

# MATERNAJES (IMPERFECTOS) PARA HACER LAS PACES



TESIS DOCTORAL

Presentada por:  
Magdalena Sancho Moreno

Dirigida por:

Irene Comins Mingol  
Andrea Francisco Amat

NOVIEMBRE 2020

 UNIVERSITAT  
JAUME•I





**Programa de Doctorado en Estudios Internacionales en Paz,  
Conflictos y Desarrollo**

**Escuela de Doctorado de la Universitat Jaume I**

**MATERNAJES (IMPERFECTOS) PARA HACER LAS  
PACES.**

*Una aproximación a la maternidad desde experiencias de resistencia al  
modelo hegemónico.*

Memoria presentada por Magdalena Sancho Moreno para optar al grado de doctora  
por la Universitat Jaume I

Doctoranda:  
Magdalena Sancho Moreno

Directoras:  
Irene Comins Mingol



Andrea Francisco Amat

Castelló de la Plana, Noviembre de 2020

Portada: Marta Colomer

### **Financiación recibida:**

Esta tesis ha contado con una ayuda para la realización de la estancia internacional, concedida en el marco de la *Convocatòria d'ajudes adreçades a l'estudiantat de l'Escola de Doctorat de la Universitat Jaume I, per a la realització d'activitats formatives* en el curso 2016-2017.



**A Miguel, mi querido padre.**  
*In memoriam.*





**A Teo,  
el mejor hijo del mundo mundial y el universo universal.**



## Agradecimientos

Esta tesis, aunque yo la haya parido, no es solo mía. Son muchas las personas que han intervenido en su concepción y gestación, y por eso quiero reconocer y agradecer la labor de quienes han hecho posible que esta criatura, por fin, salga al mundo. Soy consciente de lo limitado de mi memoria y, del breve espacio del que dispongo, espero que ninguna persona se ofenda o se sienta olvidada, en este caso, si bien son todas las que están, no están todas las que son. Aun así agradezco especialmente:

A Linda, Daeneris y Greta, por vuestras historias y experiencias, y por animaros a compartirlas. Por vuestra valentía, honestidad, energía y entusiasmo. Por vuestras ganas de hacer de este un mundo mejor, para nosotras, nuestra gente y nuestra prole. Juntas lo conseguiremos, como esta tesis, que también es vuestra. Va por vosotras.

A Irene y Andrea, mis codirectoras de tesis, verdaderas alomadres de esta criatura que está a punto de ver la luz. Por vuestra paciencia infinita, sabiduría, consejos, acompañamiento y cuidados. Por esas conversaciones tan retadoras acompañadas de pastas y «sopa». Y por ese I Congreso «Maternando una tesis doctoral», ¡os emplazo para la II edición!

A Adela, Sofía y el resto de personas que forman la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la UJI. A Vicent, por sembrar la semilla que con empeño y amor seguimos cultivando.

Al Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra y su maravillosa gente, por acogerme en mis estancias de investigación y estimular mi curiosidad y mi sed por saber. A Sílvia, por hacer que esas estancias fuesen aún más increíbles y enriquecedoras, y por los finos y las conversaciones interminables. A Luciana y Doris, por mi habitación propia en vuestra casa, y por todos los momentos y las conversaciones que compartimos.

A Jenny Jang y Gigio por vuestro cariño, empatía, escucha y acompañamiento. Por esos oasis compartidos en *Els sentits* que daban sentido a todo esto.

A Marta, por su arte y su amistad, ambos rebosantes.

A mis queridas mujeres de la noche de chicas, sí, *habemus tesis*, por fin podremos quedar los miércoles, os aviso, no pienso perdonar ni uno. Lo mismo va para mis amigas de la Plana, y para Vanessa, Camino, Sandra, Ana, Cento, Mar, Nermin, Omar, Annie, Carlos, Anna, Kristin, Samuel, Dave... vuestra amistad, apoyo y ánimo son tesoros que llevo conmigo.

A Neus y al resto de Pippis de l'Assemblea Feminista de Russafa. Vuestra fuerza, motivación, energía y entusiasmo son contagiosas, y necesarias. Nos vemos en las calles...

A mi madre, Maria Luisa y a mi padre, Miguel, por darme la vida, el acompañamiento, el sostén y la educación que me han permitido desarrollarme como persona. Ahora que soy madre, os comprendo y valoro aún más, espero que podáis sentir mi amor y mi agradecimiento, porque de verdad, os lo habéis currado.

A mi abuela cazuela por enseñarme el valor del trabajo y a mi abuelo cazuelo y su sentido de la justicia, ese que según mi madre he heredado y me ha dado tantos quebraderos de cabeza, pero que me ha llevado a tomar importantes decisiones. A mi tío Jose, por cuidarles y cuidarnos, aunque sea en la distancia.

A mi hermana Blanca, por haber compartido alegrías y penas, aventuras y desventuras conmigo. Son muchos años de hermanas ya, y la verdad es que no te cambio por nadie.

A Luis, mi pareja, compañero incansable de tertulias, aventuras, alegrías, risas, y alguna que otra bronca. Porque a veces, como me dijiste ayer, «la magia interrumpe la tesis». Por llenar el día a día de interrupciones (¡tampoco hacían falta tantas!) y enseñarme a aceptarlas y disfrutarlas. Por los sueños y proyectos, y por esta familia tan especial –gatos incluidos– que nos hemos montado.

