

# El mito de la madre

Elizabeth Maier\*

*“Madre también es una metáfora, es el espacio-tiempo del paraíso perdido.”*

Celia Ruiz Jerezano

## A. CUERPO E IDENTIDAD<sup>1</sup>

Cuando hace casi cincuenta años Simone de Beauvoir (1981; II: 13) afirmó: “no se nace mujer: llega una a serlo”, aludió a los múltiples y complejos procesos socioculturales de meticulosa y disciplinada socialización de lo femenino, que como identidad social subalterna —construida a partir de un cuerpo sexuado— se relaciona, se contrasta y se define frente al sujeto genérico masculino. Simbolizada desde el imaginario androcéntrico como atada a las fuerzas naturales de lo precultural —como instinto en primera instancia— la mujer como producción histórica/cultural de los regímenes sexo/género patriarcales, oculta en los misterios aparentes de su ser reproductor la compleja red de influencias económicas, sociales y culturales que han accionado sobre su cuerpo y subjetividad, para



IZTAPALAPA 45

enero-junio de 1999  
pp. 79-106

\* Investigadora titular del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).

traducir lo biológico de su naturaleza en una naturaleza eminentemente social. Por esto, Bassaglia (1983: 34) declara que la naturaleza femenina, aparentemente tan enraizada al pulso intuitivo e impulsivo de la esencia vital, es en realidad una naturaleza culturalmente fabricada, que responde a fines de mantenimiento y reproducción de los sistemas sexo/género androcéntricos y que implica condicionamientos en cuanto a la división sexual de la geografía social y a los ámbitos de competencia, realización y expresión femenina.

En una crítica radical a los límites políticos implícitos en lo binario de la categoría de género, Butler (1990) advierte que dicha categoría descansa en la imposición de la heterosexualidad obligatoria y en una erótica falocéntrica producida discursivamente y productora de la simbolización del cuerpo femenino como un cuerpo materno instintivo, es decir, con una primordial misión materna. Por esto, la autora propone que el concepto de género no es, como habían pensado las feministas teóricas de los setenta y los ochenta, el último eslabón genealógico para entender la política económica de la sexualidad. Por el contrario, ella sugiere que dicha categoría encubre otras ataduras históricas/patriarcales, relacionadas con la administración de la reproductividad femenina y manifestadas en la simbolización de la maternidad como instinto y como deseo primordial de todas las mujeres.

Según Butler, la garantía social de contar con mujeres reproductoras —madres instintivas— yace en la imposición de la heterosexualidad como la única preferencia sexual aceptada socialmente y en el falocentrismo como eje del ejercicio sexual. Basada en dicha argumentación, Butler cuestiona la propia categoría de género en cuanto a sus limitaciones para encauzar una transformación radical del orden androcéntrico, debido al encierro de su potencial analítico dentro de la misma lógica de la relación binaria entre lo masculino/femenino. Con dichos planteamientos la autora inicia una nueva revisión de la relación entre sexualidad y cultura, particularmente en cuanto a la dialéctica de identidad femenina/cuerpo de mujer, señalando a la maternidad como la clave cultural que explica la relación de poder entre los géneros en los regímenes patriarcales.

“Cautiverios”, llama Lagarde (1990) a las maneras socialmente definidas de expresar lo femenino, refiriéndose fundamentalmente a las formas tipológicas de ser mujer (en México) —como la que ella llama la madrespasa o la puta, la monja o la loca—, pero remitiéndose a la vez a los ámbitos de la geografía social asociados a dichas tipologías, como la familia, la casa, el mercado, el salón de belleza, la escuela de los niños, los parques, las tortillerías, los conventos, los clubes reductivos, los burdeles, las lavanderías y las iglesias, entre otros.<sup>2</sup>

“Confinación” es como Serret (1992: 157-158) describe la característica de-

finitoria de la feminidad en las sociedades tradicionales, enfatizando que, en el fondo, el sentido de dicha confinación no emana de la circunscripción de sus tareas a la esfera privada del ámbito doméstico, sino que más bien se refiere a la reclusión social de las mujeres en una dimensión simbólica de permanente subvaloración, debido principalmente a la falta de reconocimiento social de la trascendencia pública de sus labores:

Detrás de cada momento trascendente en la vida de un hombre está siempre presente la imagen de la mujer que lo inspiró, que puede ser la madre, la esposa, la novia o la hija. Esa imagen generalmente queda oculta, porque su valor radica precisamente en la discreción y en la modestia de la mujer (Romero Aceves, 1982: 147).

Serret hace hincapié en la diferencia de los contenidos de las identidades femeninas en sociedades modernas y tradicionales, señalando que mientras que en las sociedades tradicionales la identidad femenina se construye con base en la confinación de las mujeres, su exclusión de los asuntos de gobierno y su falta de agencia en la problemática social —es decir, a partir de un vacío de participación reconocida en los campos de lo político y lo social—, en las sociedades modernas lo femenino se construye a partir de la conciencia de su propia subordinación generica y del reconocimiento del cuerpo como ele-

mento gerencial en la articulación de la identidad.

Aun cuando la autora admite la dificultad de precisar los límites entre sociedades tradicionales y modernas en países como los latinoamericanos, centra su interés en los efectos que sobre la constitución de la identidad femenina registra el desfase entre —lo que describe como— lo moderno de lo económico y lo tradicional de lo cultural. Se preocupa en primera instancia por la relación de conflictividad/coherencia en los contenidos de la identidad femenina producidos por dicho fenómeno: "...la identidad se configura con un margen mayor de conflictividad en aquellas sociedades en que la tendencia modernizadora a nivel cultural no ha operado con la misma eficacia que en el nivel económico" (Serret, 1992: 160).<sup>3</sup> Sin embargo, no se interroga sobre el posible vínculo entre la permanencia de dichas manifestaciones culturales tradicionales y la naturaleza trunca del proceso de modernización estructural del capitalismo subordinado, lo que podría traducirse en un factor significativo en la perpetuación de condiciones objetivas en donde la mayoría de las mujeres no alcanzan a sacudir los cimientos de los cautiverios femeninos tradicionales.

A la vez, considerando la enorme importancia del cautiverio materno en la conformación de la identidad femenina en América Latina, tanto en los sectores tradicionales como en los modernos —maternidad vivida como cuerpo-para-

otros (Bassaglia:1983)— difiero con Serret cuando señala la imposibilidad actual de “seguir hablando de una subjetividad social de las mujeres”, a causa de la complejización de los referentes existenciales en que se construyen “las identidades femeninas” en la modernidad (Serret, 1992: 157). Según la autora, las múltiples posiciones-de-sujeto que entran en juego en la constitución de las identidades de las mujeres en las sociedades o nichos modernos, accionan sobre la subjetividad de tal forma que se crea un abanico de subjetividades femeninas, sin rasgos aparentes compartidos que pudieran perfilarse como una estructura subjetiva homogénea del género femenino. En este mismo sentido, otras posfeministas también apuestan que pesan más las diferencias entre las mujeres que las similitudes de género (Butler, 1990).

Sin embargo, aun reconociendo la complejización y pluralización de las identidades femeninas en los países o regiones nacionales industrializadas, me parece que la vigencia patriarcal de las relaciones de género permite ubicar a la maternidad, vivida como el ejercicio privado de un cuerpo-para-otros, como el eje estructurador de la subjetividad femenina, sin que sobre ella accione de manera significativa una amorfa noción de modernidad.<sup>4</sup> En este sentido, a pesar de las modificaciones en los contenidos identitarios de lo femenino —particularmente en las sociedades altamente industrializadas— me parece

que dicha resignificación todavía se enmarca dentro de las relaciones patriarcales de reproducción, en donde el peso mayor de las labores de la reproducción es adjudicado y asumido por las mujeres y la conceptualización de lo materno sigue anclada en la noción de instinto. Dice Cervantes Carson (1994: 18): “Aun en los países donde las tasas de fecundidad están por debajo del nivel de reemplazo, los estudios parecen sostener que la maternidad sigue siendo primordial para la estructuración de la identidad (femenina)”.

Por lo mismo, la idea del cautiverio femenino no se limita a la división del espacio social y de tareas según sexo, sino que se cierra sobre el teatro de su corporalidad. Corporalidad intervenida, moldeada, normada, custodiada y autovigilada como un cuerpo reproductor instintivo (Butler, 1990: 91), cuya realización social se reconoce a partir del ejercicio de la reproducción biológica y de la creación de las condiciones en que se realizan los otros(as) miembros de la familia, como expresión fundamental de la valorización social y de la gratificación existencial de las mujeres<sup>5</sup>. De esta manera, desde su nacimiento el territorio femenino se vuelve un campo de adiestramiento para la confección prioritaria de un cuerpo reproductor/materno, particularmente sensible y atento en cuanto a las necesidades y deseos de los demás.

