metafóricamente cierta autonomía, por lo que afirman que, “al igual que la vagina o el estómago, el útero desea verse colmado y lleno”. Las sucesivas construcciones narrativas con las que explican la diferencia entre la maternidad entrañable y la maternidad patriarcal profundizan en la precariedad de las estructuras vigentes para entender la reproducción y la crianza desde parámetros distintos, pero a la hora de plantear alternativas su propuesta se repliega en la maternidad biológica. A su pesar —Rodríguez y Cachafeiro (1995) insisten en lo contrario—, la fragmentación del cuerpo femenino opera del mismo modo en su visión de la maternidad entrañable solo que a la inversa. Prueba de ello es que la adopción es considerada como una falsa alternativa al sistema porque el niño o niña adoptados son seres paridos sin deseo, con violencia para ellos y para sus madres y luego abandonados y reprimidos. La posibilidad de cambio se reduce por tanto a la transformación de la vivencia fisiológica y psíquica de la gestación y el parto, no a contextos amplios de implicación social.

No podemos compartir esos presupuestos desde el momento en el que la reproducción humana tiene lugar en complejos procesos que abarcan tanto el ámbito concreto como el social y supone una realidad no sólo biológica sino también cultural. En el caso de la mujer, la experiencia del embarazo es indudablemente un factor importante en su desarrollo personal pero, del mismo modo que no presupone la maduración de la mujer como pretendían los viejos discursos androcéntricos, tampoco implica necesariamente la culminación de la sexualidad femenina tal y como se desprende de la obra de Rodríguez y Cachafeiro (1995). Por otra parte, y aún aceptando las acusaciones a una medicina al servicio de la eficiencia según los cánones de la ideología de mercado, no podemos afirmar, como hacen Rodríguez y Cachafeiro (1995:36) que no existe una medicina humanitaria. Hacerlo así supondría de nuevo entrar en un juego de antónimos —medicina/maternidad— que además de no ser exacto conceptualmente¹¹⁹, cierra el paso a vías de trabajo necesarias para la consecución de una nueva forma de entender la corporeidad, la reproducción y la relación con los otros.

Coincidimos con González de Chávez (1994:43) en que hay que crear “un sistema de ciencias que elabore un modelo de atención a la mujer vista como persona, como un ser para sí, autónoma y solidaria”. Las carencias de la organización sanitaria impregnada de productividad a costa de lo personal y con un tipo de racionalidad que excluye lo emocional y lo relacional confieren a la medicina un carácter biologicista y excesivamente tecnificado. González de Chávez (1994) advierte de que el actual sistema sanitario es tributario de una concepción del proceso salud-enfermedad exclusivamente somaticista, centrado en el órgano enfermo y no en la persona, su entorno socioambiental y sus características psíquicas. Aplicado al

¹¹⁹ Una cosa es advertir que las relaciones patriarcales implícitas en el discurso médico han contribuido a crear unas condiciones determinadas sobre las que se desarrolla la maternidad conforme a un saber del que se han apropiado tradicionalmente los hombres, y otra afirmar que el período de gestación, el parto, la lactancia y las primeras relaciones materno-filiales no tienen cabida en este discurso. Las aportaciones de las mujeres a la medicina, las numerosas contradicciones emergentes en el desarrollo de la dominación masculina en esta área, así como el creciente desarrollo de discursos críticos en el seno mismo del saber médico impiden aceptar este extremo. Sobre la crítica a la medicina patriarcal sobre la procreación y las alternativas feministas, Ehrenreich e English (1973), Costa-Lascoux (1992), González de Chávez (1993) y Barral (1999).

caso de la maternidad, las mujeres son tratadas a menudo como enfermas en la medida en que sus órganos reproductivos son objeto de una atención médica sustentada por esta ideología. En realidad es esta parte de su cuerpo —su función fisiológica concreta— la que suscita la atención ya que la vivencia integral de la mujer, lo que supone para ella y su entorno el proceso del embarazo, el parto y la crianza, es ignorado. En este contexto, la asistencia perinatal está configurada por un conjunto de procedimientos tecnificados con un interés casi nulo por factores no propiamente somáticos. Especialmente relevante es el momento del parto que escapa prácticamente a la voluntad de la mujer y es tratado como un trámite quirúrgico cuya máxima expresión es la generalización de las cesáreas¹²⁰.

