
Desarmar el modelo mujer = madre

Yanina Ávila

En todas las sociedades las mujeres dan a luz,
pero este hecho no merece siempre idéntico reconocimiento.

HENRIETTA MOORE

Cuando se procede de una cultura tan permeada por la ideología de la figura mítica de la maternidad, en la que la maternidad se interpreta como una relación de amor incondicional de las madres a los hijos, nos resulta difícil aceptar la idea de que, en otras formaciones sociales, la maternidad no se conciba y practique de la misma manera. Esto es, que las madres biológicas no cuiden y “amen” a sus hijos como se esperaría de ellas, sino que, por el contrario, expresen con cierto grado de indiferencia y sin culpa, relaciones o sentimientos de abandono, odio, maltrato, venta e incluso muerte prematura de los y las infantes.

Es difícil imaginar situaciones extremas de infanticidio o filicidio social, porque en la cultura occidental moderna predomina el mito del amor materno, como si se tratara de un sentimiento ahistórico, universal propio de todas las mujeres, o un hecho instintivo o natural, propio de la feminidad o de la naturaleza femenina.

La idea de que las hembras humanas poseen un instinto maternal, semejante al que se presenta en el resto de las hembras del reino animal, se extiende no sólo a las opiniones del sentido común, sino que se escucha también en voz de los supuestos especialistas, de los expertos en la materia.

La creencia biologicista o esencialista sostiene que el sentimiento maternal es parte del equipamiento genético, y que predispone a las mujeres para ser “buenas” madres; el vínculo queda sellado por la consanguinidad. Según esta creencia, el sentimiento materno se manifiesta,

desde muy temprana edad, en la delicadeza y ternura de las niñas, en su inclinación “natural” a imitar a sus mayores: jugar a la mamá, a la casita, a las muñecas, etcétera, y se acentúa con la marca de la menstruación, así como durante el despertar de la madurez sexual o reproductiva, y conforme avanza el tiempo del reloj biológico activado por los estrógenos y la progesterona.

El siguiente ejemplo destaca la amplia difusión y el nocivo impacto sobre de la vida de las mujeres que tienen los discursos “médicos” donde se postula la existencia del instinto materno.

Se supone que un cambio en los niveles hormonales, ocurrido justo después del nacimiento del bebé, es el precursor del instinto y sentimientos maternales. Es creíble que este cambio facilite una especie de vinculación con el bebé durante las horas inmediatas al parto, si se deja que madre e hijo permanezcan juntos. Si inmediatamente después del parto se separa al hijo de la madre, como lo tienen por práctica habitual la mayoría de las clínicas y hospitales de obstetricia, el momento mágico pasa y se dificulta la aparición del vínculo materno.

Y aunque no basten las simples teorías del “periodo crítico”, el manejo de la relación temprana es, empero, de capital importancia para el desarrollo de los “sentimientos maternales”.¹

El segundo ejemplo es el comentario de una mujer de aproximadamente cuarenta años, soltera y profesionista, durante una charla de carácter informal en casa de una amiga mía. Nos contó que el día en que falleció su madre, ella iba muy inquieta en el pesero; sentía como si le arrancaran la piel, un malestar físico que, al llegar al trabajo, disminuyó de manera notable. Ya en la oficina, una compañera se acercó a darle los buenos días, y le preguntó por la salud de su mamá. Y ella le respondió que estaba bien, porque sintió una sensación de alivio. Y justo en el momento de estar respondiendo, sonó el teléfono y le informaron que su mamá había muerto.

Esta mujer sostenía que el vínculo biológico es fuertísimo entre padres e hijos y para reforzar su argumento nos contó una historia salomónica que dijo haber leído en una revista acerca de un experimento que se hizo en un laboratorio.

Cuenta:

Ya ven que para todo dicen que... “tienen hijos como conejos”. Bueno, pues, a una pobre coneja le quitaron sus crías y las colocaron en otro cuarto, donde fueron

¹ Kennell 1979, citado en Bar Din 1979: 131-2.

matando uno a uno a los conejitos. La coneja, que estaba lejos de sus crías, se retorció del dolor por lo que estaba viviendo. El nivel del dolor, además, lo estaban midiendo con unos aparatos y la curva se incrementaba al mismo tiempo en que los conejitos iban muriendo.

Lo que pasa —agrega— es que los humanos hemos perdido ese lazo con la naturaleza, pero ahí está, es cuestión de volverlo a contactar.

Este engranaje simbólico construido en torno al mito del amor materno se ve reforzado por los discursos religiosos, culturales e institucionales que interpretan los casos que no se ajustan a la norma como expresiones aisladas, derivadas de trastornos mentales individuales, como manifestaciones de anomias sociales propias de los pueblos salvajes y atrasados o, en su defecto, de las sociedades industrializadas modernas superdesnaturalizadas.

En *El valor de elegir*, Fernando Savater cuestiona la idea de Francis Fukuyama de que exista una naturaleza humana, determinada genéticamente, que impulsa a los humanos a cumplir con ciertos comportamientos, como el amor a los descendientes y a los progenitores, y a sentir repulsión por el incesto y el canibalismo. De acuerdo con Fukuyama “la evolución ha programado a la mente humana para que obre conforme a estos comportamientos típicos de la especie” (Savater 2003: 171).

Según Savater, si determinadas pautas de conducta son propias de la naturaleza humana, ¿qué ocurre con los grupos y los individuos que no las respetan?, ¿habremos de considerarlos inhumanos? Y afirma una cruda verdad axiológica con el propósito de ubicarnos en la responsabilidad que implica hacernos cargo de nuestra peculiaridad humana. Dice:

La genética humana es igualmente compatible con la antropofagia [...] por no hablar del incesto. La evolución no ha “programado a la mente humana para que actúe conforme a los comportamientos típicos de la especie”, porque no hay *comportamientos típicos de la especie* (*Ibid.*: 173; las cursivas son mías).