A Clara, mi hija-hijastra-hijatrona, por aceptar mis manzanas sin reparo alguno y llenar de ying, alegría, empatía y espontaneidad nuestro hogar. Estoy feliz de poder acompañarte, y descubrir cada día la mujer en la que te estás convirtiendo. Sigue aprendiendo y disfrutando de la vida, es toda tuya.

A Teo, mi hijo, la verdadera fuente de inspiración y motivación para embarcarme en esta aventura. Sí, Teo, aunque quizás aún no lo entiendas, esta tesis te la debo a ti. Contigo aprendí a decir «no quiero». Gracias a ti me enfrenté –y sigo– a mis demonios interiores y elegí hacer algo que me gusta. No sé dónde me (nos) llevará esta aventura, pero que no nos quiten lo bailado, lo reído y lo disfrutado. Sigue creciendo fuerte, sano y feliz, te quiero más que a nada en este mundo.

Por último, me gustaría tomar unas palabras prestadas a Gioconda Belli (2010, 204-205) –¿qué sería de una tesis doctoral sin citas?– para extender este agradecimiento:

A todas las extraordinarias mujeres que abrieron el camino de la equidad, a las que han rodeado mi vida; a las que conozco personalmente y a las que me han iluminado con sus palabras; todas ellas son artífices de esta ruta que vamos recorriendo las mujeres modernas empeñadas en hacer realidad el sueño de igualdad y justicia, largamente postergado, al que tenemos derecho y que, sin duda, lograremos conquistar no solo por nuestra felicidad, sino por el bien, la armonía y el verdor incomparable de este hermoso planeta que habitamos.

# Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>19</b>
Tema de investigación: la maternidad.....	20
Problema de investigación: las dimensiones de la maternidad.....	22
Hipótesis.....	23
Objetivos.....	24
Estructura.....	25
<b>Introduction (English version).....</b>	<b>27</b>
Research topic: motherhood.....	28
Research problem: the dimensions of motherhood.....	29
Hypothesis.....	30
Objectives.....	31
Structure.....	32
<b>Capítulo 1. Punto de partida epistemológico.....</b>	<b>35</b>
<b>1.1. Perspectiva pazológica.....</b>	<b>37</b>
1.1.1. La disonancia cognoscitiva para con la paz.....	37
1.1.2. La paz imperfecta.....	38
1.1.3. El giro epistemológico.....	40
1.1.4. La doble dimensión de los estudios para la paz.....	42
a. Visibilización y denuncia de la violencia.....	42
b. Construcción de alternativas pacíficas.....	43
<b>1.2. Perspectiva feminista.....</b>	<b>45</b>
1.2.1. ¿Qué entendemos por género?.....	45
1.2.2. Transformando paradigmas: epistemologías feministas.....	48
1.2.3. La perspectiva de esta investigación: el punto de vista feminista y los conocimientos situados.....	51
a. El punto de vista feminista.....	51

b. Los conocimientos situados.....	55
<b>1.3. Recapitulación.....</b>	<b>57</b>
<b>Capítulo 2. Estado de la cuestión del debate en torno a la maternidad.....</b>	<b>61</b>
<b>2.1. Un drama en tres actos.....</b>	<b>63</b>
<b>2.2. Primer acto: el «rechazo» de la maternidad.....</b>	<b>67</b>
<b>2.3. Segundo acto: la «recuperación» de la maternidad.....</b>	<b>73</b>
<b>2.4. Tercer acto: superando la cuestión maternidad sí/no.....</b>	<b>81</b>
<b>2.5. Recapitulación.....</b>	<b>91</b>
<b>Capítulo 3. El modelo hegemónico de maternidad: la maternidad patriarcal.....</b>	<b>93</b>
<b>3.1. Qué entendemos por modelo hegemónico.....</b>	<b>97</b>
3.1.1. Representaciones ideológicas e ideología.....	97
3.1.2. Modelos de representación.....	97
3.1.3. Modelos hegemónicos.....	98
<b>3.2. Patriarcado.....</b>	<b>101</b>
<b>3.3. La maternidad como fuente de opresión: los primeros textos.....</b>	<b>107</b>
3.3.1. La inmanencia de la reproducción : Simone de Beauvoir.....	107
3.3.2. La mística de la feminidad: Betty Friedan.....	109
3.3.3. Lo personal es político: el feminismo radical.....	111
a. La política sexual del patriarcado: Kate Millet.....	113
b. La tiranía de la biología: Shulamith Firestone.....	114
<b>3.4. La maternidad como institución.....</b>	<b>117</b>
3.4.1. La institucionalización de la maternidad: Jessie Bernard.....	117
3.4.2. La institución vs. la experiencia: Adrienne Rich.....	118
<b>3.5. La institución patriarcal de la maternidad.....</b>	<b>121</b>
3.5.1. Sobre el «instinto maternal».....	121
3.5.2. El origen de la institución de la maternidad.....	123
4.5.3. El modelo de maternidad patriarcal: la maternidad intensiva.....	126