Rich (1976) afirma que el modo actual de entender el alumbramiento corresponde a una evolución de las metáforas acerca de la partería que desde tiempos prehistóricos están relacionadas con la muerte, la angustia física, el sufrimiento y toda suerte de supersticiones. Como experiencia histórica, el dolor en el parto está —321— encuadrado en la memoria y en las expectativas de las mujeres y varía no sólo entre los individuos sino también en las expresiones culturales de diferentes grupos humanos. Pero lo que permanece constante —asegura Rich (1976:237)— es la importancia que para la vida individual y social de toda mujer tiene el imaginario construido en torno a este aspecto. El sistema patriarcal ha consolidado en nuestro ámbito la asociación de cualquier sensación producida durante el parto con el dolor. Por otro lado, el dolor mismo es entendido como algo nocivo, siempre destructivo y que debe ser evitado a toda costa.

¹²⁰ En 1985 la OMS redactó un documento que recomendaba limitar el uso de las cesáreas, medida que se puso en práctica en los hospitales de Escandinavia, Suiza y Alemania, pero no en los de España. El 28 de agosto de 1994 *El Diario Vasco* publicó una entrevista con Marsden Wagner, expresidente de la Organización Mundial de la Salud en la que éste reconocía que en el mundo se practicaban el doble de las cesáreas de las necesarias. Según datos publicados por la Sociedad Española de Neonatología en el *Diario Electrónico de la Sanidad* (23/9/1999), uno de cada cinco nacimientos en España se produce mediante cesárea con lo que se supera en mucho el rango óptimo para este tipo de operaciones que, según Cabero (2000), presidente de la Sociedad Española de Obstetricia y Ginecología, oscilaría entre un 7,8 y un 17,5 por ciento.

La multiplicidad de sensaciones dolorosas para las personas, sus causas, su evolución y su significado, no sólo físico, sino también psíquico, son a menudo simplificadas. En el caso del parto esto significaría reducir la complejidad de la experiencia de las mujeres individuales en favor de una supuesta homogeneización del sufrimiento femenino. Para Rich (1976), esta reducción ha contribuido a entender el proceso de gestación y el acto del alumbramiento como el desarrollo de una especie de enfermedad cuya culminación será la operación a la que se somete la mujer. Los síntomas se pretenden comunes a todas las embarazadas y las parturientas se han acostumbrado a ceder sus cuerpos a los designios del personal médico que las asiste. La pasividad que se deriva de esta delegación es mayor, entiende la autora, cuando las mujeres aceptan la anestesia total o parcial sin preguntarse qué consecuencias psíquicas puede acarrearles. Según la autora, los indicadores que señalan la necesidad de evitar el esfuerzo de la parturienta se refieren a circunstancias concretas derivadas de determinadas enfermedades o limitaciones físicas de la mujer. Estas circunstancias, según Rich (1976:254), pueden aconsejar el uso de la anestesia y la cesárea pero, en el caso de las mujeres sanas, es importante plantearse cómo puede influir en el conocimiento de su cuerpo “un estado de semiinvalidez que les mantiene despiertas pero que les impide participar activamente en el trance”. Rodríguez y Cachafeiro (1995) insisten en subrayar que esta liberación del dolor forma parte de la estrategia creada en torno a la medicalización del parto y que se traduce en la represión de la maternidad entrañable y en la justificación de la maternidad hospitalaria. “Cuantas más generaciones de maternidades hospitalarias —subrayan Rodríguez y Cachafeiro (1995:240)—, más distanciamiento de la maternidad entrañable y de las propias funciones sexuales, más rigidez, más dolor, más miedo, más peligro y más riesgo de complicaciones”.

Desde esta perspectiva se reivindica una mejora sustancial de las formas de nacer frente a los discursos que priorizan la cantidad de nacimientos, así como una ruptura con los condicionamientos tradicionales heredados del patriarcado. No obstante, es preciso matizar las dificultades que conlleva para la mejora de la situación de las mujeres el rechazar de pleno toda una cultura sanitaria organizada en

torno a la gestación y el parto. La calidad en estos procesos exige reflexionar sobre la participación de la parturienta en el alumbramiento como sujeto libre, consciente y activo. Este análisis ha de situarse en el contexto amplio de la concepción social del cuerpo y de su construcción en los distintos discursos que manifiestan las relaciones de poder-saber en las sociedades. En este sentido, el debate sobre la relación de las mujeres con el dolor que sienten en el parto debe introducir como elemento esencial un estudio sobre la evolución misma del sufrimiento. La evasión del dolor, el miedo al padecimiento físico, la urgencia en la búsqueda de soluciones, la asimilación de cualquier dificultad física con la enfermedad y la aversión sobre este último término son aspectos que forman parte del actual imaginario sobre el desarrollo del cuerpo humano.