Cuando te cuenten, madre mexicana, de otras mujeres que soslayan la carga

de la maternidad, perdona su error, porque para ti todavía la maternidad es un profundo orgullo. Cuando te digan, excitándote, de las madres que no sufren como tú el desvelo junto a la cuna y no dan la vaciatura de su sangre en la leche amamantadora, oye con desprecio la invitación. Tú no has de renunciar a las mil noches de angustia junto a tu niño con fiebre, ni has de permitir que la boca de tu hijo beba la leche de un pecho mercenario. Tú amamantas y meces. Para buscar tus grandes modelos no volverás tus ojos hacia las mujeres locas del siglo, que danzan y se agitan en plazas y salones y apenas conocen al hijo que llevaron clavado en sus entrañas. Volverás los ojos a los modelos antiguos y eternos: las madres hebreas y las madres romanas (Romero Aceves, 1982).

Lagarde (1990: 22) caracteriza al cautiverio corporal y existencial más significativo y gratificante de las mujeres como el de “madresposa”, un doble enclaustró genérico vivenciado como una sola expresión identitaria. El paradigma más positivo de lo femenino, según la autora, que se perfila desde los lindes de la articulación entre “una sexualidad procreadora y la relación de dependencia vital de los otros por medio de la maternidad, la filialidad y la conyugalidad”.<sup>6</sup> Pisano (1995: 137) también opina que la simbolización de la feminidad se arraiga en la “misión” reproductora, pero sin enfatizar el papel de esposa. En su opinión, la preparación

materna de las mujeres limita el desarrollo y ejercicio pleno de otras capacidades humanas estimuladas en la socialización de los hombres como fuente de la constitución masculina y eje del proceso cultural de su humanización. La humanización de las mujeres, afirma Pisano, se logra mediante la maternidad, eje articulador de la identidad femenina y medio social para su realización.

Desde su nacimiento y aun antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas... Más aún, todas las mujeres son madresposas aunque no tengan hijos o esposo... Ser madre y ser esposa consiste para las mujeres, en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser para y de otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria... Las mujeres pueden ser madres temporales o permanentes —además de sus hijos—, de amigos, hermanos, novios, esposos, nueras, yernos, allegados, compañeros de trabajo o estudio, alumnos, vecinos, etc., son madres al relacionarse con ellos y cuidarles maternalmente... (Lagarde, 1990: 349-350).

Desde la perspectiva psicoanalítica, Ruiz Jerezano (1994: 65) enfatiza lo fugaz e intranscendente que resulta dicho paradigma femenino frente a los parámetros valorativos de los regímenes androcéntricos. Según dicha psicoanalista, la maternidad y el objeto de deseo

son los únicos papeles de identidad femenina signados por el patriarcado. Considerando que ambos se afianzan en lo corporal, el deterioro natural del cuerpo al paso de los años se encarga de desaparecer la relativa valoración social anteriormente vinculada a la figura de la mujer, invisibilizándola como si socialmente no existiera. “Todo lo que la mujer hace dentro de esos roles se desvanece junto con su cuerpo, desaparece del orden social”, dice Ruiz Jerezano. Sin embargo, habría que recordar que desde esta simbolización de lo femenino, la trascendencia de su paso por lo social se plasma y se circunscribe a los productos de este esfuerzo vital olvidado por el tiempo —los hijos(as)—, testimonios fieles de toda una vida de creación cultural no reconocida sino como natural y problematizada por las complejidades de una relación fincada en la finalidad de la separación (Rosenberg, 1992: 65). Por esto, las remembranzas culturales colectivas —como el Día de la Madre, por ejemplo— que celebran y subliman esta corporalidad femenina al servicio de otros, amortiguan el vacío existencial de la desaparición física de su valor social, a la vez que refuerzan simbólicamente la institucionalización del mismo modelo materno, cuya vida se desenvuelve en función de los demás:

Nada más bello que glorificar a la mujer que nos llevó en su seno, que nos amamantó, que nos educó, que cuidó nuestros primeros pasos, que estuvo a nuestro

lado en los momentos más difíciles, y tuvo en todos los instantes un gesto agradable, que nos formó el alma, que sufrió con nuestros errores y gozó nuestras alegrías, que fue el alma de nuestra alma y vida de nuestra vida (*Excelsior*, 10 de mayo de 1922, primer día de la madre en México, en Acevedo, 1982: 36)

El cuerpo femenino encauzado como reproductor y facilitador de la existencia de otros(as),<sup>7</sup> experimenta a la vez procesos disciplinarios contradictorios en cuanto objeto de deseo. La forma, el tamaño y el arreglo —toda su estética— se perfila constantemente frente al espejo de la simbolización del objeto del deseo. ¿Qué proporciones, qué textura, qué decoración, qué movimientos? El cuerpo, adorno moldeado a partir de la reglamentación de su superficie y de su uso del espacio, la producción social de sus gestos y el dominio del oficio de la ornamentación es otro plano de significación femenina (Bartky, 1988).<sup>8</sup> Cuerpo instruido para ser imán de atracción, pero necesitado de vigilancia a partir de las fronteras culturalmente construidas en los intersticios entre lo erótico y lo maternal, ejercicios todavía escindidos en el imaginario colectivo de los regímenes sexo/género latinoamericanos.<sup>9</sup> Lagarde (1990: 186) afirma: “...la sexualidad femenina escindida produce dos grupos de mujeres especializadas en aspectos de la sexualidad desintegrada: las madres y las putas”.

A su vez, dicha escisión también produce cuerpos que se apropian del espacio físico de maneras diferenciadas, con posturas y movimientos distintos. Para las madresposas, por ejemplo, sus movimientos son más restringidos y su postura más protegida: cruzan o juntan sus piernas o tobillos cuando se sientan y confinan los brazos al lado del torso, con las manos discretamente descansando en el regazo, una encima de la otra; disciplinan pies y rodillas al juntarse cuando se paran; exhiben un cuerpo más constreñido que ocupa menos espacio que el varón o las mujeres especializadas en el intercambio sexual. Bartky (1988: 123) sugiere que este lenguaje corporal, fruto de adiestramientos socializadores diferenciados según cultura, es un mensaje dirigido a todos y a nadie en particular, constataando la prudencia sexual de un cuerpo subordinado dentro de las estructuras de la jerarquía genérica, cuerpo disciplinado fundamentalmente como madre, instintivo a partir de la noción de cuerpo-para-otros.

Te han dicho que tu pureza es una virtud religiosa. También es una virtud cívica: tu vientre sustenta a la raza; las muchedumbres ciudadanas nacen de tu seno calladamente, con el eterno fluir de los manantiales de tu Patria. El héroe es como un fruto rojo, y tú la rama que lo sostuvo (Romero Aceves, 1982: 288).

Resumiendo, la constitución socio-histórica de la identidad femenina se

articula primordialmente en torno a una maternidad culturalmente creada con base en diversos —y con frecuencia, contradictorios— procesos de disciplinamiento del cuerpo sexuado de hembra, para finalmente producir una “misión materna”, un “destino manifiesto materno”, que simboliza a la femineidad en el imaginario cultural a partir de su entrega altruista a las necesidades y los deseos de los demás.

#### B. LA ÍNTIMA OTREDAD FEMENINA

Fuente de elaboración discursiva en campos tan diversos como la filosofía, la estética, la ética, la jurisprudencia, la política y la ciencia, que legitiman lo que Salles (1992: 167) llama “la reglamentación” de lo femenino, la relación entre los géneros en los regímenes patriarcales construye la mujer como Otra, tal como Beauvoir demostró hace tanto tiempo (1949/1981). Condición de actores(as) colectivos subalternos, la otredad es una posición social cuyo perfil y contenidos específicos se conforman frente y desde los dominios y el imaginario del Sujeto. Pero Sujeto y Otro(a) se gestan en una relación simbiótica de complementariedad, donde el Sujeto se adueña de la realidad como personificación de lo más valioso y el Otro(a) se dibuja como un contraste imaginario de la representación del primero. “Se ve al Otro siempre como un No”, dice Hartsock en referencia al trabajo de Memmi sobre la problemática

colonial (1987: 34-35), “como una falta, un vacío, como algo de que carece...”

Tanto el Sujeto como el Otro(a) están marcados por la diferencia, pero dicha diferencia tampoco es equivalente; mientras que para el Sujeto la diferencia es su afirmación, para el Otro(a) se traduce en desigualdad y marginación, pero no sin tiempos y espacios propios de gratificación y poder. En este sentido esencialista, dirían las posfeministas, Beauvoir mostró la relación entre los géneros como un claroscuro entre lo trascendente masculino y lo inmanente femenino. Para el Sujeto, el Otro(a) no tiene individualidad, carga lo que Memmi llama “la marca del plural” (Hartsock, 1987: 34); como Otro(a) siempre parece la réplica individualizada de su representación colectiva en el imaginario del Sujeto —“todos(as) siempre son iguales”— sin particularidades que logren borrar los grandes brochazos de su identidad del Otro(a). En este sentido, Amorós (Pisano, 1995: 41) plantea que las mujeres habitan un mundo de idénticas, mientras que los hombres viven en un mundo de iguales.