3.5.4. El ideal de la buena madre.....	128
3.5.5. La mala madre.....	132
<b>3.6. Recapitulación.....</b>	<b>135</b>
<b>Capítulo 4. Más allá de la maternidad patriarcal.....</b>	<b>139</b>
<b>4.1. Nuevos modelos, emergencias y preemergencias en la maternidad.....</b>	<b>143</b>
4.1.1. Preemergencias y modelos emergentes.....	143
4.1.2. Otros modelos de maternidad.....	144
<b>4.2. La ideología afroamericana de la maternidad.....</b>	<b>147</b>
4.2.1. Madres, alomadres y madres comunitarias.....	150
4.2.2. El activismo social de las madres, alomadres y madres comunitarias.....	152
4.2.3. Los maternajes como lugar de poder.....	154
4.2.4. El hogar y la familia: lugares de resistencia.....	155
<b>4.3. Los maternajes lesbianos.....</b>	<b>159</b>
4.3.1. De nuevo el debate sobre la diferencia: asimilación vs. transformación.....	161
4.3.2. Superando las dicotomías.....	164
4.3.3. Los maternajes lesbianos como modelo emergente.....	168
<b>4.4. Los maternajes feministas.....</b>	<b>171</b>
4.4.1. La conciencia feminista.....	171
4.4.2. Matro-reforma: el empoderamiento de las mujeres.....	173
4.4.3. El cuestionamiento del modelo hegemónico de maternidad: la re-definición y re-significación de los maternajes.....	174
4.4.4. La dimensión político-social de los maternajes feministas.....	176
a. La crianza «anti».....	176
b. Activismo social.....	179
4.4.5. La resistencia de los maternajes feministas.....	180
4.4.6. Las tensiones de los maternajes feministas.....	183
4.4.7. ¿Qué es una madre feminista?.....	184
<b>4.5. Los maternajes naturales.....</b>	<b>187</b>
4.5.1. La crianza natural.....	187

a. La crianza con apego.....	188
b. La vida simple.....	189
c. El feminismo cultural.....	189
4.5.2. Problematizando la crianza natural: la paradoja del maternaje natural.....	191
a. La elección en el maternaje natural.....	192
b. El control en el maternaje natural.....	193
c. La resistencia –y acomodación– de las madres naturales.....	196
4.5.3. Problematizando la paradoja del maternaje natural.....	198
a. La dicotomía acomodación vs. resistencia.....	198
b. La asociación naturaleza - patriarcado.....	199
c. Los deseos de las madres.....	201
<b>4.6. Modelos emergentes de maternajes resistentes: elementos en común.....</b>	<b>203</b>
4.6.1. La «no pasividad» de las mujeres.....	203
4.6.2. Resistencia.....	205
a. Conceptualizando la resistencia.....	206
b. La resistencia cotidiana.....	208
4.6.3. El binario adaptación vs. resistencia.....	210
4.6.4. Empoderamiento.....	213
4.6.5. Performatividad.....	217
a. Butler y la performatividad.....	217
b. La performatividad maternal.....	219
c. Madre: un «hacer» en relación.....	221
<b>4.7. A modo de propuesta: maternajes (imperfectos) para hacer las paces.....</b>	<b>225</b>
4.7.1. Abrazando la imperfección.....	226
4.7.2. Redefiniendo el concepto «madre».....	228
4.7.3. Redefiniendo la maternidad.....	229
<b>4.8. Recapitulación.....</b>	<b>231</b>
<b>Capítulo 5. Estudio de campo.....</b>	<b>237</b>
<b>5.1. Enfoque metodológico: relatos de vida.....</b>	<b>239</b>
5.1.1. Narrativas, relatos de vida e historias de vida.....	239



5.1.2. El porqué de mi elección: el enfoque narrativo-biográfico.....	242
a. Primer motivo: la escucha de las voces de las mujeres.....	243
b. Segundo motivo: el reconocimiento y la valoración de la subjetividad.....	243
c. Tercer motivo: la cuestión del poder.....	244
d. Cuarto motivo: el potencial empoderador y transformador.....	245
e. Los fundamentos epistemológicos de los relatos de vida.....	247
5.1.3. Mis objetivos con los relatos de vida.....	247
5.1.4. El proceso.....	250
a. Elección de las participantes.....	251
b. Relación con las participantes.....	253
c. Los encuentros.....	255
d. La edición del texto.....	260
e. Sobre la confidencialidad y el anonimato.....	265
f. Diario de campo.....	265
g. Análisis.....	266
<b>5.2. Los maternajes de Greta, Daeneris y Linda.....</b>	<b>277</b>
Los maternajes de Greta.....	279
Los maternajes de Daeneris.....	297
Los maternajes de Linda.....	315
<b>5.3. Análisis de los relatos.....</b>	<b>337</b>
5.3.1. Discursos, cultura y socialización. El constructo histórico-cultural de la maternidad.....	338
a. Socialización familiar: infancia y adolescencia.....	338
b. Los discursos e imaginarios sociales.....	344
5.3.2. De maternidad a maternaje (O del dicho al hecho... hay un trecho).....	346
a. Qué es para mí ser madre y cómo llego ahí.....	347
b. Tensiones en la práctica y vivencia de la maternidad.....	358
5.3.3. Maternajes imperfectos.....	366
a. Resistencias.....	367
b. Empoderamiento.....	378
c. Redes.....	382

d. Referentes.....	384
e. Respeto a la diversidad.....	386
f. Feminismos.....	387
<b>5.4. Recapitulación: la maternidad es política.....</b>	<b>391</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>395</b>
Conclusions (English version).....	405
Límites de la investigación. Una tesis imperfecta.....	415
Futuras líneas de investigación.....	419
<b>Bibliografía.....</b>	<b>421</b>
<b>Índice de tablas y figuras.....</b>	<b>449</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>451</b>
Anexo I. Consentimiento Informado.....	453