Ya hemos dicho antes que muy a menudo la relación con la medicina implica la pretendida objetivización de los procesos, la segmentación del cuerpo y la descontextualización de las manifestaciones físicas respecto a las circunstancias y desarrollo de los individuos. Este hecho condiciona la experiencia misma de las personas y reproduce un sistema de relaciones de poder del que participan intereses económicos, políticos e ideológicos de diversa índole. Dicho esto, no es menos significativo el hecho de que en esta evolución, la identificación de las mujeres con la idea misma de sufrimiento haya sido una constante en la historia del pensamiento occidental¹²¹, con lo que la reflexión acerca del dolor de parto adquiere un cariz especial. Por otra parte, la específica construcción simbólica del cuerpo femenino como un objeto según la lógica patriarcal hace que la extensión de las prácticas quirúrgicas en torno al parto necesite una revisión crítica en todos los niveles. Por

¹²¹ Esta asimilación tiene repercusiones no sólo en la experiencia individual de las mujeres respecto a sus cuerpos sino también, como hemos visto, en la construcción de la madre abnegada y oblativa. Asimismo ha servido de excusa a los discursos legitimadores de la violencia contra las mujeres y a los que asignan a las mujeres la responsabilidad de paliar el sufrimiento. Por lo que respecta al feminismo, esta relación situó las primeras reivindicaciones centradas en la solidaridad respecto a todos los individuos. “Para nosotras, las mujeres, la patria está doquiera haya sufrimiento” dirá Emilie de Morsier en 1859 (Käppeli, 1992:514). En la actualidad el debate se centra en si el posicionamiento de las mujeres derivado de una determinada socialización y experiencia del dolor les sitúa como agentes privilegiados en la mediación de conflictos y si estas consideraciones no contribuyen a mantener precisamente posturas esencialistas vinculadas a la diferencia de género. Para

ello es importante estudiar la incidencia de las nuevas técnicas de anestesia y, sobre todo, la extensión de la cesárea en el bienestar físico y psíquico de la mujer. Respecto a este último punto, la cuestión pasa por revisar la práctica médica denominada “medicina defensiva”, que multiplica las decisiones de intervención quirúrgica no tanto por la precaución sobre la salud de la mujer y el niño o niña sino para evitar el riesgo de pleitos posteriores. El presidente de la Sociedad Española de Ginecología y Obstetricia (SEGO), Lluís Cabero, afirmaba el 5 de febrero de 1996 en *El País* que este actuar por exceso de celo ante el peligro de la demanda era la causa del aumento de cesáreas. La solución sería, según Cabero, el establecimiento de protocolos que protejan al facultativo y que eliminen el miedo ante las posibles querellas. El que se desplace el acento tan abiertamente desde la consideración de la salud de los sujetos a los efectos legales de una acción errónea de los médicos es uno de los síntomas más claros de la precariedad de nuestro sistema sanitario respecto a la relación con los intereses de los pacientes.

—324—

Sin embargo y a pesar de estas limitaciones, demonizar la asistencia médica no parece ser un criterio que posibilite la mejora de las condiciones del parto de las mujeres. Si atendemos a los índices de mortalidad femenina por parto y a la ampliación de la esperanza de vida de las mujeres debido a los avances sanitarios no podemos eludir las ventajas del desarrollo de la ciencia médica. A no ser que se adopte una postura dicotómica de naturaleza-ciencia —que tan flaco favor ha hecho históricamente a las mujeres—, el riesgo de asumir sin matices esta demonización de la medicina es el de acabar, culpabilizando una vez más a las propias mujeres por no vivir el parto según esa idea de maternidad entrañable plena de placer y ajena al dolor. En realidad, esta idea es normativa y no resuelve el conflicto que para las mujeres plantea situarse frente a la experiencia real de dolor y miedo del embarazo y el parto sin sentirse culpables.

un desarrollo de la situación privilegiada de las mujeres como pacificadoras, Reardon (1989) y Ruddick (1989). Para una crítica a esta perspectiva, Forcey (1994).