Frente a la amorficidad y homogeneidad del Otro(a) —simbolizado de forma específica desde las dimensiones discursivas de producción y reproducción de los ejercicios de poder en cada relación binaria concreta— se contrasta, se distancia y se configura el Sujeto, pero sólo en la medida que el Otro(a) también se siga recreando como único(a) cómplice de esta relación de do-

minios tácitos y encubiertos, de resistencias francas y sutiles. Dicha relación de Sujeto/Otro(a) se desenvuelve entre ejercicios de auto y otro-percepción, en donde uno se percibe a sí mismo desde la mirada metafórica del otro introyectada en su propia subjetividad. De esta manera ambos son actores activos en la dinamización y reproducción del vínculo binario. “(El Otro)”, dice Eagleton (Barrera, 1994: 5), “es siempre anterior a nosotros y siempre se nos escapará aquello que nos trajo a ser sujetos en primer lugar... Deseamos lo que otros... inconscientemente desean de nosotros: y el deseo solamente puede ocurrir porque estamos atrapados... en el campo del Otro que lo genera”.

Tengo detenido mi tiempo en tus ojitos, /  
mirándome en tus muecas y en tus pataleos, /  
viéndote descubrir Américas,  
hormigas, garrobas, / heliotropos (Belli,  
1991: 37)

Sin embargo, las mujeres como otredad se distinguen de los otros sectores subordinados por el carácter privado e íntimo del vínculo entre Uno y Otra: la convivencia cotidiana y vitalicia compartida; la fusión de espacios físicos, psíquicos y emocionales; la intimidad sexual. Factores que contribuyen a la constitución de una otredad distinta, que no goza de la mediación de fronteras geográficas, espaciales o culturales, como la relación entre razas, nacionalidades o clases sociales. En este sentido, aun cuando la mujer habita una



posición de otredad, ésta es de casa, de cama, de coito, de vida compartida, de cotidianidades profundamente compenetradas. De tal manera, se traduce en una subordinación aparentemente más “natural”, pero también más constante y sutilmente intensa que la que se experimenta en las demás relaciones sociales de Sujeto/Otro. Por esto, Pisano recuerda que: “La gran experiencia histórica de lo femenino ha sido fundamentalmente ser un complemento... alguien que completa.” (Pisano, 1995: 42). Y dicha complementariedad se articula —en primera instancia— con base en el socialmente construido destino manifiesto materno como cuerpo-para-otros.

#### C. MADRES Y NIÑAS: IDENTIFICACIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LO MATERNO

La maternidad... supone para la mujer una posibilidad de poner en acto una de sus potencialidades creadoras más importantes, durante un periodo limitado de su vida.” (Jiménez Díaz, 1994: 67).

En sociedades cuya división sexual de trabajo indica una asociación exclusiva entre mujer/hijos/familia/hogar, las mujeres realizan su identidad de género a través de la práctica cotidiana y vitalicia de un *corpus* de saberes aprendidos por medio de una pedagogía por etapas, durante un periodo pro-

longado de capacitación y agencia. Son sensibilizadas y adiestradas —inicialmente por vía materna— para la ejecución y el perfeccionamiento de las tareas de la reposición diaria y generacional de la familia, con el fin principal de asumir la gerencia hogareña y la organización familiar, antes y además de otros campos de participación y especialización.

Dentro del contexto normativo específicamente dirigido a las mujeres, los saberes son asimilados y ordenados en la dimensión subjetiva, tanto como metodologías de trabajo como símbolos de la identidad genérica misma, constituyendo así lo que en el sentido foucaultiano se llamaría una “experiencia femenina”, si por experiencia se entiende “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 1988: 2: 8). De tal manera, y sin desconocer las diferencias que imprimen sobre el género otros ejes de identidad, la experiencia femenina se remite a la síntesis de todos los procesos e instancias de disciplinamiento y especialización que encauzan la elaboración social de la identidad materna de cuerpo-para-otros, identidad gestada y afianzada desde una correlación paradigmática entre saberes, normatividad y subjetividad. En este sentido, escribe Rosario Castellanos (1992: 289), “...la mujer mexicana no se considera a sí misma —ni es considerada por los demás— como una mujer que haya alcanzado su realización si no ha sido

fecundada en hijos, si no la ilumina el halo de la maternidad”.

La mujer desde que se hace madre, ya no espera nada en el terreno material; busca y encuentra en su propio hijo la finalidad de su vida, su único tesoro y la meta de todos sus sueños (General A. Pinochet citado en FEMPRESS, 1986).

En los intersticios entre dichos campos se articula la producción cultural del personaje materno, cuyo encargo colectivo más relevante se encuentra en la reproducción de las relaciones sociales a través, entre otras vías; del proceso de socialización de sus vástagos machos y hembras, para poderse reconocer y ser reconocidos como niños y niñas y, más adelante, como hombres y mujeres. Complejos pasajes de identificación<sup>10</sup> moldean la crisálida del cuerpo sexuado en el producto genérico deseado. Por esto, Salles (1992: 184) señala que existe “una suerte de separación entre el acto de nacer y el acto de identificarse”. Proceso identitario que según Cervantes Carson (1994: 17) no se resuelve en una etapa específica, sino que registra modificaciones, reelaboraciones y actualizaciones durante toda la vida.

Por su parte, Serret (1992: 153) asegura que el proceso de identificación genérica es un “ordenador fundamental de todo sujeto (que matiza el significado de cualquier otra cualidad)”. Empero, la identificación sólo puede realizarse en cuanto exista un ejercicio de diferen-

ciación: las idénticas sólo lo son mientras que se contrastan con otros que dibujan la distinción. De tal forma, los procesos de identificación fundadores de identidades individuales y colectivas cobijan movimientos contradictorios que sólo permiten el propio reconocimiento a través del proceso de diferenciación, caracterizándose así como esencialmente relacionales.

Una de las relaciones más acabadas de la etapa de socialización primaria, en cuanto a la constitución de la identidad individual, es la de los géneros. En este sentido, Salles (1992: 181) indica que la socialización primaria es el componente “más crucial y menos cambiante” de la constitución de la identidad genérica. También afirma que nuevos aportes en torno a la formación de dicha identidad le asignan un carácter “fundador de otros atributos y procesos identificadores de las personas” (1992: 190), coincidiendo con Serret en que las pautas genéricas adquiridas en el proceso de la socialización primaria integran un universo simbólico fundamental, estructurador de la identidad individual.

En su texto clásico, *El ejercicio de la maternidad*,<sup>11</sup> Chodorow incursiona en el terreno subjetivo de la constitución genérica, mediante el análisis de los procesos de identificación según sexo. La autora señala que aun cuando las identidades masculina o femenina son el producto del cúmulo de influencias y experiencias socialmente definidas y culturalmente moldeadas desde la más

temprana infancia, sólo después de los tres años de edad —al inicio de la etapa edípica— los niños y las niñas reconocen su diferencia. Perciben en el pene y la vagina las marcas de una distinción cargada de los espesos significados genéricos socioculturalmente establecidos (Salles, 1992: 185).

Pero antes de esta etapa de confirmación genérica, que como toda elaboración identitaria es fruto de la dialéctica entre identificarse y diferenciarse, ambos sexos de manera relativamente indiscriminada se apropian de los significantes de su mundo inmediato, lo que les permite reconocerse como seres vivos. La presencia todopoderosa de la madre o de una figura sustituta en la vida de ellos(as) —fuente de satisfacción de sus necesidades primordiales de comida, protección y comodidad—, es durante esta primera etapa el objeto de necesidad más significativo en el lento proceso del bebé por reconocerse como existente. “Cuando la vida se gesta, el espacio de la madre y el de la hija o el hijo casi coinciden”; el “casi” se manifiesta cuando, al nacer, la hija o el hijo se lleva su espacio consigo y la madre vuelve a su contorno original. “Pero la vivencia de unión ha sido demasiado fuerte y continúa después del nacimiento...” (Coll, 1992: 85). Durante los primeros meses de vida, el universo sensual concretado a través del contacto, los olores, la voz, la cercanía física y la mirada de la madre humaniza al recién nacido, constatando para sí su propia existencia y mitigando la tremen-

da angustia de vivir afuera del cuerpo materno (Jiménez, 1994: 72). Sin embargo, curiosamente es con la ausencia (momentánea) de la madre y no con su presencia que el bebé la transforma en objeto de deseo, “marcando así la pauta para un futuro registro de la diferenciación entre un adentro y un afuera” (Jiménez, 1994: 70).

Verla tan linda, tan chiquita y bien hecha / saliendo desde la oscuridad de mi cuerpo / a la luz blanca y artificial de la sala de / operaciones donde lloraba arrancada de su comodidad, / introducida al frío, desnuda, / maravillosamente repetida mi cara, mis manos, / tu cara, tus manos... (Belli, 1991: 39)

De tal manera, tanto niñas como niños inician el complejo y paulatino proceso de desarrollo de una identidad propia frente a la corporalidad y su ausencia de las personas, particularmente la madre, quienes habitan su universo real: se reconocen como vivos a partir de la cercanía/separación —en primera instancia— del cuerpo materno que les cuida, les atiende, les da alimento, les cambia, les da calor, les entretiene, les carga, les arrulla, les canta. En este sentido, señala Jiménez (1994: 72), “la maternidad representa el soporte afectivo que introduce a otro ser en la comunicación con el mundo, con los otros, en donde se juega la confianza básica para poder existir, ser y relacionarse”. Antes de descubrir el sello de la diferencia ambos sexos indiscri-

minadamente se identifican con “lo humano”, “lo existente” de la persona que responde a sus necesidades. Por esto, Gambaroff (1993: 38) hace hincapié en el poder que detenta la mujer a través de la maternidad, independientemente de su posición social subordinada. “Es muy posible”, dice esta psicóloga, “que en nuestra primera infancia vivamos un matriarcado, al menos en el ámbito psíquico, que puede ser armónico, vital-sensual o terrible. Tal vez sea éste el único matriarcado que ha existido siempre. Pero lo es suficiente para despertar en nosotros los miedos más profundos así como las más grandes fantasías, para mantener viva nuestra creencia en el paraíso y en las fauces del infierno”.