En esta misma línea de reflexión, si nos remitimos a los datos de la historia premoderna occidental (Ariés 2001; Badinter 1981; Giddens 1998; Knibielher 2001; Lipovetsky 1999; Stone 1990) o a los datos etnográficos (Barfield 2000; Mead 1994; Scheper Hughes 1997) encontraremos mundos diferentes en donde los niños no son representados ni tratados como seres dulces, inocentes y tiernos; ni las mujeres están asociadas necesariamente con la maternidad; donde las madres biológicas no son las mujeres amorosas y solícitas guardianas del hogar que

la ideología capitalista moderna ha diseñado como el único modelo válido para todas las mujeres y todas las familias.²

Las aportaciones de la etnografía

Los estudios etnográficos dan cuenta, entre otras muchas cosas, de la diversidad de interpretaciones que las diferentes culturas elaboran respecto de la sexualidad y, por ende, respecto de la reproducción. Dan cuenta del lugar que las sociedades asignan a las mujeres, a la maternidad, y, en consecuencia, a la construcción del sistema de parentesco y del sistema de género. También informan acerca de la diversidad de prácticas y conductas reproductivas;³ sobre las diferentes formas de maternazgo,⁴ o sobre los diferentes agentes e instituciones que intervienen en su definición y ejercicio, más allá de la idílica figura de la madre aislada con su hijo, recluida en el espacio de lo privado de la familia nuclear.

² Evelyn Nakano incorpora en su análisis las formas de participación que desempeñan las relaciones de clase y de etnia en el mantenimiento del modelo ideal de maternidad. Señala que al ser la maternidad idealizada como una labor de amor desempeñada por la madre biológica, los temas como el poder son considerados irrelevantes. Visibiliza el trabajo que realizan las mujeres —pobres o de las minorías étnicas, al ser contratadas como niñeras, sirvientas o enfermeras— en las labores de maternazgo de las familias ricas y privilegiadas, generalmente integradas por personas blancas o mestizas. Véase Nakano 1994.

³ Un ejemplo típico es la *couvade*, “un ritual de parto que lleva a cabo el padre de una criatura mientras la madre está dando a luz. El padre se recluye, imita algunas conductas del alumbramiento, observa ciertos tabúes”. Consúltese Barfield 2000: 136.

⁴ El término maternidad es tan amplio y está tan cargado de contenidos de género que no permite distinguir las diferentes esferas con las que naturalmente se le asocia: el hecho del embarazo y el alumbramiento, por un lado; y los cuidados que se establecen con la prole, por el otro. Recuperaré la distinción que hace Marta Lamas respecto del término maternidad. Ella utiliza el término “maternidad”, del vocablo inglés *motherhood*, para referirse a la gestación y al parto estrictamente; y utiliza “maternazgo”, como equivalencia de *mothering*, en el sentido de la responsabilidad emocional, la crianza y el cuidado de los hijos. En otras palabras, la maternidad (la reproducción biológica) es una experiencia femenina, pero el maternazgo no tiene que serlo necesariamente. Maternazgo es el ejercicio de las responsabilidades no biológicas de la crianza y el cuidado de la prole que, a pesar de no descansar en habilidades naturales, ha sido asociado con el género femenino. Véase Lamas 1986a y 1986b y Bortolaia 1996.

Los trabajos de Margaret Mead y Nancy Scheper-Hughes se refieren a la controversia sobre un tema que pocas veces ha merecido la atención analítica desde un paradigma diferente del modelo occidental. Estos estudios documentan la diversidad de prácticas y representaciones de la maternidad en los que se conjugan desde las atenciones solícitas y amorosas al niño y a la prole hasta la experiencia del filicidio.

Pero, más allá del afán de documentar la diversidad de formas que adquieren tanto el alumbramiento como la crianza, las estudiosas feministas contemporáneas han señalado que la maternidad, en contraste con la imagen estable, homogénea y universal que Occidente ha propuesto, es un tema complejo de analizar y no puede ser considerado como algo natural y definitivo, porque se trata de un hecho cultural e histórico (Smart 1996, Stolcke 2000).

De acuerdo con Henrietta Moore,

no todas las culturas definen a la mujer de la misma manera, ni siquiera establecen necesariamente una relación especial entre la “mujer” y el hogar o la esfera doméstica, como ocurre en la cultura occidental. La asociación entre mujer y madre no es ni mucho menos todo lo natural que podría parecer a primera vista (Moore 1991: 40).

Si nos remitimos estrictamente a la maternidad biológica como la marca del tránsito de una mujer a una madre, valga señalar que desde la antropología social no se considera que el vínculo consanguíneo —ni de cualquier otro fluido o parte del cuerpo, como el esperma o el óvulo— establezca una relación unívoca de parentesco.

No se puede dar por sentado que el parentesco se base en la biología, que la reproducción sexual cree vínculos sociales entre las personas, que el alumbramiento establezca lazos importantes entre las madres y los hijos o que las vinculaciones genéticas tengan significados invariantes o cualidades separadas de los atributos sociales y culturales que se les asignan (ver Barfield 2000: 232).

Maurice Godelier ejemplifica las diferentes construcciones que se edifican a partir de las simbolizaciones del cuerpo humano. Afirma que “en toda sociedad el sexo sirve como máquina ventrílocua por la cual se enuncia el orden o el desorden social” y señala el caso de las relaciones matrilineales de las Islas Trobriand, estudiadas por B. Malinowski y, medio siglo más tarde, por Annete Weiner. En estas islas una mujer se embaraza:

cuando un espíritu-niño [...] penetra en ella y se mezcla con su sangre menstrual. Por lo tanto, el niño se concibe sin la intervención directa del padre. Sin embargo, éste desempeña un papel indirecto, pues abre el camino al espíritu-niño y sobre todo, después de la concepción del niño, alimenta al feto con su esperma y modela la forma.