*Menuda invención son las madres. Espantapájaros, muñecos de cera para que les clavemos agujas, simples gráficos. Les negamos una existencia propia, las adaptamos a nuestros antojos: a nuestra propia hambre, a nuestros propios deseos, a nuestras propias deficiencias. Como he sido madre, lo sé.*  
(Atwood 2001, 117-118)

*To destroy the institution [of motherhood] is not to abolish motherhood. It is to release the creation and sustenance of life into the same realm of decision, struggle, surprise, imagination and conscious intelligence, as any other difficult, but freely chosen work.*  
(Rich 1986, 280)

*La maternidad es política, para lo malo y para lo bueno. Para lo malo, porque [...] intentan regular la maternidad ignorando la realidad de las madres, diciéndonos lo que tenemos que hacer e imponiendo un modelo único. Para lo bueno, porque al fin y al cabo, [...] la ciudadanía depende de la maternidad, sin maternidad no hay ciudadanía, es la raíz de todo. ¿Qué tipo de ciudadanía queremos? [...] Lo tienes a huevos, mejor dicho, a ovarios, lo tienes ahí, está ahí todo, los niños y las niñas son el futuro, cambia la forma de criar y educar y cambiarás el mundo.*  
(Daeneris 312-313)



## Introducción

Esta tesis, iniciada en el año 2015, se ubica dentro de la línea general de investigación *Filosofía para la paz y resolución de conflictos* del Programa de Doctorado en *Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo* de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castelló.

Gira en torno a tres temáticas que me apasionan, y con las cuales no solo estoy implicada social y emocionalmente, sino que también estoy comprometida políticamente: paces, feminismos y maternidades.<sup>1</sup> Inicialmente, abordé esta tesis con la intención de investigar la posibilidad de unos «ma-paternajes para hacer las paces» e indagar sobre cómo podíamos las personas, a través de la maternidad, la paternidad y la crianza, contribuir a la construcción de culturas para hacer las paces. A medida que me fui adentrando en la producción teórica – principalmente realizada desde los feminismos– sobre la maternidad, mi interés fue virando hacia la figura de la madre y hacia el significado que en la sociedad actual se atribuye a la maternidad, y sobre todo, a la madre. Mi experiencia personal, como mujer y como madre, tuvo mucho que ver en este giro. A través de las múltiples y constantes negociaciones con mi entorno y de la reflexión sobre el material que iba leyendo para esta investigación, fui siendo cada vez más consciente de la presión y opresión que emana de la institución hegemónica de la maternidad, del carácter prescriptivo y proscriptivo de sus imaginarios, normas y dictados. Poco a poco fui poniendo palabras a los conflictos que sentía y vivía, tanto a nivel personal, como social, y comprendiendo que, en realidad, no eran tan extraños, que en gran medida se debían a la construcción de la feminidad y la maternidad en nuestra sociedad. Así llegué a la conclusión de que, más que investigar sobre cómo podemos maternar a nuestras criaturas para transformar la realidad, lo que es realmente necesario es transformar la realidad de la maternidad, lo que sabemos, pensamos y creemos sobre ella, para imaginar y construir otros significados y narrativas de la feminidad, la maternidad, los cuidados y la sociedad en general. Este podría ser un bosquejo del objetivo general de este trabajo, pero mejor vamos

---

<sup>1</sup>Afortunadamente, hoy en día y gracias a la labor y el esfuerzo de las epistemólogas feministas ya podemos embarcarnos en investigaciones cercanas a nuestra realidad, con las que estamos comprometidas social, emocional y políticamente, sin que este compromiso nos haga dudar de la validez o la «cientificidad» de nuestras elecciones. Tal y como afirma Carmen Gregorio Gil (2006, 32) siguiendo a Judith Okely: «Para la etnografía feminista lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual [...] No sólo lo personal es político, también “lo personal es teórico”». Conuerdo plenamente.

por partes, para clarificar el tema, el problema, las hipótesis y los objetivos de esta investigación.

## **Tema de investigación: la maternidad**

Paradójicamente, pese a que todas las personas nacemos de un útero, la maternidad no ha sido considerada históricamente un tema digno de estudio en la producción científica. «Es flagrante que a pesar de los números casi infinitos de maternidades que han ocurrido en los tiempos y espacios más inauditos, la maternidad no ocupe un capítulo diferenciado ni en la historia ni en el quehacer científico» afirma Teresa del Valle (2011, 77). La antropóloga vasca llama la atención sobre cómo «temas como las guerras, los desastres naturales, los pactos políticos, las avanzadas de distintas religiones se erigen en mojones que indican cambios de épocas o se analizan en profundidad para medir su significatividad», y sin embargo, la maternidad, pese a «ser algo clave en la supervivencia de la especie humana, no se ha erigido en eje de aportaciones científicas significativas» (2011, 77). La maternidad no ha sido considerada como objeto de interés para las ciencias hasta hace relativamente poco, y cuando lo ha sido, se ha abordado desde una perspectiva «etnocéntrica y sesgada», tanto en su dimensión biológica como social, ignorando su privilegiada condición como campo donde «comprobar la articulación entre cultura e ideología, y entre distintos factores de desigualdad» (Esteban 2000, 207).