No obstante, de manera sutil la construcción genérica empieza con las pautas subliminalmente diferenciales de la primera fase de socialización, durante la etapa preedípica de omnipresencia materna, inmediatamente después del nacimiento: pautas vocales, táctiles y emocionales que de formas discretas pero eficientes empiezan a instruir a este cuerpo presocialmente existente —“pero sólo como un montón de cosas” (Saal, en Salles, 1992: 184)— para poder en un periodo posterior identificarse y ser identificados como hombre o mujer. Sin embargo, la propia consolidación de la identidad genérica toma lugar más tarde, siendo el resultado del intrincado proceso de individuación (separación) o identificación —radicalmente diferenciado según los cuerpos sexuados de macho o hembra— que

experimentan el hijo y la hija respectivamente, alrededor de los tres años, frente al objeto de necesidad y gratificación más importante de esta primera etapa de vida: la madre. Con la consolidación de las identidades genéricas, los varoncitos reconocen al padre o a otra figura masculina como modelo a seguir, como objeto de apropiación y emulación para realizarse como hombres. Pero su proceso de identificación con la figura masculina significa a la vez para los niños una dolorosa separación con lo que anteriormente habían percibido como una indivisibilidad con la madre, arrancándoles crudamente de la simbiosis que definió la etapa de gestación y la unión profunda del temprano periodo de vida.

Te abres como un brote, / recién salido  
de mi vientre / y al irte abriendo te maravillas / y me dejas maravillada, / con  
ganas de tenerte otra vez dentro de mí para  
conocerme / y darte de nuevo al mundo, /  
reconocida, / para que tú lo conozcas  
(Belli, 1991: 37).

Frente a la misma fusión con la madre durante los nueve meses de embarazo y la misma cercanía con ella en la etapa inicial de vida, las niñas experimentan otro proceso de identificación genérica, sin el desgarramiento emocional implícito en la asimilación de la identidad genérica masculina a través de la fractura de la unión materna y su identificación con la figura del padre, figura relativamente ausente del espacio

doméstico en los regímenes androcéntricos a causa de las labores que realiza en el ámbito público de la geografía social. Al contrario de los varones, las niñas se reconocen en la madre; se identifican con ella, con su gestos, sus anhelos, sus actividades, su forma de mover el cuerpo, su manera de situarse en el espacio, de hablar, de sonreír, de expresar sus sentimientos, de adornarse. Las niñas se reafirman en lo materno; junto a la madre —y desde la madre— ellas se apropian de las características definidas como femeninas. Así, su configuración genérica se elabora a partir de un proceso de identificación que no supone el mismo resquebrajamiento del vínculo materno experimentado por los niños en su trayecto hacia su consolidación genérica.

Chodorow (1974) no contradice estas premisas de la psicología clásica en cuanto a la precisión de la etapa y los contenidos procesuales de afianzamiento genérico, pero de manera muy sugerente confronta dichos procesos y los efectos de la constitución de la identidad de género con la histórica división sexual de trabajo, que de forma relativamente universal ha asignado al género femenino las labores de la crianza de los hijos(as). Por esto, según la autora también habría que considerar dicho factor en la exploración de las repercusiones del proceso de individuación/identificación con la madre —que experimentan niños y niñas respectivamente— en la conformación de las características identitarias según género.

Como consecuencia de dicho proceso, se considera que la personalidad femenina se define en relación a los demás. La psicología atribuye esto a que las niñas no padecen la profunda pena del proceso de separación con la madre en su camino hacia la apropiación de su identidad genérica. Por el contrario, su proceso de identificación genérica se produce a partir del reforzamiento de la unión con la madre, negando la posibilidad de reconocerse como un ser separado —individuado— o aplazando dicha posibilidad a otro contexto del desarrollo personal, fuera de los márgenes tradicionales de construcción genérica. “Se feminiza no autonomizándose”, afirma la psicoanalista Adriana Chávez (1995: 4), en referencia al proceso de constitución tradicional de lo femenino; “en otras palabras, mientras más femenina sea, más dependiente será...” Por otra parte, la vivencia del dolor de la separación o individuación con la madre experimentada por el varón, el reconocimiento de la superioridad masculina del padre y su identificación con dicha supremacía, apuntan a la configuración identitaria masculina de menor interdependencia relacional, pero a la vez, de mayor autovaloración y autonomía. De tal forma, habría que cuestionar el posible vínculo entre la enajenación sentimental asociada con lo masculino y los mecanismos de defensa que, como rasgo genérico masculino, pudieron haberse desarrollado en razón de este primer desgarramiento emocional.

Lo que hace más de veinte años Chodorow se atrevió a cuestionar fue el enlace hasta entonces no enfatizado entre lo psíquico y lo sociocultural, advirtiendo que los procesos psicológicos primarios que consolidan las identidades genéricas y determinan algunas de sus características más definitorias, en realidad están mediados por las influencias socioculturales de la división social del trabajo por sexo. En este sentido, problematizando los planteamientos de Chodorow, habría que imaginar un “mundo al revés”, con una división sexual del trabajo en el cual las tareas de la crianza y cuidado de los hijos(as) fueran socialmente asignadas al padre, quien por lo general se mantendría en el hogar dedicado a las tareas de la reproducción. En este caso, serían las niñas quienes tendrían que

arrancarse de su simbiosis inicial con el padre, individuándose e identificándose con una madre relativamente ausente. ¿Serían entonces los hombres quienes se constituirían mediante su relación con otros y las mujeres quienes manifestarían un mayor grado de autonomía? Esta es la interrogante que Chodorow arroja a la reflexión.

#### D. MATERNIDAD Y POLÍTICA:

##### LA DIALÉCTICA DEL CAUTIVERIO

Pero en el mundo “de pie” del capitalismo subalterno, es la madre cuerpo-para-otros quien forma otros cuerpos-para-otros, mediante el ejemplo y diversas metodologías didácticas, como parte esencial de su misión social de reproductora. Afianzadas en el esfuerzo



socializador de la madre, representación de la experiencia femenina misma, las nuevas generaciones constituyen sus identidades introyectando y asimilando creencias, patrones de comportamiento y lealtades culturales (Peterson, 1996: 7). Así, la madre resulta una emisaria de extraordinaria significación para el proceso de estructuración subjetiva, pero no únicamente en tanto simple transmisora de ideologías hegemónicas, como se había pensado, sino más bien como posible forjadora y mediadora de identidades sociales, con potencialidad para la creación y transformación social (Jelin, 1990: 8).

Empero, la profundidad y extensión de dicha potencialidad transformadora se interroga, en cuanto a constituirse en sujeto social y ser reconocida como tal, frente a las ataduras que subordinan a las mujeres en la relación genérica, a través del mismo modelo materno cuerpo-para-otros.<sup>12</sup> Debatiendo con las muchas corrientes feministas que rescatan los valores de la maternidad como pautas paradigmáticas para una nueva ética política, —el amor incondicional, la ocupación con y preocupación por los demás, la cualidad de dadora y la creatividad implícita en la producción y reproducción de vida, por ejemplo—, Lamas (1994b: 43) considera que precisamente son dichos valores los que se sustentan y emanan de la propia identidad materna para-otros y a-partir-de-otros, identidad construida sobre la “glorificación” de la responsabilidad femenina en el ámbito privado y su con-

siguiente limitación participativa en el terreno público. “De ahí”, dice Lamas (1994b: 44), “la incongruencia de considerar que en la maternidad podemos encontrar un modelo de una nueva moralidad política.”

¡Madre! Religión del alma,  
diosa que por culto tiene  
el amor que se mantiene  
en el templo del hogar,  
que sólo tiene flores  
las impresiones sagradas  
que forman con sus oleadas  
el incienso de su altar  
(J.M. Othón, en Basurto, 1982: 138)

Sin embargo, aun cuando dichas características se fusionan con el arquetipo materno cuerpo-para-otros, habría que cuestionar la inseparabilidad, sugerida por Lamas, de la relación entre la cultura del cuidado amoroso representada en la simbolización cultural por la figura materna y dicho modelo materno constituido a partir de la formulación y realización de los deseos de los demás, sin la elaboración de deseos propios. Estas cualidades dadoras con frecuencia revisten una independencia del prototipo materno cuerpo-para-otros y aun de la maternidad misma, como hacen patente por ejemplo los valores del paradigma cristiano en cuanto al amor incondicional, la comprensión, el perdón y la compasión.