Pongamos un ejemplo. En los años treinta se desarrollan las primeras aportaciones médicas sobre la relajación en el parto. Un médico francés, Fernand Lamze, propone el método psicoprofiláctico basado en técnicas de control de respiración aprendidas previamente y que mejoran la actitud psicológica y la postura de la mujer frente al parto. Cuando en 1952, el papa Pío XII afirma que la preparación psicoprofiláctica no está en contradicción con la fe cristiana se abre una grieta en la tradicional asignación del dolor del parto como castigo divino. Podría entenderse esta decisión como una mascarada del acceso del poder médico que no hace sino mantener a las mujeres en estado de dominación dado que el dolor no se sustituye sino que se disfrazo y perpetúa para mayor beneficio de la ciencia. No obstante, es difícil obviar la mejora de las expectativas que para muchas mujeres católicas suponía no sólo la liberación del dolor sino la idea misma de que ese dolor era un castigo divino sobre el que no se podía actuar. Por otro lado, el discurso de Rodríguez y Cachafeiro (1995), también nos plantea un cierto “acto de fe” sobre la existencia de partos sin dolor y la posibilidad de experimentar placer en ese momento. Sin negar la existencia de ese tipo de experiencias documentadas por éstas y otras autoras (Andino, 1994), no podemos decir que sea una vivencia generalizada ni generalizable por lo que, a menos que se opte por sacralizar el parto sin dolor —aunque sea desde posiciones diametralmente opuestas—, será necesario desvincular la idea de parto doloroso de aquellas connotaciones relacionadas exclusivamente con desviación o dominación. —325—

En definitiva, el proceso del embarazo y parto no es una enfermedad pero sí representa una etapa de conflictos, un “período de crisis” dirá González de Chávez (1993:88), en el que se generan una variedad de sentimientos contradictorios que producen una ruptura del equilibrio anterior. Esto no supone una descompensación psíquica sino un cuestionamiento del equilibrio psicológico previo dado que la mujer se enfrenta a la ambivalencia de un proceso que le remite a la vez al deseo de vida y al miedo por la muerte. La posibilidad de transformar un sistema donde este enfrentamiento es a menudo ninguneado o absorbido por una ciencia más al servicio de la industria que al de los individuos, pasa por lograr la complicidad de una forma

de medicina ajena a esos intereses y centrada en la consecución de un parto seguro y digno. Y tal complicidad exige, como ya advirtiera en los años setenta el Colectivo de Mujeres de Boston, una implicación de todos los agentes sociales. Los objetivos, según este Colectivo (1971:285), son conseguir una reforma de la educación sexual y de aquellos aspectos relacionados con la corporeidad, la reproducción y el dolor; el acceso de más mujeres en los ámbitos de la ciencia y la medicina; la existencia de subvenciones y apoyos para aumentar los partos en casa y la existencia de clínicas comunitarias con equipamiento de emergencia sólo para caso de necesidad donde las mujeres puedan parir de manera cómoda y con plenas garantías de salubridad¹²². A estas propuestas puede añadirse la necesaria transformación de los discursos mediáticos que en todas sus áreas, entretenimiento, ficción, información y publicidad, tienden a priorizar la imagen del parto ligada a la hospitalización y a la pasividad de la mujer.

-326—

Al respecto es interesante destacar, siguiendo a González de Chávez (1993), la distorsión entre la experiencia de las mujeres sobre sus cuerpos grávidos y las imágenes de los medios de comunicación que siguen priorizando la representación de la corporeidad femenina unida a una imagen erótica despojada de cualquier relación con el embarazo. La deformación corpórea que implica entre otras cosas la dilatación del vientre requiere, según González de Chávez (1993:88), “un trabajo de luto, de readaptación y de aceptación”, que no siempre se realiza con éxito dada la presión social. A pesar de la insistencia por parte del feminismo de la diferencia de iniciar una nueva relación de las mujeres con su cuerpo embarazado fuera de los dictados androcéntricos, muchas mujeres experimentan una profunda incomodidad por el cambio que manifiesta su cuerpo y esto afecta tanto a su seguridad como a su autoestima. Según McDowell (1999) esta transformación no afecta únicamente a la

¹²² En España existe una Plataforma pro Derecho del Nacimiento que trabaja en este sentido. Basan sus propuestas en la exigencia de seguir las recomendaciones de la OMS acerca del parto y en la denuncia de la excesiva utilización de una tecnología invasiva que obliga a medicalizar todo el proceso. Según Lebrero y Catalá (2000:42), dos miembros de la Plataforma, las prácticas hospitalarias contradicen los propios programas de preparación al parto del Ministerio de Sanidad, que dan protagonismo y libertad de elección a la mujer. La Plataforma exige que se cumplan estos programas y que la Administración sanitaria cree unidades de parto natural en los hospitales públicos.