En cambio, si tomamos el ejemplo de una sociedad fuertemente patrilineal, como la de los baruya de la Nueva Guinea [...] el niño nace del esperma del hombre que produce los huesos y la carne del embrión y lo alimenta después. En este caso, el espermatozoide engendra y alimenta al feto. Sin embargo, el esperma del padre no basta para formar completamente al niño. Es el sol, concebido como el padre de todos los baruya, quien termina de conformar al niño en el vientre de la madre (Godelier 1995: 67-68).

Los baruya dan “un salto mortal simbólico” al disminuir la importancia del papel de la mujer en la reproducción, cuando justamente es de su cuerpo de donde salen los hijos y es gracias a su leche que éstos sobreviven los primeros meses (Lamas 1996).

Este simbolismo que niega la participación de las mujeres en los vínculos de filiación con su descendencia se observa también en la cultura clásica occidental. En el libro *La construcción social del sexo* Thomas Laqueur afirma que el cuerpo, como el sexo, es contextual e histórico, y que la biología cumple el papel de fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas del orden social. Retoma la *Orestíada* de Esquilo para ilustrar el peso patriarcal que se le concedía, en ese periodo histórico, al aporte del varón (a través de la semilla o el semen) en la procreación. Cita a Orestes,

[quien] niega haber matado a su madre, dudando incluso si tiene algo que ver con ella. “¿Estoy vinculado con mi madre por lazos de sangre?”, pregunta. “Sí, asesino”, replica el coro, señalando justamente que ella le trajo al mundo y lo amamantó. Pero Apolo apoya a la defensa afirmando que, pese a las apariencias, “la madre no es progenitora de aquel de quien se dice es su hijo, porque tan sólo cuida de la semilla recién plantada para que crezca” [...]. El único progenitor verdadero es el que engendra, “el que monta” (Laqueur 1994: 112).

Margaret Mead,⁵ los caminos del cuerpo

En *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1935), Mead planteó la idea revolucionaria de que los conceptos de género eran culturales, no

⁵ Margaret Mead (1901-1978) perteneció, junto con Franz Boas, Ruth Benedict y Edward Sapir, al movimiento Cultura y personalidad, desde el cual se intentaba relacionar la antropología cultural con la psiquiatría y la psicología. De ahí el énfasis puesto tanto en los procesos de socialización y aprendizaje de los niños y adolescentes como en el contexto cultural.

biológicos, y que podían variar ampliamente en contextos diferentes; con ello sentó las bases para los estudios posteriores de la teoría de género. En *Masculino y femenino* (1949) desentrañó la complejidad que acompaña el tema de la población, así como las relaciones de poder que se imponen a través de los roles sexuales. Desarrolló la tesis del aprendizaje como hilo conductor del comportamiento humano en temas que anteriormente se consideraban naturales. Nos dice:

Cada sociedad humana se enfrenta no con un problema de población sino con dos: cómo engendrar y criar suficientes niños y cómo no engendrar y criar demasiados. La definición de “bastantes” y “demasiados” varía enormemente. En un joven país colonial, o un estado militar en formación, muchos niños saludables nunca son considerados excesivos. En cambio [...] los pueblos primitivos que viven en pequeñas extensiones de tierra poco fértil luchan incesantemente con la cuestión del equilibrio: cuántos niños se deben salvar y criar, cuándo la vida de un niño se debería sacrificar por la de su hermano, incluso en algunos casos raros dando el bebé al hermano mayor como comida.

Pero [...] más allá de las tendencias de la población que están registradas en las estadísticas, detrás de las inquietudes por el número de luchadores o cazadores disponibles, están las actitudes de hombres y mujeres hacia la crianza. *Hemos visto que parecen existir fundamentos sólidos para creer que el deseo de hijos que puedan tener los hombres es algo aprendido tal vez en todos los casos, cuando estos hombres eran niños muy pequeños, ya identificándose con o envidiando a la madre por ser capaz de dar a luz hijos, o identificándose con el padre en su papel social de procreador y alimentador de los hijos* (1994a: 244-245; las cursivas son mías).

Consciente del peso que adquieren los significados culturales en el establecimiento de la norma social, Mead plantea:

en cualquier sociedad que ha creado las condiciones para que los hombres deseen ser padres y cuidar a los hijos, el hombre que no tenga tales deseos se verá a sí mismo como una persona anómala y distinta (245).

En la sexualidad femenina, sin embargo, nos enfrentamos con algo muy diferente [...]. Aunque las mujeres, de hecho, puedan dedicar sólo alrededor de la mitad de sus vidas a la crianza, en sociedades donde las mujeres mueren jóvenes, y un tercio en sociedades más longevas, *la mayoría de las sociedades insisten en realzar este aspecto de la feminidad como el más significativo*. En muchas sociedades, las jóvenes antes de la pubertad y las mujeres después de la menopausia, son tratadas casi como hombres. *Una sociedad que no define a la mujer como esencialmente destinada a traer niños al mundo tiene muchas menos dificultades para derribar tabúes o barreras sociales* (249; cursivas mías).