A mi parecer el problema de la extensión de dichas dotes altruistas asociadas al cautiverio del cuerpo-para-

otros, reside en la carencia del deseo propio, lo que subvierte la subjetivización de la madre como persona integral y autónoma. En este sentido, la inexistencia del yo independiente de este modelo materno está estrechamente vinculada con la incapacidad de la madre de apropiarse de una parte sustanciosa de su propio cuidado amoroso y traducirlo en la liberación del deseo individuado y en la operativización de proyectos de interés separados de la familia. De esta manera, la madre cuerpo-para-otros trasgrediría las mismas fronteras de su identidad, para integrar a la maternidad dentro del complejo contexto de su desarrollo como individuo.

Vale señalar también que la idea de convertir los cautiverios en “cuartos propios”, como diría Virginia Woolf, ha nutrido corrientes no sólo del movimiento feminista sino de movimientos de liberación clasista, étnica y racial. La noción de la ideología proletaria, el énfasis en la generosidad de la pobreza, los talentos musicales, corporales y deportivos de los(as) afroamericanos(as), la apropiación, exageración y resignificación de las pautas genéricas por parte de un sector de la comunidad homosexual y, finalmente, el empleo del término “indio” como propósito liberador de los sectores indígenas más lúcidos, son algunos ejemplos de esto. La intención de traducir las consecuencias de la “otredad”, cautiverio que se perfila conforme a relaciones sociales concretas, en sustentos de los proyectos de

deconstrucción de la subordinación misma, ha tentado a los(as) integrantes de más de un movimiento de transformación social a intentar resignificar de forma valorizada aspectos de la propia condición de subalternidad (otredad).

Por lo mismo, el rescate y la resignificación pública de la *praxis* materna integran estrategias feministas de transformación —particularmente en América Latina— que proponen la deconstrucción de la relación genérica desigual, a través de la revalorización de actividades y características propias de la identidad femenina subordinada en los regímenes sexo/género tradicionales. En este sentido, Martin (1992: 484) ejemplifica cómo las mujeres campesinas del estado de Morelos defienden su creciente participación en las estructuras políticas comunitarias a partir de sus dones maternos de nutrir y cuidar, que según ellas las habilitan políticamente con una sensibilidad desconocida en dicho ámbito y una creatividad propositiva frente a los males de la comunidad local y aun frente a los retos de la política nacional e internacional. Desde esta perspectiva, entonces, se perfila una especie de “maternalización” de las dimensiones e instituciones sociales tradicionalmente masculinas, con el propósito de sanear lo que parecerían los efectos del ejercicio del poder patriarcal mismo; en el caso del poblado morelense, se refiere a la corrupción, la impunidad, el autoritarismo y la falta de interés auténtico de los políticos tradicionales en el bienestar de la comunidad.<sup>13</sup>



Martin (1992: 478) considera que la capacidad de gestar y alumbrar vida humana dota a las mujeres de un poder simbólico significativo inaccesible a los hombres, a pesar de la autoridad masculina en la familia y su control tradicional sobre la cosa pública. Según dicha investigadora, el poder simbólico de las mujeres (en las comunidades tradicionales mexicanas) deviene de esta extraña relación instrumental entre la mujer y la voluntad divina, que se manifiesta precisamente a partir de la aptitud femenina para la reproducción humana. “Se percibe a los niños como regalos de Dios; el vínculo entre las mujeres y la maternidad biológica brinda entonces a las mujeres la oportunidad de cumplir con la voluntad de Dios” (traducción de la autora), estableciendo así el sustento de una autoridad moral más sagrada que mundana.

Por otro lado, el placer altruista de dar, nutrir y cuidar —asociado con la práctica del arquetipo materno de cuerpo-para-otros, pero no exclusivo de dicha condición de enajenación humana—, lo que Freud con tintes idealísticamente misóginos llamó la “ética femenina”, parece sugerir una variante potencial del poder social. “La moralidad del cuidado puede transformarse en una contribución de las mujeres en la formulación de los proyectos sociales”, piensa Schmukler (1994: 57), pero al mismo tiempo advierte que la “responsabilidad por el otro entra a menudo en conflicto con los propios deseos, dificultando a las mujeres la autopercep-

ción de sus propias necesidades... No es la moralidad del cuidado la que queremos desterrar, sino la dificultad que genera en las mujeres el reconocimiento de sus deseos.”

Sin embargo, la duda que expresa Lamas (1994a) frente a la posibilidad de liberar del cautiverio algunas de las mismas cualidades que lo sustentan, se vuelve central para la formulación del quehacer político feminista,<sup>14</sup> particularmente en los países capitalistas subalternos, donde las relaciones de género todavía preservan su cariz tradicional y la maternidad resalta como el indiscutible eje articulador de la identidad femenina. ¿Es posible abstraer los valores y prácticas propias de la subordinación y trasladarlos a ámbitos sociales exógenos y relaciones sociales distintas a las que los engendraron? ¿Existe una relación determinista entre dichos valores, el propio cautiverio y la condición femenina subalterna?, como opina Lamas. ¿Se pueden preservar valores y prácticas correspondientes a esta forma concreta de otredad y a la vez corregir lo asimétrico de la relación genérica misma de Sujeto/Otra? Estas son las interrogantes que la preocupación de Lamas exige formular.

La madre / se ha cambiado de ropa. /  
La falda se ha convertido en pantalón, /  
los zapatos en botas, / la cartera en mochila. /  
No canta ya las canciones de cuna, /  
canta canciones de protesta. /  
Va despeinada y llorando / un amor que  
la envuelve y sobrecoge. / No quiere ya

sólo a sus hijos, / ni se da sólo a sus hijos. / Lleva prendidas en sus pechos / miles de bocas hambrientas. / Es madre de niños rotos, / de muchachitos que juegan trompo en / aceras polvorosas. / Se ha parido ella misma / sintiéndose —a ratos— / incapaz de soportar tanto amor sobre / los hombros, / pensando en el fruto de su carne / —lejano y solo—. Llamándola en la noche sin respuesta, / mientras ella responde a otros gritos, / a muchos gritos, / pero siempre pensando en el grito solo de su carne / que es un grito más en ese griterío de / pueblo que / la llama / y le arranca hasta sus propios hijos / de los brazos. (Belli, 1991: 93).

Aun sin respuestas, las preguntas en sí no dejan de evocar lo complejo de dicho modelo materno para-otros y a-partir-de-otros: al mismo tiempo motivo de subordinación y de poder; fuente de limitaciones y gratificaciones, constancia de opresión y (para algunas) semilla de liberación. Arquetipo materno que sustenta la designación social de la mujer como Otra a partir de una otredad *sui géneris*: anclada en la relación íntima con su opresor, vinculada a lo profundo y vulnerable de la afectividad, detentadora de sus propias parcelas de poder, en primer lugar a partir de la misma relación asimétrica entre madre e hijos(as).

Por esto, Dietz (Lamas, 1994b: 45) argumenta que la relación madre/hijo(a) no puede fungir de sustento para una práctica ciudadana democrática

—como sugieren las “feministas maternalistas”— porque según dicha autora las cualidades maternas emanan y se enraizan con el ejercicio relacional desigual entre madre e hijo(a), siendo la madre quien durante muchos años de la vida del niño(a) detenta mayores cuotas de poder, “¿podría esta trama de la maternidad ser el modelo inconsciente en que se gesta la esencia misma de la guerra centrada en la posesión y el dominio?” Así, Coll (1992: 84) interroga a la práctica materna de excesiva posesión en que con frecuencia se transforma el poder de la madre, sellándose la marca del dominio sobre el cuerpo, la subjetividad y la vida de sus hijos(as): “¿Pero cómo habría la mujer de resignar este poder sobre sus hijos, tras milenios de creencia en el hecho de que su casi única y gran manifestación de poderío radica en la maternidad?” pregunta (Coll, 1992: 89), advirtiendo así del más significativo amortiguador de resistencia femenina a su falta de poder social. Amortiguador que se gesta y se reproduce en una doble expresión de desigualdad: la circunscripción del deseo de la madre a los deseos de los hijos(as) y de la pareja, por un lado, y el dominio —a veces de tal intensidad que resulta dominación— de la madre sobre el hijo(a), por el otro. En referencia al dilema de la necesidad de la madre de aferrarse a este modelo de poder por ser la única que posee, la autora considera que “quizás un camino posible para la mujer-madre sea no postergarse eternamente, de modo tal que sus

deseos insatisfechos no avancen sobre sus hijos, al pretender que éstos completen los huecos de sentido que ella no llenó...” (Coll, 1992: 89).

Nací con 5.5 kilos de peso / estuviste 36 horas en la cama dura del hospital hasta sacarme al mundo / me tuviste todo el tiempo que tu cuerpo me pudo contener / ¿estabas bien conmigo adentro? / ¿no te fui dando arrebatos, palpitaciones, golpes, miedos, odios, servidumbres? / ¿estábamos bien, juntos así, yo en vos nadando a ciegas? / ¿qué entonces me decías con fuerza silenciosa que siempre fue después? / debo haber sido muy feliz adentro tuyo / habré querido no salir nunca de vos / me expulsaste y lo expulsado te expulsó / (Gelman, 1989: 8).