comparación con un determinado ideal, sino también a la relación del cuerpo con el espacio. De este modo, es significativo que algunas mujeres respondan enclaustrándose en ámbitos privados o en la consulta médica y el hospital reduciendo su presencia en lugares públicos en los que aumenta su inseguridad. Sin embargo, este hecho también puede ser contrastado en el orden de la representación mediática en la que las mujeres embarazadas son ubicadas precisamente en estos espacios concretos o lejos de situaciones que no se justifiquen por su estado. Así pues, para normalizar las construcciones culturales sobre el cuerpo embarazado se requiere revisar tanto las imágenes como los espacios y desactivar los estereotipos que lo excluyen de situaciones ajenas a la gestación.

Para Young (1990), la dificultad de explicar y entender la multiplicidad de sensaciones contradictorias que implica el embarazo es enorme si se parte de la lógica cartesiana de un sujeto singular unitario. Esto contribuiría a explicar la escasa atención que la subjetividad de la mujer gestante ha recibido por parte de la filosofía —327— ya que el embarazo es un ejemplo de experiencia corporal en la que la unidad del yo se disuelve. “La mujer gestante —escribe Young (1990:161)— está descentralizada. Experimenta su cuerpo como algo suyo y al mismo tiempo como algo no suyo, porque sus movimientos internos pertenecen a otro ser pero no son ajenos porque sus contornos corporales cambian”. La gestación altera por tanto el concepto de individuo como cuerpo delimitado, separado de los demás por el espacio. Trasladado al ámbito de los discursos mediáticos, resulta especialmente revelador que la complejidad de estas sensaciones sea sistemáticamente eludida desde la representación de la subjetividad femenina. Los temores de las mujeres o el rechazo que experimentan respecto a su propio cuerpo embarazado no aparecen con facilidad en los medios y cuando lo hacen quedan simplificados, bien porque se consideran casos excepcionales, bien porque se inscriben en registros normativos que intentan censurar este comportamiento o buscar “soluciones”. De este modo, al igual que el cuerpo físico de la mujer se hincha y pasa a ocupar de forma distinta espacios y tiempos, entrando en conflicto con la idea que de sí misma tiene la mujer, el cuerpo construido en imágenes mediáticas también está repleto de signos que desdibujan la

subjetividad femenina. La diferencia es que, mientras en el caso de la experiencia personal, las mujeres pueden sentir como sujetos libres y activos de forma distinta el progresivo crecimiento de su cuerpo —expansiva y positiva—, la figura hipertrofiada del cuerpo embarazado en los medios tiende a ser construida desde una heterodesignación que siempre acentuará los límites de este crecimiento. Así, la experiencia posibilita que la mujer se perciba como individuo consciente de los cambios y conflictos por los que atraviesa su cuerpo. No así la imagen dominante del embarazo, donde la persona es silenciada en virtud de la función que acontece en su cuerpo y que la convierte en madre.

-328— Kaplan (1994) insiste en este punto cuando plantea que en la actualidad existe una tendencia muy acusada a representar el embarazo desde el punto de vista del feto con lo que se acentúa de forma extrema la exclusión de la subjetividad femenina. El feto no es considerado como parte del cuerpo de la madre ni como un objeto, sino como un sujeto con cuerpo propio. Los avances tecnológicos y la herencia cultural sólidamente mantenida del cuerpo de la mujer como lugar donde *sucede* la creación de una nueva vida contribuyen a ello. Tubert (1991) dice que existe una especie de euforia científica porque por fin se puede *mirar* dentro del cuerpo de la madre. La tecnología permite realizar en lo real de los cuerpos embarazados aquello que hasta ahora ocupaba el terreno de lo imaginario y lo simbólico. El cuerpo de la mujer se torna transparente. Es puerta de acceso a la visión de lo que en él sucede, que no es sino la formación de otro cuerpo que se convierte en verdadero objeto de interés. La escisión entre los cuerpos de la madre y el niño, el progresivo protagonismo que adquiere el feto y la utilización de imágenes descorporeizadas en las que se observa al feto como si estuviera en un espacio ajeno al cuerpo de la mujer, son fácilmente localizables en los medios de comunicación, como demuestra Kaplan (1994).