Mead rompe con la idea biologicista de la maternidad y subraya la idea del aprendizaje respecto de la reproducción. Deja, sin embargo, muy poco espacio y libertad para la agencia de los sujetos, en la medida que todo el énfasis queda localizado en el factor cultural (ver Leacock 1981, cit. en Lamas 1986c). Para ella, este último factor determina el orden

social y simbólico, sujeto a la plasticidad de las formas simbólicas que se convengan en la comunidad. De ahí la posibilidad de que, en alguna sociedad, las mujeres puedan desear no ser madres:

El pequeño varón contempla su cuerpo y los cuerpos de los varones de todas las edades y comprende que tiene el poder de explorar, de disociar, de reunir, de construir, de penetrar los misterios del mundo, de luchar y de hacer el amor. La niña contempla su cuerpo y el de otras mujeres de todas las edades y comprende su potencial para crear, llevar en brazos, amamantar, cuidar un niño. *Para escapar a la lógica de los “pechos que darán leche” hay que llegar a formas de aprendizaje cultural más sofisticadas.* Las chicas pueden ser formadas en un medio donde cada una de ellas desee ser un muchacho y rechace ser una chica; y pueden ser formadas según pautas de aprendizaje en las que ser una mujer y tener un hijo sea sinónimo de tener el propio cuerpo invadido, deformado y destruido. *Pueden ciertamente aprender a no querer hijos, pero un aprendizaje tal parece siempre estar impuesto socialmente* (250-251; cursivas mías).

Profundiza en los mecanismos de coerción social que se utilizan para establecer las normas sociales, y en los mecanismos de sanción cuando no son cumplidas:

La sociedad humana tiene una gran variedad de formas de enseñar a sus miembros lo que deberían hacer, y una extensa serie de formas de castigo externas e internas, que se imponen a aquellos que no hacen lo que se les ha enseñado. Las mujeres en nuestra sociedad han aprendido que el matrimonio y la maternidad se dan conjuntamente y que, con la excepción de algunos casos especiales, evitar la maternidad significa evitar la responsabilidad. En tales circunstancias, las mujeres y los hombres que deliberadamente rechazan esta responsabilidad llevan el estigma de aquellos que han realizado una elección que la sociedad condena (254).

Igualmente, cuestiona el peso del determinismo biológico sostenido por gran parte de los discursos médicos cuando argumentan sobre las posibles consecuencias fisiológicas que desencadenaría una acción aparentemente “contra-natura”, como la de no ejercer la maternidad.

Ni siquiera los datos clínicos que sugieren —en forma no demasiado segura— que la menopausia es más severa y que el cáncer puede adoptar una forma diferente en las mujeres que no han tenido hijos, pueden servir de apoyo a una teoría según la cual *el cuerpo de la mujer se venga en sí mismo de no haber utilizado su función maternal.*

Pero no disponemos de datos para insistir en que ciertas actividades, que las mujeres han encontrado satisfactorias al margen de la maternidad, puedan ser interpretadas como actividades que subliman el deseo de tener hijos. Todavía no sabemos hasta qué punto una niña o un grupo de niñas pueden aprender a no querer hijos (254, 255; cursivas mías).

Destaca el peso que tiene la figura de la bruja en muchas culturas y devela el temor que se esconde tras ella: que las mujeres subviertan el orden y rechacen “su” papel como “mujeres”.

La figura de la bruja que mata a seres vivos, que aprieta las gargantas de los niños hasta que mueren, cuya simple mirada hace que las vacas pierdan sus terneros y que la leche fresca se corte, es una manifestación del miedo de lo que puede hacer a la humanidad la mujer que no quiere tener hijos o la que es forzada a no tenerlos (252-253; cursivas mías).

Mead y la investigación de campo

En el libro autobiográfico *Experiencias personales y científicas de una antropóloga* (1972), Mead relata las experiencias de su trabajo de campo en Nueva Guinea:

Cuando fuimos [ella y su segundo esposo Reo Fortune] a Mundugumor [a principios de la década de los treinta], vi por primera vez lo que significaba para una sociedad el rechazo activo de los niños. Como antropóloga descubro mejor qué sucede cuando toda una sociedad admite algún rasgo especial. *Los mundugumor, tanto hombres como mujeres, tenían gran aversión por los niños* (229; cursivas mías).

Lo que más costaba aguantar era la actitud de los mundugumor hacia los niños. Las mujeres querían hijos y los hombres hijas. A los bebés del sexo no deseado se los tiraba al río, vivos, envueltos en láminas de corteza de árbol. Alguien podía sacar el paquete del agua, inspeccionar el sexo del niño y volver a arrojarlo a la corriente. Me produjo una reacción tan fuerte contra esa cultura que allí mismo decidí tener un hijo, aunque significase muchos sacrificios. Parecía evidente que una cultura que repudiase tanto a sus hijos no podía ser buena (191; cursivas mías).

Como fiel representante de la corriente teórica del relativismo cultural, concluye que:

los materiales primitivos [...] no dan apoyo a la teoría de que 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.⁶

No obstante estas afirmaciones teóricas sobre la plasticidad de los roles, se percibe en Mead un pequeño desliz etnocéntrico.⁷ En particular, me refiero a su comentario de que una cultura como la de los mundugumor no podía ser buena, o acerca de las “adecuadas” prácti-

⁶ Mead 1962, citada por Hays 1998: 46.

⁷ El etnocentrismo es la creencia en que la cultura propia es superior a las demás. En un aspecto más débil, el etnocentrismo es la tendencia a contemplar otras culturas a través del filtro de los presupuestos culturales propios.

cas culturales. La pregunta sería: ¿cuáles son éstas?, ¿las occidentales? O al hecho de respaldar las opiniones de George Bateson —su tercer esposo y padre biológico de su hija— cuando éste aconsejó el despido inmediato de la nana, perteneciente a la etnia apalache, a cargo de los cuidados de la pequeña Catherine, para contratar los servicios de una institutriz inglesa.