Y tal vez en este sentido el destino ha formulado una dolorosa invitación a las madres latinoamericanas de desaparecidos(as) induciéndolas, a través de una maternidad violentada por la trama subterránea de brutalidad estatal, a reconocer y realizar los deseos propios, aun cuando éstos todavía se hilan a partir de la relación maternal. Encauzado su accionar por esta contradicción entre la realización del deseo propio a partir de la maternidad, estas mujeres resignifican el ejercicio materno para también incluir la práctica pública y cívica, valiente y tenaz representación de sus propios deseos. Mediante dicha práctica ellas encuentran una nueva valoración como sujetos in-

dividuales y sociales, lo que de formas diferentes parece traducirse en la reelaboración de la relación misma del poder entre madre e hijos. Por esto, cuando Rosario Ibarra del Comité Eureka de México afirma: “Nosotras parimos a nuestros hijos físicamente, pero políticamente ellos nos parieron a nosotras” (entrevista directa), evoca una relación entre iguales, donde la noción del doble parto imposibilita la posesión y el dominio del hijo(a) por la madre, porque de alguna manera ambos —hijo(a) y madre— aportan a la realización de la vida.

#### E. LOS MOLDEABLES CONTENIDOS MATERNOS

El diez de mayo próximo es Día de las Madres, homenaje a las mujeres que han cumplido su santa misión llenas de sacrificios y dolores, con entereza, abnegación y ternura. Expresé usted toda su gratitud en ese día a quien le dio el ser. Fragrantes flores y castos besos coronarán hoy las cabezas de las madres mexicanas (*Excelsior*, 10 de mayo de 1922, el primer día de la madre en México, en Acevedo, 1982: 34).

¿Cuántos regalos y banquetes, desde el 10 de mayo de 1922, han hecho de este gesto político recordatorio del ejercicio materno un acontecimiento aparentemente tan natural como parece ser la maternidad misma? Sin embargo, la formalización moderna del histórico

culto mexicano a la madre<sup>15</sup> no sólo tiene su propia fecha de nacimiento, sino que a través de la relación genérica también constata la contienda posrevolucionaria entre los diversos proyectos de nación, enarbolados por corrientes revolucionarias distintas y con frecuencia ideologías antagónicas. En su excelente libro sobre la génesis de la celebración del día de la madre en México, (Acevedo, 1982) evidencia las raíces ideológicas de la creación cultural de este festejo dedicado a la conmemoración materna. Mediante la presentación de documentos históricos de la época, la autora demuestra la relación entre, por un lado, la puesta en marcha en 1922, en Yucatán, de programas de educación sexual y regulación natal —como parte esencial de la plataforma de emancipación femenina del proyecto socialista posrevolucionario de Felipe Carrillo Puerto—<sup>16</sup> y por otro lado, como contrapropuesta, la promoción de parte del periódico capitalino *Excelsior* del festejo del día de la madre; propuesta apoyada entre otros sectores por las cámaras de comercio, las damas de la Cruz Roja y la jerarquía de la Iglesia católica.

No es difícil advertir que la conmemoración del día de la madre procuró enaltecer a una figura materna particular, sin ningún control sobre su cuerpo ni sobre su vida, física y subjetivamente consagrada a la vida de otros, sin voz propia ni referentes simbólicos que le permitiesen concebirse y ser concebida como sujeto autónomo. “La abne-

gación”, escribió Rosario Castellanos (1992: 290), “es la más celebrada de las virtudes de la mujer mexicana”. Esta madre abnegada —la requerida por el proyecto hegemónico posrevolucionario de industrialización capitalista, como agente de estabilidad social y política, transmisora de los valores fundacionales de la sociedad moderna y ejecutora del trabajo reproductivo de familias, generaciones y clases sociales por debajo del valor real— fue durante décadas cuidadosamente edificada en el imaginario cultural del pueblo mexicano. Mediante prácticas discursivas provenientes de instituciones como los medios de comunicación, los agrupamientos de la iniciativa privada, la Iglesia católica y el régimen de educación pública, se recreó un modelo materno acorde a las necesidades de la reconstrucción nacional. En este sentido, cuando Spike Peterson (1986: 6) observa que el modo de reproducción generacional es históricamente específico y moldeado por normas culturales, factores estructurales, tecnología y prioridades políticas, reconoce a la vez lo particular de la correspondiente identidad materna.

El vocablo madre, ahora que a este santo ser, año por año se le eleva un albo de nardos y azucenas con la gratitud y el amor de los hijos, al evocarlo se transforma en una fuente inagotable de inspiración, en pebetero que desprende deliciosos perfumes que embalsaman el ambiente, los perfumes de la abnegación, de la más delicada ternura, de ma-

yor sacrificio, que a menudo culmina hasta la suprema heroicidad (Ponce de León, en Basurto, 1982: 20).

Este vínculo silencioso entre un prototipo materno —con contenidos singulares— y un determinado modelo de desarrollo, no es particular de México. Más bien es una de las características propias, pero poco enfatizadas; de las distintas etapas específicas de desarrollo histórico y de las formas concretas de organización de la producción, matizada por cosmovisiones y visiones del mundo de cada cultura. Thurer recuerda que el maternazgo —es decir, la práctica materna—<sup>17</sup> es un ensayo siempre moldeado por criterios culturales, además del impacto que sobre sus contenidos y formas imprimen condiciones estructurales concretas. “Cada sociedad tiene su propia mitología, repleta de rituales, creencias, expectativas, normas y símbolos... Nuestra noción de lo que constituye la ‘buena madre’ es sólo una idea, no una verdad eterna. La ‘buena madre’ es reinventada por cada época nueva y por cada sociedad, según sus propios términos y de acuerdo con su propia mitología” (1994: xv, traducción de la autora).

En la sociedad griega, por ejemplo, la buena madre de clase propietaria sabía que sólo conocería y criaría los pocos hijos seleccionados por su marido para sobrevivir. Los demás se asesinaban al nacer. Con el objetivo de no fragmentar demasiado a las grandes extensiones de tierras que cultivaban los

patriarcas griegos, todo(a) recién nacido calificaba para este extraño método de control natal. Sin embargo, se estima que el ritmo de infanticidio de niñas oscilaba entre el 10 y 20% del total de nacimientos femeninos. Obviamente, bajo semejantes condiciones reproductivas, los sentimientos maternos tendrían que haberse diferenciado de lo que en la modernidad se conoce como el amor materno incondicional. Más que cuerpo-para-otros las madres griegas de “buena familia” fueron incubadoras y administradoras del cuidado de sus hijos(as) por parte de sustitutas —esclavas y empleadas— que asumieron las tareas de la reproducción diaria. Aunado a este aparentemente difícil destino materno, el profundo desprecio por la maternidad misma constataba el fin absoluto de una época histórica en que dicha capacidad biológica fue adorada como fuente de lo divino. “La madre del niño llamado suyo”, escribió Aeschylus en su versión del mito de Orestes, “no es en realidad un pariente importante. Ella sólo nutre la semilla sembrada en su interior por su verdadero creador —el padre—...” (Thurer, 1994: 66, traducción de la autora).

Durante el temprano medievo, con la consolidación del cristianismo, la perpetuación de las cruzadas y la continua ausencia de los hombres, las mujeres por primera vez conocieron una alternativa a la maternidad biológica: la maternidad espiritual. En la vida religiosa muchas mujeres accedieron a la

educación y a puestos de responsabilidad a nombre de la maternidad espiritual, la maternidad más valorada de este periodo. Fuera del convento, empero, la maternidad empezó su desafortunado y contradictorio camino desde el objeto de satanización de la época antigua hasta la constitución del personaje social sublimador, nutridor, cuidador y “cuerpo-para-otros” de la época moderna (Thurer, 1994: 97). Stone (1977: 108) considera que el maternazgo europeo del medievo carecía de los componentes asociados más tarde a la maternidad: generalizándose la práctica de emplear el pecho ajeno para alimentar a los propios hijos, dejando a los niños durante horas sin cambiar, meciéndolos en su cuna durante toda una tarde sin ningún contacto físico. Por esto, Shorter (1977: 67) opina que la indiferencia de la madre del medievo hacia sus vástagos podría haber desembocado en las altas tasas de mortalidad infantil que entonces se dieron.

El fuego del Renacimiento quemó entre 60 y 200 mil mujeres señaladas como brujas —casi todas madres—, con la esperanza encubierta de ver surgir de las cenizas un nuevo Fénix femenino,<sup>18</sup> la “buena madre” de la modernidad: casada, fiel, modesta, laboriosa, sin conocimientos especializados que no se aplicaran únicamente a la crianza de sus hijos y a la creación de una domesticidad que reflejara sus virtudes y su dependencia y que proporcionara un remanso de paz para el jefe de la familia,

quien después de la revolución industrial buscaba cada vez más el pan de cada día fuera de la unidad doméstica. La buena madre de la modernidad industrializada, idolatrada en los países capitalistas avanzados desde el siglo xviii por su esencia altruista de cuerpo-para-otros, su carácter hogareño, —“la mártir maternal”, le llama Thurer (1994: 194)— enajenada de su propia sexualidad en nombre del instinto materno, en México fue institucionalizada como la única representación de la maternidad mexicana desde los primeros años de la consolidación revolucionaria. “La madre mexicana, por sus virtudes, por su bondad ingénita, por su abnegación sin límites, por su amor incomparable al honor y a la familia, donde halla sus mayores goces y sus más altas reflexiones, es acreedora de nuestro respeto y constante veneración” (*Excelsior*, 10 de mayo de 1922 en Acevedo, 1982: 40).