Este silencio en torno a la maternidad confirma la sospecha planteada por las epistemólogas feministas de que «la selección y definición de los problemas llevan siempre consigo las huellas de los grupos dominantes en una cultura» (Harding 1996, 21). Es una de las críticas más reiteradas desde la teorización feminista, el planteamiento, diseño e interpretación de la investigación se han desarrollado, una y otra vez, de forma sesgada a favor del género masculino. Este sesgo androcéntrico en la ciencia ha proyectado una larga sombra sobre la vida de las mujeres, y ha deformado nuestra percepción y comprensión de las creencias sobre varones y mujeres, sobre sus comportamientos e interacciones y sobre las estructuras sociales que les dan forma (Harding 1996, 76). Las experiencias femeninas, consideradas como poco más que «cosas de mujeres» (del Valle 2011, 75), se han considerado irrelevantes y han sido excluidas de la concepción tradicional del conocimiento. La maternidad es un ejemplo paradigmático de esta exclusión de lo femenino en la ciencia.

Su asociación con lo natural, instintivo, emocional, individual, privado y exclusivo de las mujeres le ha negado relevancia científica, poniendo de relieve que la definición de lo que se considera «investigable» no tiene que ver tanto con lo significativo de la cuestión, sino con lo que los grupos dominantes –los BBVAh según Amaia Pérez Orozco (2014, 25), sujetos blancos, burgueses, varones, adultos con funcionalidad normativa y heterosexuales– consideran digno de ser investigado.<sup>2</sup>

Así, la maternidad, como saber marginal o tangencial, ha sido constantemente devaluada, silenciada y excluida del conocimiento colectivo.<sup>3</sup> Esta exclusión, para del Valle, es flagrante, sobre todo si tenemos en cuenta que «a través de la maternidad, como uno de los saberes clave del cuerpo, muchas mujeres elaboran su identidad y ejercen su memoria personal» (2011, 77). Lo es más cuando consideramos que la maternidad constituye «un saber en el que el valor de la experiencia física y emocional, en vez de transferirse al nivel de otras experiencias humanas semejantes, se particulariza de tal manera que no se da paso a su universalización» (2011, 79). Es más, estos saberes aglutinados alrededor de la reproducción no solo no quedan incorporados en el conocimiento colectivo, sino que «al ejercerlos separan a las mujeres de los ejes de la vida social donde se elabora el saber que confiere prestigio trascendente» (2011, 79). El resultado es que al negar la posibilidad de su transferencia, los saberes de la maternidad, quedan relegados a la repetición, la particularidad y la inmanencia: «Las madres siempre han sido así: reiterando un mismo ciclo que no deja poso, en repetición aparentemente inmutable, se borran otras maternidades, otras experiencias» (Imaz Martínez 2007, 24).

La consecuencia, como afirma la antropóloga vasca Elixabete Imaz Martínez (2007, 24) es que:

los conceptos de maternidad y madre parecen quedar fuera de aquello por lo que puede preguntarse. La madre simplemente se manifiesta en los procesos naturales o biológicos del embarazo, del alumbramiento y del amamantamiento. La reflexión sobre la maternidad queda atrapada entre la idealización, el tópico sacrificado y la proclama antimaternal.

<sup>2</sup> Pérez Orozco toma este concepto de María José Capellín, quien en su participación en el seminario de lanzamiento de la campaña organizada por colectivos de mujeres y sindicatos por una Ley Vasca de Atención a la Dependencia (Bilbao, 13 de mayo de 2005), habló del BBVA: blanco, burgués, varón, adulto. Pérez Orozco añade a este acrónimo la «h» de heterosexual (2014, 25).

<sup>3</sup> Del Valle (2011, 70), distingue entre tres tipos de memoria asociada al conocimiento: la memoria social, la individual o personal y la tangencial. Además de la memoria personal de cada quien, tenemos la memoria social, la más amplia, «que recoge la elaboración del recuerdo de la humanidad y que en la mayor parte de los casos se identifica con los grupos de poder», y la memoria tangencial, la de «los grupos alternativos o marginales», donde se inserta «la mayor parte de lo que abarca la existencia de las mujeres».

Esta investigación intencionadamente interroga a la maternidad. Con ella pretendo contribuir a la ruptura del silencio que la rodea. Soy consciente de que la amplitud de la maternidad como tema de investigación es un obstáculo difícil de superar, y no es por falta de voluntad, sino más bien por realismo y pragmatismo, ya que la maternidad, en sí misma, es inabarcable en todas sus facetas y manifestaciones (Moreno Seco y Mira Abad 2004, 21). Es por ello que, para concretar tan vasto tema, dirijo la mirada a *las dimensiones de la maternidad en nuestra sociedad*.