Mead y los caminos de la maternidad y la autoridad etnográfica

Mead mantuvo una relación bastante peculiar con la maternidad. De entrada, es notable su posición no biologicista ni esencialista, sobre todo si se toma en cuenta el contexto ideológico conservador de los Estados Unidos, durante esos años.

En sus memorias personales relata que ella siempre deseó ser madre, sólo que esta aspiración se vio postergada por muchos años en los que vivió con un diagnóstico médico de infertilidad. Con todo, logró embarazarse en múltiples ocasiones, pero sus embarazos terminaban en abortos espontáneos, hasta que finalmente llegó, a los 38 años de edad, a ser una feliz madre.

Resulta interesante conocer los detalles personales que relata en sus memorias, por ejemplo, su relación con Ruth Benedict (1887-1948), a quien conoció cuando esta última era asistente del profesor Boas en la Universidad de Columbia y con quien sostuvo una relación amistosa que duró hasta la muerte de Benedict en 1948.

En el epílogo de sus memorias, Mead se hace una pregunta que tiene que ver con un debate contemporáneo respecto a la autoridad y la ética del antropólogo: el de hacer pública o no cierta información íntima obtenida de las personas con las cuales se ha establecido una relación de trabajo (ver Stacey 1988). En este caso, no se trata de una información obtenida en el trabajo de campo, con un informante desconocido, sino obtenida en “casa”, con una amiga y colega. Cabe aclarar que cuando Mead publicó esta información, Benedict ya había muerto. La pregunta que se hizo Mead fue la siguiente: “¿Puedo escribir de tal modo que no lastime u ofenda a quienes he citado o leen lo que he escrito sobre otros?” (1959: 263). Esta reflexión tiene que ver con la forma en que experimentaron las dos mujeres la imposibilidad de tener hijos. Mead escribió que ella, a diferencia de Benedict, “no sentía que no había compensación posible”:

En 1926, cuando me dijeron que no podría tener hijos, lo sentí como un presagio de mi vida futura [...] decidí elegir una vida donde se compartiese el trabajo de campo y la actividad intelectual. No recuerdo que me haya desilusionado terriblemente [saber que no podría tener hijos]. Siempre había tenido la alternativa de otro tipo de vida. Ruth no estaba contenta. Si bien ni ella, ni nadie, cuestionó el veredicto médico,⁸ le parecía que yo había hecho una elección ascética, contraria a la riqueza de la vida. [...] Así pues, me casé con Reo Fortune. Con este compromiso de trabajar, escribí al profesor Boas que podía enviarnos a cualquier lugar porque ya no necesitaría ninguna protección especial (1959: 228).

Si ahora me llegaba una etapa de la vida en la cual era seguro que no podría tener un hijo, la enfrentaría; no sentía remordimiento, ni culpa, sólo pesar. (230).

Como madre, Mead ejerció un maternazgo poco ortodoxo, en el sentido de que se rodeó de una amplia red de familiares, amigos y colegas, empleadas (nanas e institutrices) con quienes compartió los cuidados de la pequeña Catherine (ver Lisle 1996), haciendo caso omiso de las recomendaciones del doctor Benjamín Spock (*Cómo cuidar al bebé y al niño*, 1946), la autoridad psicopedagógica de la época, que señalaba a la madre biológica como la única responsable del desarrollo del niño.

Mead buscó no ser una madre invasora y posesiva, y trató de establecer identidades separadas entre ella y su hija, realizando lo que Rosa Coll definió años más tarde (1992) como “dejar de ser madre”, en el sentido de no invadir y apropiarse de la vida de los hijos. “*Criar a los hijos* —dice esta autora argentina— *es el acto supremo de desposesión, para que los hijos sean*”. Y justamente esa voluntad le transmitió Mead a su hija en el último poema que escribió en su vida.

Para que no sea un fantasma desasosegado
Que ronda tu camino al pasar
Más allá de aquel punto
Donde me dejaste en la hierba fresca.

Eres libre de emprender un camino
Cuyo fin no necesito conocer [...]

⁸De acuerdo con este párrafo se intuye que Ruth Benedict posiblemente sospechaba que no había tal diagnóstico de infertilidad en Mead. O que su matrimonio con Reo fuese un tanto “pragmático”.

Puedes irte sin pena de estas tierras conocidas
Deja un beso en mis cabellos y llévate el porvenir en las manos.
(Mead, 1994b: 251)

*La sangre como elaboración simbólica de la
desigualdad entre los sexos*

Françoise Heritier (1990), en “Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre y mujeres de peso”, se pregunta sobre los mecanismos de creatividad ideológica que hacen que la dominación masculina adquiera un carácter casi universal y plantea que, en lugar de centrarse en la diferencia biológica o genital entre hombres y mujeres, el origen de este sistema de desigualdad entre los sexos se encuentra anclado en la capacidad reproductiva que tienen en cierta etapa los cuerpos de las mujeres. Afirma que la dominación masculina consiste fundamentalmente en el control, en la apropiación de la fecundidad de las mujeres. Los hombres, a diferencia de las mujeres —que “ven fluir su sangre fuera de su cuerpo”—, hacen brotar su propia sangre al arriesgar la vida y tomar la de los demás.

Este control masculino se lleva a cabo por mecanismos de poder que no están basados únicamente en la fuerza física, sino también en la fuerza simbólica de discursos como los mitos en tanto transmisores de un mensaje y legitimadores de un orden social existente:

Hemos dicho que el mito legitima el orden social establecido. No obstante, no todas las sociedades han elaborado mitos propiamente dichos para “fundamentar” la dominación masculina, para darle sentido. Pero todas poseen un discurso ideológico, un cuerpo de pensamiento simbólico que tiene esta misma función de justificar la supremacía del hombre ante los ojos de todos los miembros de la sociedad, tanto a los de las mujeres como a los de los hombres, pues unos y otras participan por definición de la misma ideología, inculcada desde la infancia (Heritier 1990: 288).