Durante la primavera de 1922 la campaña preparatoria al homenaje inaugural a las madres mexicanas impregnó las páginas de *Excelsior* con el aire nostálgico de la ingeniería discursiva que consolidó la nueva identidad materna, identidad funcional al contexto nacional de creciente modernización capitalista. Un repaso del tipo de concursos que *Excelsior* patrocinó durante los 74 años del día de la madre, refleja el tránsito de una cultura rural tradicional a una sociedad urbana industrializada. La madre, que durante más de cuatro décadas fue premiada

por la cantidad de hijos que ofreciera a la Patria (“la madre fecunda”), empezó en la década de los cincuenta a mutar su eje valórico a la calidad de hijos que produjera. Hasta 1952, *Excelsior* premiaba en cada estado de la República a las madres más prolíficas. A partir de 1953 el concurso descansó en la noción de la calidad del maternazgo, apuntándose en este año, por ejemplo, a las madres viudas que “con más sacrificios educaron a sus hijos”. En 1967, el premio para “la madre más ejemplar” se otorgó a la progenitora de un destacado intelectual, artista o estadista” (Acevedo, 1982: 60).<sup>19</sup>

Pero aun cuando la valoración del ejercicio materno comenzó a girar de cantidad a calidad, manifestando así las tendencias demográficas del proceso de modernización industrial subalterna y reflejando las políticas poblacionales de los países hegemónicos, es sugerente observar lo profundamente enraizadas que son, en términos culturales, las características de la abnegación y el sacrificio, que aun hoy en día siguen articulando el ejercicio de la maternidad mexicana. Por esto, Lamas (1995) insiste en que la construcción materna en México descansa en un relato de la indisolubilidad entre el sufrimiento y el amor materno, “como si los dolores de parto marcaran la maternidad para siempre con una vivencia dolorosa”. De la misma manera, Silvia Aleramo (Lamas, 1995) se pregunta: “¿Por qué adoramos en la maternidad el sacrificio?”

¿De dónde ha llegado hasta nosotros esta inhumana idea de la inmolación materna? De madre a hija, durante siglos, se transmite la servidumbre.” ¿Pero cómo y por qué llegó a ser así?

La mitología guarda la historia del tránsito de la identidad materna, de su odisea desde su sitio histórico inicial de reverencia, poder y júbilo, hasta el lugar abnegado y sufrido implícito en la incondicionalidad del modelo materno “cuerpo-para-otros”. De tal forma, constata las raíces del sacrificio materno y su institucionalización como modelo ejemplar. Buscar en los mitos las respuestas a las interrogantes arriba formuladas abre otro camino de análisis de la maternidad, permitiendo acercarnos a la noción de modelo materno desde la perspectiva arquetípica, la cual entiende a las distintas formas de ejercicio materno como tendencias amalgamadas del significado profundo de lo materno en el psique individual y colectivo de la especie humana.



José Clemente Orozco, *Maternidad*, 1923

NOTAS

- <sup>1</sup> El presente ensayo es parte de una investigación mayor, una tesis de doctorado que se abocó a analizar los márgenes de concientización y transformación genérica cercados por participaciones sociopolíticas femeninas a nombre del papel tradicional de género, en este caso, a través del análisis de la constitución del género femenino y la conformación del personaje materno, concentrándose cada vez más en la especificidad de la mujer mexicana.
- <sup>2</sup> Frente al perfil tipológico de la mujer mexicana construido por Lagarde (1990), vale señalar que en América Latina —y concretamente en México— una combinación de factores culturales y económicos no desvinculados entre sí, han confluído en la preservación relativa de la tradicional división sexual del trabajo, que sigue asociando de forma privilegiada al ámbito público con lo masculino y al privado con lo femenino. Por un lado, resalta la relación entre la intensidad de la integración familiar, las trenzadas relaciones intersubjetivas entre sus miembros y la figura de la madre como eje aglutinador de dicha cohesión familiar (Jelin, 1990). Por otra parte, la persistencia de la tradicional división sexual del trabajo —fundamentalmente reflejado de manera fiel por la indisoluble unión entre la mujer y las tareas de la reproducción diaria y generacional— parece remitirse también a la naturaleza del proceso de desarrollo capitalista subalterno. Con su característica central de combinar formas de producción con grados muy diversos de desarrollo de las fuerzas productivas y prácticas sociales y conceptualizaciones del mundo también distintas, “unos completando la modernidad, otros desarrollando la confusa posmodernidad y algunos otros manteniendo la premodernidad” (Calderón, en Vargas, 1994: 47), la vía de desarrollo del capitalismo subalterno parece no tener

la capacidad de proporcionar a la mayoría de las mujeres condiciones en que se puedan liberar del peso preponderante de las responsabilidades familiares y hogareñas.

- <sup>3</sup> El análisis económico no es el objetivo de este texto; sin embargo me parece aventurado afirmar que existe una exitosa modernización económica en los países de la periferia capitalista, particularmente sin definir los alcances del concepto de modernización económica, sin remitirse a sus debilidades frente a la marginación de sus beneficios a la mayor parte de la población y la creciente extensión e intensificación de la pobreza como condición social mayoritaria. En este sentido, la premisa fundamental de Serret pareciera debilitarse, en cuanto al significado para la identidad genérica femenina de la contradicción entre el avance de la modernización económica y la persistencia del conservadurismo cultural, limitándose —si fuese válida— a un sector femenino muy reducido.

- <sup>4</sup> Me refiero a la maternidad en cuanto posibilidad biológica, misión genérica cultural que moldea el carácter psicosocial de todas las mujeres u opción existencial razonada.

- <sup>5</sup> La incidencia de la cultura en la constitución de la “naturaleza” de la mujer actualmente se vuelve otra vez un tema candente de debate. Mientras que Kristeva (Butler, 1990: 90) defiende la idea de un cuerpo materno precultural, reprimido culturalmente en el momento histórico del intercambio de mujeres planteado por Lévi-Strauss como el prerequisite de la consolidación de los lazos de parentesco, Butler (1990: 91) sugiere la existencia de una “teleología de los instintos maternos”, reflejo de las producciones discursivas que construyen significaciones “abiertas a varianzas culturales”. Con dicha referencia a los instintos culturalmente moldeados, la autora insta a una nueva lectura de la relación natura/cultura, enfocándola ahora a lo biológico de la ma-



ternidad y recordando con ello la argumentación de Rubin (1975), quien planteó que atrás de los lazos de parentesco resalta un telón de fondo cultural que actúa sobre la sexualidad, de tal forma que el deseo femenino de tener hijos responde a prácticas sociales que garanticen los fines colectivos de la reproducción. Sin insinuar que la biología femenina sea un evento de la cultura, lo sugerente parece ubicarse en los límites de la influencia cultural en la percepción y comportamiento de lo biológico.

<sup>6</sup> Habría que recordar que para Lagarde los cautiverios responden a una especie de cuadros estereotipados de lo femenino, que “conforman círculos particulares de vida para ellas” (1990: 22), encerrando a las mujeres dentro de las redes de sus fronteras discursivas. En este sentido, Lagarde presenta a los cautiverios como pautas tipológicas de definición genérica, independientemente de la situación concreta de cada mujer específica.

<sup>7</sup> Tanto Bassaglia (1983) como Lagarde (1990) indican que el cuerpo-para-otros del género femenino en los sistemas sexo/género patriarcales se fabrica y se expresa en primer lugar en la intersubjetividad familiar; sin embargo, en cuanto identidad genérica se sustenta en y se permea a todas las otras relaciones sociales de las mujeres. De tal manera, las mujeres —como género— tienden a ser maternas y serviciales en todos los ámbitos de su vida diaria y también en los momentos y espacios de la ruptura cotidiana. Dicha característica es particularmente importante para la identidad materna en México, resultando por esto central en el análisis de las madres de desaparecidos.

<sup>8</sup> En un estimulante ensayo que aplica al cuerpo femenino la propuesta foucaultiana sobre la disciplina y el sometimiento corporal en la conformación del sujeto moderno, Bartky señala que el poder disciplinario que actúa sobre el cuerpo de la mujer, poder “que está en

todos lados y en ninguno, cuyo ejetor es todo el mundo y nadie en particular”, contribuye a la producción de un cuerpo sumiso e inferiorizado.

<sup>9</sup> Me parece prudente recalcar que las afirmaciones en cuanto a la problemática de género en América Latina o específicamente en México no pretenden ser comparativas con la misma problemática en otros sitios. Son reflexiones circunscritas a las realidades sociales referidas.

<sup>10</sup> Desde la perspectiva psicoanalítica, a diferencia de la manera en que el concepto de identidad ha sido empleado en el presente texto —como una dimensión de pertenencia preestablecida con base en un conjunto de cualidades singulares compartidas por un grupo o sector social específico—, se constituye con base en el proceso de identificación, proceso que implica la acción del sujeto en la apropiación de aspectos o cualidades de un otro percibido como idéntico. De tal manera, la identidad no está dada, sino que está construida inconsciente y conscientemente mediante el proceso de identificación de verse en el otro(a) y vivirse como idéntico(a) (Serret, 1992: 150).