### **Problema de investigación: las dimensiones de la maternidad**

La definición de la maternidad se inserta en un discurso mucho más amplio, el de la feminidad normativa (Cobo Bedia 2005, 12). La maternidad ha sido históricamente uno de los rasgos definitorios –sino el principal– de la condición femenina (Alberdi, Escario y Matas 2000; De Beauvoir 2015; Moreno Hernández 2009; Tubert 1996). La ecuación mujer = cuerpo = madre (Lozano Estivalis 2006, 111) constituye una de las interpretaciones deterministas y esencialistas de lo femenino más arraigadas en la cultura occidental. Desde la visión clásica –originada en la Grecia clásica y posteriormente reconstruida por la tradición judeo-cristiana– hasta ciertas teorías feministas actuales que contemplan la maternidad como un acto de creación simbólica, el cuerpo de la mujer ha sido representado, interpretado y reinterpretado como la expresión de una esencia propia, radicada en la posibilidad biológica de ser madre y traducida en la obligación de hacerlo.<sup>4</sup> Las «figuras de la madre» (Tubert 1996) o representaciones de la maternidad, aunque ubicadas en épocas y contextos sociales diferentes, son parte de un continuo simbólico y discursivo cuyo propósito no es otro que el de definir, justificar y prescribir la condición maternal del cuerpo de la mujer (Lozano Estivalis 2006). Fruto de esta operación simbólica, lo que es una posibilidad biológica –la capacidad de concebir, gestar y parir– se convierte en un deber, un ser, una norma, un ideal tras el cual la mujer se disipa, desaparece (Tubert 1996, 7). Este ideal, (Tubert 1996, 10):

---

<sup>4</sup> María Lozano Estivalis (2006, 112) se detiene en algunas de estas representaciones más significativas de la maternidad a lo largo de la historia: «Así, encontramos el pensamiento de Platón *la mujer imita a la naturaleza*; la máxima medieval *tota mulier, in utero*; la idea ilustrada de que *todo en la mujer la remite a su sexo*; la reafirmación de estos dos aspectos por parte del vitalismo decimonónico: *el útero es el órgano dominante en la mujer y su intelecto es sexuado*; la explicación de Freud sobre el deseo del Hijo como necesidad de compensar la *ausencia de pene* en el cuerpo femenino; el mito de la *mujer-naturaleza-mediadora* exaltado por tantos sistemas de pensamiento; y la reivindicación de un universo de significado propio del cuerpo materno (*un espacio matriz, nutricio, innombrable*) pregonado por el feminismo posmoderno de Kristeva».



Proporciona una medida común para todas las mujeres, que no da lugar a las posibles diferencias individuales con respecto a lo que se puede ser y desear. La identificación con ese ideal permite acceder a una identidad ilusoria, que nos proporciona una imagen falsamente unitaria y totalizadora que nos confiere seguridad ante nuestras incertidumbres en tanto parece ser la respuesta definitiva a todas nuestras preguntas.

No obstante, esta no es la única dimensión posible de la maternidad. Como ya lo identificase magistralmente hace más de cuarenta años la poeta, teórica, intelectual y activista de la segunda ola estadounidense Adrienne Rich (1986), una dimensión de la maternidad es la institución patriarcal opresiva que pretende darle forma; otra, muy distinta, es la experiencia de cada mujer en su práctica maternal. Es decir, la maternidad no es solo el constructo social opresivo creado por y para el sistema heteropatriarcal, la maternidad también puede ser entendida como experiencia, como la potencial relación de cada mujer con su capacidad reproductiva y con sus criaturas (1986, 13), y como tal, puede suponer un locus de poder y transformación tanto personal como social.

## Hipótesis

Es precisamente en esta doble dimensión de la maternidad enunciada por Rich (1986), como institución y como experiencia, como opresión y como espacio de poder transformador, donde ubico el punto de partida para establecer las hipótesis de esta tesis.

La **primera hipótesis** de este trabajo parte de la conceptualización de la maternidad como una institución (J. J. Bernard 1974; Rich 1986) y una política patriarcal. Si el patriarcado es una política sexual (Millet 2000), el modelo actual de maternidad, como producto del patriarcado que es (J. J. Bernard 1974; Rich 1986), también es una política sexual. Básicamente, *la maternidad es un proceso sociocultural dinámico y cambiante en el que se entrecruzan dimensiones históricas, culturales, políticas y económicas. En nuestra sociedad, profundamente patriarcal, el modelo hegemónico de maternidad es producto del sistema de género que comprende la definición, construcción y mantenimiento de las relaciones entre los sexos.*

Sin embargo, en todo modelo hegemónico, los grupos minorizados no se limitan a recibir pasivamente las ideologías y prácticas que tienen como fin subordinarlos; sino que desarrollan estrategias para contrarrestar y transformar su situación (Juliano 1992, 35). Esto

nos lleva a la **segunda hipótesis** de trabajo, que a su vez parte de la segunda dimensión de la maternidad identificada por Rich (1986), y que podríamos enunciar como sigue: *las experiencias, prácticas y vivencias de las mujeres en sus maternajes pueden suponer una fuente de poder, resistencia y agencia.*<sup>5</sup>