Esta autora explica el mecanismo de funcionamiento de los mitos como una construcción que se lleva a cabo a partir de la oposición de categorías binarias (sol y luna, masculino y femenino, seco y húmedo, pureza e impureza) que no tienen relación con ningún tipo de realidad, sino con los valores positivos o negativos atribuidos desde el comienzo a los mismos términos.

Estas oposiciones binarias deben ser consideradas como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal. El sentido reside en la existencia misma de estas oposiciones y no en su contenido; son el lenguaje de las relaciones sociales y del poder (290).

Se interroga sobre algunas mujeres que, por condiciones como la esterilidad o la vejez, logran traspasar el confinamiento del papel de madres y entrar al campo reservado de poder de los varones. Plantea que esta posibilidad se correlaciona con “situaciones en las que las mujeres ya no son capaces de concebir” (293). Añade que en la mayoría de las sociedades, la esterilidad es objeto de abominación absoluta, pero no en todas. Hay sociedades como los nuer de África Oriental donde una mujer estéril, habiendo sido casada y devuelta a la casa paterna, puede llegar a disfrutar de tratos y privilegios masculinos y ser considerada como “hermano” por sus hermanos y como “tío” paterno de los hijos de sus hermanos.

Como “tío”, estará en situación de formar un rebaño, igual que un hombre, y recibirá su parte del ganado como precio por la boda de sus sobrinas. Con este rebaño y los frutos de su industria personal podrá pagar el precio de la boda con una o varias esposas. Es precisamente en tanto que marido como ella entra en estas relaciones matrimoniales institucionales. Sus esposas la sirven, trabajan para ella, la honran, le testimonian los signos de respeto debidos a un marido (295).

Con este ejemplo concluye que, a diferencia de lo que habitualmente se piensa, no hay un instinto maternal que determine en una mujer la vocación de tener hijos y el mantenimiento del mundo doméstico. La maternidad, agrega,

es tanto un hecho social como un hecho biológico y no hay nada en el mismo acto biológico que explique el encadenamiento ineluctable que, a través del instinto materno, asigna a la mujer las tareas domésticas y un estatus de subordinación (296).

Muerte sin llanto

Desde un contexto más contemporáneo, la antropóloga norteamericana Nancy Scheper-Hughes (1997), nos ofrece una etnografía espléndida, que relata su experiencia de haber descendido “al corazón de las tinieblas de Brasil” y haber sido testigo de una auténtica “extinción” de niños y bebés, cuando era una joven veinteañera voluntaria e integrante de los Cuerpos de Paz, en los años sesenta, años muy enturbiados por la guerra fría y las dictaduras militares en el Cono sur. Esta experiencia traumática de encontrarse y convivir con mujeres para quienes la muerte de un hijo no representaba “la mayor pérdida del mundo”, como sucedía en “su cultura”, la llevó a buscar en la antropología las explicaciones del choque cultural vivido.

Scheper-Hughes nos previene de la tentación del relativismo cultural extremo. Sobre todo el sostenido actualmente por algunas posiciones teóricas postestructuralistas o posmodernas, que someten las categorías de “mujer” y “madre” a una problematización tan rigurosa que sus conclusiones pueden llegar a ser en extremo desalentadoras. A Scheper-Hughes le interesa encontrar un punto de equilibrio en el debate del tema de la maternidad, que ha sido desarrollado en los últimos años por historiadores y por académicas feministas. Argumenta en *Muerte sin llanto*:

Tal vez haya un terreno intermedio entre las dos perspectivas extremas del amor materno: entre la sentimental “poética” maternal y los “vínculos maternales” instintivos, por un lado, y los teóricos de la “ausencia de amor”, por otro. Entre estos extremos está la realidad de pensamiento y la práctica materna asentada en realidades históricas y culturales específicas y limitada por diferentes constreñimientos económicos, [políticos] y demográficos (1997: 342).

Esta autora analizó las condiciones de pobreza extrema bajo las cuales las mujeres del nordeste de Brasil se veían orilladas a dejar morir a sus hijos más débiles, con tal de que sobrevivieran los más fuertes.

No estoy diciendo que el amor materno, tal como lo entendemos, sea deficiente o esté ausente en esta pequeña comunidad, sino que su historia de vida, su curso, es diferente, modelado como está por restricciones económicas y culturales asoladoras. Mi análisis se sitúa en el marco de los estudios sobre la construcción cultural de los sentimientos e intenta superar las distinciones entre el afecto “natural” y el “socializado”, entre sentimientos privados y “profundos” y sentimientos públicos “superficiales”, entre expresiones emocionales conscientes e inconscientes. En la medida que intenta mostrar cómo el contexto económico, político y cultural da forma a las emociones, este análisis puede ser entendido como una “economía política” de las emociones (328).

Ideología y construcción del modelo de la maternidad en Occidente

El tema de la maternidad es un asunto muy polémico, no sólo por la complejidad de las perspectivas teóricas y las posturas epistemológicas que se requieren para su análisis, sino por las implicaciones éticas y políticas que conlleva la disputa por los significados. Lo es, asimismo, por el lugar asignado a la maternidad en la sociedad y el lugar que ocupan las mujeres en ésta.