Además de estas imágenes por las que el embrión o el feto son presentados como una especie de entidad cósmica, Kaplan (1994) señala tres tipos de representaciones que influyen en la construcción de un imaginario sin el cuerpo materno. Por un lado, existe un grupo de imágenes que muestran al feto como un ser

perfecto —identificado con un individuo blanco y asexuado, aunque con referencias preferentemente masculinas— capaz de exorcizar el miedo a la gestación de monstruos. Por otra parte, se insiste en considerar al feto como un sujeto hecho y derecho desde su origen celular o incluso antes de la concepción¹²³.

Según Pérez Sedeño (1999:23), los textos sobre biología embrionaria tienden a “humanizar” a los espermatozoides, agentes de una acción cuasi heroica y vinculada a metáforas de conquista y logro, mientras que la ovulación se entiende como algo cíclico, natural o mecánico. Kaplan (1994) afirma que esto ocurre en aquellos discursos audiovisuales cuya narración insiste en presentar al espermatozoide como un individuo que lucha frente a sus competidores contra todo tipo de obstáculos hasta llegar a su meta. Se actualiza así la vieja imagen del “homúnculo”, o persona pequeña, con la que muchos observadores científicos del siglo XVII identificaron a los espermatozoides. La imaginación vio la cabeza y la cola de un único espermatozoide como el equivalente a la cabeza y al cuerpo de un adulto y los calificaron como personas potenciales en miniatura. Con este tipo de imágenes se silencia la aportación de la mujer y se obvia una paradoja que pone en cuestión esa construcción metafórica: los óvulos son limitados y escasos si se comparan con la producción de espermatozoides. Atraviesan no pocas dificultades y su sustitución es imposible o resulta extremadamente costosa en todos los niveles, por lo que no es coherente con el desarrollo de la ciencia seguir con esas imágenes recicladas de la semilla plantada en la mujer a no ser que se pretenda mantener, aunque sea en el orden de lo imaginario, que el varón es el transmisor del espíritu humano. —329—

Finalmente, Kaplan (1994) advierte de la construcción de una serie de imágenes que establecen la relación entre el feto y la idea de un paraíso de seguridad, un recurso muy utilizado en la publicidad. Respecto a esta última cuestión conviene resaltar la persistencia con la que, según esta autora, se presentan algunas conductas tachadas de inseguras para el feto y ligadas a la culpabilización de las mujeres. Es el

¹²³ Esta idea se identifica también en un spot publicitario de Volkswagen en el que un espermatozoide, identificado con el espectador, consigue su meta: el óvulo, identificado a su vez con

caso de las informaciones sobre el consumo de drogas, alcohol o sobre la exposición a cualquier situación de riesgo por parte de las mujeres embarazadas¹²⁴. La prevención no se cifra en relación con el bienestar de la mujer sino básicamente con la necesidad de mantener su cuerpo como ese lugar seguro para el feto.

Para Kaplan (1994), la forma en que estas imágenes reprimen a la mujer y a su cuerpo sustentan la fantasía científica de que el cuerpo de la mujer llegará a ser prescindible cuando sus funciones puedan ser sustituidas por la tecnología. Mientras se consigue, la ciencia sigue celebrando sus logros a expensas de la subjetividad de la mujer, de sus sensaciones y de la ambigua relación que su cuerpo establece con el de su hijo o hija en el proceso de gestación. La amplificación de este hecho por parte de los medios de comunicación encuentra conexiones con las tradicionales ideas sobre la pasividad de la mujer, con la postura antiabortista, con la ideología de la crianza intensiva y con el sueño del control absoluto de la reproducción. Este último ha adquirido en los últimos tiempos una especial relevancia a partir del desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas. Los avances en este ámbito permiten observar no sólo la permanencia de viejas construcciones simbólicas, sino la aparición de nuevas situaciones en cuya génesis se observa con toda su crudeza los conflictos derivados de un imaginario sobre la maternidad incompleto y distorsionado.

la marca del coche anunciado.

¹²⁴ Según publicaba el periódico *El País* (9/12/1998), en 1997 un tribunal canadiense estableció que cualquier niño tiene la capacidad legal de presentar una demanda contra su madre si existe una negligencia en el cuidado del feto durante el embarazo. Un año después, el Tribunal Supremo de Canadá admitió a trámite la demanda interpuesta por un niño (a través de su tutor legal) a su madre por el daño que le provocó un accidente de coche que ella conducía cuando él era un feto. A pesar de recoger las protestas de grupos feministas, la información no da cuenta de las consecuencias del accidente para la mujer ni las acciones de su defensa.