Redefinir las prácticas maternas como una fuente de poder y resistencia ante las presiones y opresiones del patriarcado, pasa, necesariamente por sacar la maternidad del dominio privado –apolítico– al que ha sido confinada. La maternidad no es una empresa privada y apolítica que ocurre exclusivamente en el seno de la familia nuclear, todo lo contrario, la maternidad es muy política y muy social. Esta sería la **tercera hipótesis** de este trabajo, *poner en primer plano la dimensión política y social de la maternidad puede contribuir a la transformación de nuestras realidades como personas, mujeres, madres y no-madres, y a la construcción de culturas para hacer las paces.*

## Objetivos

Al inicio de esta introducción he adelantado un primer esbozo del objetivo general, que básicamente gira en torno en la idea de *transformar la maternidad*. Concretándolo en términos más precisos, realistas y pragmáticos, el objetivo general de este trabajo es *difractar los conocimientos sobre la maternidad para abrirlos a nuevas y diferentes formas de entender la maternidad, las prácticas y las experiencias maternas, construyendo narrativas que contribuyan a transformar la realidad de las mujeres, de las madres y de las no madres, y así avanzar en la construcción de culturas para hacer las paces.*<sup>6</sup>

Este objetivo general se traduce en los siguientes objetivos específicos:

- *Comprender los diferentes significados y las distintas dimensiones de la maternidad: como institución o ideología, y como práctica o experiencia.*
- *Desentrañar la institución de la maternidad y el modelo hegemónico asociado a ella: identificar sus mitos, creencias, normas y estereotipos y dilucidar cómo afecta a las personas que eligen materner en nuestra sociedad actual.*

---

<sup>5</sup>Siguiendo a algunas autoras latinoamericanas y a la española Carmen Magallón Portolés (2001, 129) utilizo el término «maternaje», para referirme a la práctica o trabajo maternal.

<sup>6</sup>Empleo el término difractar, siguiendo a Donna Jeanne Haraway (1999, 2004) para remarcar que no busco un conocimiento universal, ni tampoco representar la realidad, más bien, mi intención es facilitar la multiplicación de las miradas y contribuir a una visión heterogénea y polimórfica de las realidades (Biglia y Bonet-Martí 2009, párrafo 10).

- *Dirigir la mirada a los márgenes para buscar experiencias que cuestionen, interpelen, resistan y subviertan el modelo hegemónico de maternidad, identificado aquellas emergencias o modelos emergentes que puedan servir como referentes en nuestro propósito de difractar los conocimientos y construir nuevas narrativas sobre la maternidad.*
- *Explorar el enfoque metodológico de los relatos de vida como una forma de encarnar los conocimientos y poner en valor las experiencias de las mujeres, abogando por el reconocimiento de la multiplicidad y heterogeneidad de las voces, experiencias, realidades y significados de la maternidad.*
- *Romper la visión victimizadora de la mujer-madre como un sujeto pasivo a merced de los dictados de las narrativas hegemónicas de la sociedad patriarcal. Reflexionar sobre la resistencia, el empoderamiento, la imperfección y la performatividad de las prácticas maternas.*
- *Plantear la posibilidad de «maternajes (imperfectos) para hacer las paces», y redefinir y resignificar las prácticas maternas como espacios de resistencia y poder para la transformación y el cambio social.*
- *Poner en primer plano la dimensión política y social de la maternidad.*
- *Facilitar un espacio para la construcción de contra-narrativas –polifónicas, contingentes y situadas– que nos permitan imaginar otros significados para la maternidad y las prácticas maternas y, así, descubrir, reconocer y potenciar nuestras capacidades para actuar y transformar nuestras realidades.*

## **Estructura**

Desarrollo estos objetivos a lo largo de cinco capítulos agrupados en torno a dos grandes bloques. El primer bloque, que incluye los primeros cuatro capítulos, conforma el marco teórico de este trabajo. El segundo, compuesto íntegramente por el capítulo quinto, recoge el estudio de campo de esta investigación.

En el capítulo 1 establezco el punto de partida epistemológico de esta investigación. Para ello, explico y expongo las dos perspectivas que en todo momento han guiado mis pesquisas, la perspectiva psicológica y la perspectiva de género y feminista.

En el capítulo 2 abordo el estado de la cuestión del debate feminista en torno a la

maternidad. Siguiendo una línea temporal, repaso la teorización más relevante producida en cada uno de los tres estadios de este debate, el primero caracterizado por el rechazo de la maternidad, el segundo por la recuperación de la misma, y el tercero, el actual, donde las experiencias toman el protagonismo para intentar superar la dicotomía maternidad si/no.

En el capítulo 3 analizo el modelo hegemónico de maternidad desde una óptica deconstructiva. Tras ver las primeras denuncias de la maternidad como fuente de opresión para la mujer, y la definición de la maternidad como una institución patriarcal, me centro en los mitos y creencias que en la actualidad dan forma a la institución de la maternidad.

En el capítulo 4 adopto una mirada reconstructiva y dirijo la mirada a las potencialidades y capacidades de transformación que pueden asociarse a la experiencia maternal. Buscando posibles modelos que puedan servir de referentes a la hora de redefinir y resignificar las prácticas maternas, miro hacia los márgenes y analizo los maternajes afroamericanos, lesbianos, feministas y naturales. Del análisis de estos modelos extraigo una serie de comunalidades, como son la no pasividad de las mujeres, y la resistencia, el empoderamiento y la performatividad de las prácticas maternas, elementos que aportan indicios para nuestro objetivo de buscar otros significados y narrativas para la maternidad. Cierro este capítulo con la propuesta de «maternajes para hacer las paces», sugiriendo considerar las prácticas maternas como procesos imperfectos con un gran potencial para construir culturas para hacer las paces.