Un elemento que dificulta este tipo de estudios referidos a la familia o a la maternidad es el prejuicio que consiste en suponer que sabemos sin lugar a dudas lo que es la maternidad, lo masculino, lo femenino,

la familia y la sexualidad, cuando suponemos que son fenómenos esencialmente naturales. Otra dificultad que acompaña estos temas es la alta carga emotiva que los atraviesa. Martine Segalen (1997)⁹ plantea que, a diferencia de lo que ocurre en otros campos del conocimiento en los cuales cada uno de nosotros reconoce no tener competencia alguna, cuando se trata de la familia (y cuanto más, de la maternidad) tenemos la sensación justificada de conocer el tema por haber nacido y por habernos desarrollado en una. Es decir que en temas como la familia (y la maternidad) nadie es “neutral”.¹⁰

Esta particularidad hace que la gente tenga respuestas emocionales muy fuertes, como refiere Sharon Hays en su investigación, *Las contradicciones culturales de la maternidad* (1998).

La mayoría de la gente tiende a darle mucho valor o a sentirse profundamente ofendida por lo que digo. A veces creo que mis presentaciones públicas tendrían similar nivel de éxito o fracaso si me limitara a ponerme de pie ante la audiencia y entonara una y otra vez la palabra maternidad. Parece que la propia palabra, sin ningún tipo de embellecimiento de mi parte, es en extremo provocativa.

Rita, una de las mujeres a quienes entrevisté en mi propia investigación de campo, cuenta que cuando compartió su “secreto” de no querer ser madre con sus amigas, se dio cuenta de lo espeso y denso que era el tema de la no maternidad. Sus amigas nunca se habían preguntado en voz alta sobre la posibilidad de no querer ser madres. Comenta que, en general, hay una enorme carencia de referentes o recursos positivos que puedan ayudar y fortalecer la decisión de una mujer o de una pareja que decide permanecer sin hijos.

Michel Foucault (1982) reflexiona acerca las relaciones de poder invisibles y palpables que se establecen en “el orden del discurso” cuando se habla de temas tabúes o prohibidos. Tal parece que, cuando se aborda el tema de no querer tener hijos, se produce una reacción “telúrica”.

Madelyn Cain en *La revolución de los sin hijos* (2001) describe la reacción de un grupo de jóvenes universitarios a quienes les expuso el tema de su investigación:

Recientemente impartí unas conferencias a estudiantes de *college* y universitarios sobre el tema de elegir no tener hijos. La respuesta al material presentado fue

⁹ Martine Segalen, citado por Salles y Tuirán 1977.

¹⁰ Renate Bridenthal, citado por Salles y Tuirán 1977.

eléctrica. Era claro que estos estudiantes nunca antes habían hablado abiertamente sobre este tópico. Era evidente su interés por obtener mayor información sobre la condición de las personas que eligen permanecer sin hijos (xiii).

Al respecto, Foucault plantea:

En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de *exclusión*. El más evidente, y el más familiar también, es lo *prohibido*. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no pueda hablar de cualquier cosa [...]. Resaltaré únicamente que, en nuestros días, las regiones en las que la malla está más apretada, en las que se multiplican los compartimientos negros, son las regiones de la sexualidad y de la política (1982: 4).

Es comprensible que si en nuestra cultura la maternidad se presenta como un significado central en la identidad femenina —y central en la sociedad de clases, en razón del lugar naturalizado del trabajo doméstico—, el hecho de elegir voluntariamente no ser madre suene disonante y sospechoso.¹¹

Ya Mead nos alertaba sobre el miedo que existe en muchas sociedades ante la figura de la bruja. Las feministas (siempre vistas como brujas) nos invitan a reflexionar sobre el vínculo que guardan las relaciones de género con las de etnia y clase. No como una simple sumatoria de marcas de desigualdad, sino como un subterfugio de las relaciones de poder que son utilizadas para “naturalizar” la dominación social (Stolcke 2000).

Mater semper certa est

En la cultura occidental, el concepto de maternidad está íntimamente asociado con la alegría, la bondad, el amor y el triunfo de la vida ante la muerte. La fertilidad nos remite a la riqueza y a la abundancia. De hecho, el concepto de infertilidad significa no tener raíces, estar seca, ser yerma. Para esta cultura, en consecuencia, una mujer infértil —por voluntad o por destino— no logra realizarse y completarse como mujer.

En un acercamiento al estudio del tema de la maternidad, el trabajo de Evelyn Nakano, *Mothering: Ideology, Experience and Agency* ofrece

¹¹ Esta perspectiva y perspicacia analítica es planteada por Moreno 1995.

una propuesta analítica de gran ayuda. Ella dice que la noción de la maternidad está íntimamente vinculada con la noción de género que han desarrollado las teóricas feministas, quienes han desafiado las concepciones homogéneas de feminidad y masculinidad como cualidades inherentes derivadas del sexo biológico al demostrar que las relaciones entre los hombres y las mujeres, así como las definiciones de feminidad y masculinidad, son continua y socialmente construidas, reproducidas, modificadas y confrontadas por las y los actores sociales.

La maternidad y el género se hallan íntimamente relacionados: cada uno es el elemento constitutivo del otro. Robert Connell (1987)¹² describe las relaciones de género como fundamentalmente organizadas en términos de, o en relación con, la división reproductiva de las personas en hombres y mujeres. Quizá porque parece fluir inevitablemente de la división reproductiva, la maternidad —más que cualquier otro aspecto del género— ha sido sometida a interpretaciones esencialistas y se considera natural, universal e inalterable.

Este panorama analítico nos obliga a revisar las concepciones que se tienen respecto de la maternidad/maternazgo en la propia cultura occidental. Esto es, a des-centrar la visión hegemónica del modelo dominante de maternidad/maternazgo.