<sup>11</sup> El título original en inglés es *The Reproduction of Mothering* (ver Chodorow, 1979).

<sup>12</sup> En este sentido, Ruiz Jerezano (1994: 62) escribe: “Lo contradictorio es que mientras que en la realidad social ellas son introyectoras de fuerza vital, en el orden simbólico, o no están representadas, o son inexistentes, o son representadas como lo precedero, como cuerpo, aparentemente sin subjetividad: es decir, como objeto, como cosa”.

<sup>13</sup> Schmukler (1994: 51) sintetiza la contienda teórica en torno al vínculo entre la maternidad y el quehacer político, presentando algunos argumentos de ambos polos del debate, definidos por ella como “feministas maternalistas”, por un lado, y “feministas cívicas”, por el otro. Las primeras, las “feministas maternalistas”, consideran que los

valores asociados al ejercicio materno —como “responsabilidad, protección y cuidado”— podrían ser un aporte a la integración de una nueva cultura ciudadana, que se contrastará con las prácticas políticas androcéntricas basadas en valores como la competitividad y la violencia. Por otra parte, las “feministas cívicas” opinan que este modelo de maternidad surge y se sustenta en las relaciones sociales antidemocráticas de la esfera privada, encerrándose inevitablemente en el cautiverio más significativo de la identidad femenina, como diría Lagarde. Objetan ellas a la participación política de la mujer a partir de la maternidad por sus implicaciones reduccionistas y esencialistas frente a lo que consideran una identidad femenina de mucha mayor complejidad.

<sup>14</sup> Por política feminista entiendo todas las estrategias —en el campo de la política formal o desde el teatro cotidiano de las distintas relaciones de poder— cuyo fin sea la deconstrucción de la relación asimétrica entre los sexos y su reconstrucción en una relación basada en principios y prácticas de equidad humana.

<sup>15</sup> El culto a la madre en México suele asociarse con la figura de la Virgen de Guadalupe, en su papel de símbolo del mestizaje cultural, protectora de los desamparados e interlocutora entre un pueblo necesitado y un Padre bondadoso pero amorfo y distante. Sin embargo, el culto a la madre en México tiene raíces más profundas, tomando forma en las culturas precolombinas como Coatlicue, Tlazotéotl, Chicomecóatl, Cihuacóatl y Tonantzin, entre otras diosas.

<sup>16</sup> Con el Primer Congreso Feminista de Yucatán, realizado en 1916 —con la participación de 617 delegadas que discutieron su condición social como mujeres y diseñaron la estrategia para su emancipación— se inicia una etapa de organización femenina para sí en la península de Yucatán. Dicho movi-

miento se articuló al proyecto de transformación de las relaciones sociales de producción en el estado, que a partir de la industrialización de la producción henequenera pretendió poner en marcha un régimen salarial en el agro (Acevedo, 1982: 13).

<sup>17</sup> El “maternazgo” es el término con que Lamas (1987) define al ejercicio femenino de las responsabilidades no biológicas de la crianza y el cuidado de la prole, que a pesar de no descansar en habilidades naturales han sido asociadas al género femenino en la mayoría de los regímenes patriarcales.

<sup>18</sup> Según Thurer (1994: 154) “bruja” era uno de los arquetipos asociados con la identidad del género femenino durante la época después de la Reforma: maternal/madre, seductora/puta y poderosa/bruja. La Inquisición también eliminó a miles de hombres, pero el 85% de los quemados en la hoguera fueron mujeres.

<sup>19</sup> El concurso materno más inquietante fue en el año de 1959, en el que se premió a las madres que sobrevivieron a sus vástagos, sólo dos o tres lustros antes de que en México se ensayara la técnica represiva que dejó a tantas madres huérfanas de sus hijos (as).

## BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Martha

1982 *El 10 de mayo* (VII Memoria y Olvido: Imágenes de México), Cultura/SEP, México.

Barrera Herrera, Eduardo

1994 *Discursos emergentes de (desde/ sobre) la Frontera Norte*, ponencia inédita presentada en COLEF III, Tijuana, octubre.

Bartky, Sandra Lee

1988 “Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power” en: *Feminism and Foucault, Reflections on Resistance*, Northeastern University Press.

El mito de la madre

- Bassaglia, Franca O. y Dora Kanoussi  
1983 *Mujer, locura y sociedad*, Somos, México.
- Beauvoir, Simone de  
1981 *El segundo sexo, la experiencia vivida*, vol. II, Siglo XX, Buenos Aires [1949].
- Basurto, Carmen  
1982 *La fiesta de las madres*, Avante, México, 8a. ed.
- Belli, Gioconda  
1991 *El ojo de la mujer*, Vanguardia, Managua.
- Butler, Judith  
1990 *Gender Trouble (feminism and the subversion of identity)*, Routledge, Nueva York.
- Castellanos, Rosario  
1992 "Sobre cultura femenina", en *Debate feminista*, año 3, vol. 6, *Creación y procreación*.
- Cervantes Carson, Alejandro  
1994 "Identidad de género de la mujer: Tres tesis sobre su dimensión social", en *Frontera Norte*, vol. 6, núm. 12, julio-diciembre, Tijuana.
- Coll, Rosa  
1992 "Dejar de ser madre" en *Debate feminista*, año 3, vol. 6, *Creación y procreación*.
- Chávez, Adriana  
1995 *Un enfoque psicoanalítico sobre la sexualidad femenina*, ensayo inédito.
- Chodorow, Nancy  
1974 "Family structure and feminine personality", en *Woman, culture and society*, Stanford University Press, Stanford, CA.  
1979 *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*, University of California Press, Berkeley.
- Fempres  
1986 *La mujer y el gobierno militar*, Documento Flacso-Achipo, Santiago de Chile.
- Foucault, Michel  
1980 *Microfísica del poder*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid.
- 1988 *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, Siglo XXI, México.
- Gambaroff, Marina  
1993 "El poder de la mujer", en *Ver desde la mujer*, Ediciones La Morada-Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- Gelman, Juan  
1989 *Carta a mi madre*. Colección de poesía "Todos bailan", Libros de Tierra firme, Buenos Aires.
- Hartsock, Nancy  
1987 "Foucault sobre el poder: ¿Una teoría para mujeres?, trabajo presentado en la conferencia *¿El género del poder?*, Universidad de Leiden, septiembre de 1987 (publicado después en Monique Lejnaar et al. (comps.), *The gender of power*, University of Leiden.
- Jelin, Elizabeth  
1990 *Women as social change in Latin America*, UNRISD, Londres.
- Jiménez Díaz, María  
1994 "La maternidad: terreno de los conocidos que abre al cuestionamiento", en *Repensar y politizar la maternidad*, GEM, México.
- Lagarde, Marcela  
1990 *Cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.
- Lamas, Marta  
1987 "Maternidad y política", en *Jornadas feministas*, Ediciones EMAS, México.  
1994a "Algunas características del movimiento feminista en Ciudad de México", en *Mujeres y participación política*, TM Editores, Bogotá.  
1994b "Maternidad: ¿qué proponer como feministas?", en *Repensar y politizar la maternidad*, GEM, México.  
1995 "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género", en *La Ventana*, núm. 1, Universidad de Guadalajara, Zapopan.
- Martin, Joann  
1992 "Motherhood and power: the production of a women's culture of

- politics in a mexican community," en *American Ethnologist*.
- Othón, José Manuel  
1982 "Madre" en Carmen Basurto, *La fiesta de las madres*, Avante, México.
- Peterson, V. Spike  
1996 "The politics of identification in the context of globalization", en *Woman Studies International Forum*, vol. 19, núm. 1/2, University of Arizona, Tucson.
- Pisano, Margarita  
1993 "Niñas buenas, niñas malas: ¿qué pasa con la moral?", en *Ética y feminismo*, La Correa Feminista, México.  
1995 *Deseos de cambio o ¿el cambio de los deseos?*, Sandra Lidid C., ed., Santiago de Chile.
- Romero Aceves, José  
1982 "Madre mexicana", en Carmen Basurto, *La fiesta de las madres*, Avante, México.
- Rosenberg, Martha  
1992 "Lo que las madres saben", en *Debate feminista*, año 3, vol. 6, *Creación y procreación*.
- Rubin, Gayle  
1975 "The traffic in women: notes on the 'Political economy of sex'", en R. Reiter (comp.), *Toward an anthropology of women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Ruiz Jerezano, Celia  
1994 "Maternidad y subjetividad", en *Repensar y politizar la maternidad*, GEM, México.
- Salles, Vania  
1992 "Las familias, las culturas, las identidades", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana.
- Schmukler, Beatriz  
1994 "Maternidad y ciudadanía femenina", en *Repensar y politizar la maternidad*, GEM, México.
- Serret, Estela  
1992 "Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana.
- Shorter, E.  
1977 *The making of the modern family*, Fontana, Londres.
- Stone, Merlin  
1976 *When God was a woman*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York.
- Thurer, Shari L.  
1994 *The myths of motherhood. How culture reinvents the good mother*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- Vargas, Virginia  
1994 "El movimiento feminista latinoamericano: entre la esperanza y el desencanto", en M. León (comp.), *Mujeres y participación política*, TM Editores, Bogotá.