Un punto de partida para este des-centramiento implica reconocer cómo ha sido construido históricamente el modelo de maternidad/maternazgo en la cultura propia y, por tanto, asumir que no en todas las culturas ni en todos los tiempos se ha establecido una asociación como la que ha hecho la sociedad occidental moderna, donde la figura de la mujer y la figura de la madre se superponen y juntas concatenan una relación unívoca bajo la díada maternidad/maternazgo.

Por otra parte, un análisis holístico y crítico de la maternidad debe considerar la dimensión psíquica de los sujetos, esto es, el plano del inconsciente, de los deseos o pulsiones que se juegan en cada una de las mujeres, según su historia personal, familiar y social, para desear ser madre o no serlo (Tubert 2001).

En palabras de Tubert, “la mujer es un *sujeto* y no un mero sustrato corporal de la reproducción ni el brazo —o el útero— ejecutor de un mandato social o la encarnación de un ideal cultural” (Tubert, 1996: 8).

¹² Connell 1987, citado por Nakano 1994.

Desde esta óptica, la maternidad no es únicamente un resultado impuesto por determinantes biológicos o culturales, que ubica a las mujeres como sujetos pasivos, víctimas del dominio patriarcal, hormonal o religioso, sino que identifica a las mujeres como actoras con capacidad y agencia política y cultural para crear significados y prácticas en torno a esta compleja y múltiple función.

Bibliografía

- Ariés, Philippe, 2001, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, México.
- Badinter, Elizabeth, 1981, *¿Existe el amor maternal?*, Paidós, Barcelona.
- Bar Din, Ann, 1989, *La madre deprimida y el niño*, Siglo XXI, México.
- Barfield, Thomas (ed.), 2000, *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México.
- Bortolaia, Elizabeth, 1996, "Introduction", en *Good Enough Mothering?*, Routledge, Nueva York.
- Cain, Madelyn, 2001, *The childless revolution*, Perseus, Nueva York.
- Coll, Rosa 1992, "Dejar de ser madre", en debate feminista, año 3, vol. 6 (septiembre), pp. 84-89.
- Connell, Robert W., 1987, *Gender and Power: Society, The Person and Sexual Politics*, Stanford University Press, Stanford.
- Foucault, Michel, 1982, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troiano, Ediciones Populares, Grupo de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.
- Giddens, Anthony, 1998, *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid.
- Godelier, Maurice, 1995, "El Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas", *Cuicuilco*, ENAH, Nueva época, vol. 1, núm. 3, enero/abril.
- Hays, Sharon, 1998, *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Paidós, Barcelona.
- Heritier, Françoise, 1990, "Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid.
- Kennell, J. H., 1979, "Parent infant bonding", en J. Osofky (comp.), *Handbook of infant development*, Wiley, Nueva York.

- Knibiehler, Ivonne, 2000, *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lamas, Marta, 1986a, "Maternidad y política", en *Jornadas feministas. Feminismo y sectores populares en América Latina*, México.
- Lamas, Marta, 1986b, "Feminismo y maternidad", en *fem.*, diciembre-enero.
- Lamas, Marta, 1986c, "La antropología feminista y la categoría de género", en *Nueva Antropología*, núm. 30.
- Lamas, Marta, 1996, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Porrúa/UNAM, México.
- Laqueur, Thomas, 1994, *La construcción social del sexo*, Cátedra, Madrid.
- Leacock, Eleanor, 1981, "Myth of male dominance", *Monthly Review Press*, Nueva York.
- Lipovetsky, Giles, 1999, *La tercera mujer*, Anagrama, Barcelona.
- Lisle, Laurie, 1996, *Without child. Challenging the stigma of childlessness*, Ballantine Books, Nueva York.
- Mead, Margaret, 1959, *An anthropologist at work writings of Ruth Benedict by Margaret Mead*, Secker & Warburg, Londres.
- Mead, Margaret, 1962, "A Cultural Anthropologist's Approach to Maternal Deprivation", en Mary D. Ainsworth, R. B. Andry, Robert G. Harlow, S. Lebovivi, Dane G. Prugh y Barbara Wootton (comps.), *Deprivation of maternal care: a reassessments of its effects*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, pp. 45-62.
- Mead, Margaret, 1994a, *Masculino y femenino*, Minerva Ediciones, Madrid.
- Mead, Margaret, 1994b, *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Paidós, Buenos Aires.
- Moore, Henrietta, 1991, *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid.
- Moreno, Hortensia, 1995, "Relaciones sexuales", en *debate feminista*, año 6, vol. 11, (abril), pp. 5-16.
- Nakano, Evelyn, 1994, "Social constructions of mothering: a thematic overview", en E. Nakano, G. Chang y L. Rennie (eds.), *Mothering: ideology, experience, and agency*, Routledge, Nueva York, pp. 1-29.
- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán, 1977, "Mitos y creencias sobre la vida familiar", en Leticia Solís Pontón (coord.) *La familia en la ciudad de México- presente, pasado y devenir*, Porrúa/ACPENAC, México.
- Savater, Fernando, 2003, *El valor de elegir*, Ariel, Barcelona.

- Scheper-Hughes, Nancy, 1997, *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel, Madrid.
- Segalen, Martine, 1997, *Antropología histórica de la familia*, Taurus Universitaria, Madrid.
- Smart, Carol, 1996, "Deconstructing motherhood", en Elizabeth Bortolaia, *Good Enough Mothering?*, Routledge, Nueva York.
- Stacey, Judith, 1988, "Can there be a feminist ethnography?", en *Women Studies International Quarterly*, núm. 23.
- Stolcke, Verena, 2000, "¿Es el sexo para el género, lo que la raza para la etnicidad?", en *Política y cultura*, otoño, núm. 14, UAM-X, pp. 26- 60.
- Stone, Lawrence, 1990, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, FCE, México.