El capítulo 5 está dedicado completamente al estudio de campo de este trabajo, basado en los relatos de vida de las maternidades de tres mujeres. Tras explicar el enfoque metodológico elegido, el porqué y el cómo hemos elaborado los relatos de sus maternidades, comparto estos relatos. Concluyo el estudio de campo presentando mi propuesta de análisis, en la que pongo en diálogo diferentes fragmentos de los relatos entre sí, y con el marco teórico desarrollado en los capítulos anteriores.

Cierran este trabajo las conclusiones, que incluyen a su vez los límites de esta investigación, así como las futuras líneas que pueden derivar de ella.

## Introduction

This study, undertaken in 2015, is part of the general line of research *Philosophy for Peace and Conflict Resolution* of the Doctoral Program in International *Peace Studies, Conflicts and Development* of the UNESCO Chair in Philosophy for Peace at the Universitat Jaume I de Castelló.

It revolves around three themes that I am passionate about, with which I am not only socially and emotionally involved but also politically engaged: peace(s), feminism and motherhood.<sup>7</sup> Initially, I approached this thesis intending to research how people could, through motherhood, fatherhood and parenting, contribute to building cultures to make peace(s).<sup>8</sup> As I perused the feminist theoretical production on motherhood, my interest shifted towards the meaning that today's society attributes to motherhood and to the figure of the mother. My personal experience—I am a woman and I mother—had much to do with this shift. As I negotiated my everyday life as the mother of a toddler while reflecting on the material I read for this research, I became increasingly aware of the pressure and oppression that arises from the hegemonic institution of motherhood and of the prescriptive and proscriptive nature of its imaginaries, norms and dictums. Little by little I put words to the conflicts I felt and lived, and I realized that they were not so unusual, and that they had much to do with the construction of femininity and motherhood in our society. I concluded that, rather than studying how to transform reality through our mothering, what I really wanted to study was how to transform the reality of motherhood, what we know, think and believe about it, so we can imagine and construct other meanings and narratives of femininity, motherhood, care work and society. This could be an outline of this paper's general objective, but let's take one step at a time, and let's first clarify the topic, problem, hypotheses and then the objectives of this research.

---

<sup>7</sup> Thanks to the work and efforts of feminist epistemologists, we can nowadays undertake research close to our reality, with which we are socially, emotionally and politically committed, without this commitment making us doubt the validity or «scientificity» of our choices. As Carmen Gregorio Gil (2006, 32; my translation) states following Judith Okely: «For feminist ethnography the emotional and the personal cannot be separated from the conceptual [...] Not only the personal is political but also “the personal is theoretical”». I agree.

<sup>8</sup> Following Vicent Martínez Guzmán (2001, 2005), in the UNESCO Chair of Philosophy for Peace of the Universitat Jaume I we prefer to use the term «peace(s)», rather than «peace», highlighting the fact that there is not just one way to define, understand, promote or reach peace, but a wide variety of options and notions of peace.

## Research topic: motherhood

Despite the fact that we are all born from a womb, motherhood has not historically been considered a topic worthy of study in scientific production. The anthropologist from the Basque Country Teresa del Valle draws attention to how «issues such as wars, natural disasters, political pacts, or the advances of different religions become milestones that show changes of era or are analyzed in depth to measure their significance», yet motherhood, despite «being a key factor in humankind’s survival, has not become the axis of significant scientific contributions» (2011, 77; my translation). Motherhood has not been regarded as a significant topic for sciences until recently, and when studied, it has been approached from an «ethnocentric and biased» perspective, both in its biological and social dimensions, ignoring its privileged condition as a field where «to ascertain the articulation between culture and ideology, and between different factors of inequality» (Esteban 2000, 207; my translation).

This silence surrounding motherhood confirms the suspicion raised by feminist epistemologists: «the selection and definition of problematics—deciding what phenomena in the world need explanation, and defining what is problematic about them—have clearly been skewed towards men’s perception of what they find puzzling» (Harding 1986, 22). Feminist scholars have repeatedly denounced the gender bias in science. This androcentric bias has cast a long shadow over women’s lives and has distorted our perception, understanding and beliefs about men and women, their behaviors and interactions, and the social structures that shape them. Women’s experiences, considered as little more than «women’s things» (del Valle 2011, 75), have been deemed irrelevant and have been ruled out from the traditional conception of knowledge. Motherhood is a paradigmatic example of this exclusion of the feminine in science. Its association with the natural, instinctive, emotional, individual and private sphere has denied it scientific relevance, proving that the definition of what is considered «investigable» has less to do with the significance of the issue, but with what the dominant groups—the BBVAh according to Amaia Pérez Orozco (2014, 25): white, bourgeois, male, adult subjects with normative and heterosexual functionality—consider worthy of investigation.<sup>9</sup>

Thus, motherhood, as marginal or tangential knowledge, has been constantly devalued,

---

<sup>9</sup> Pérez Orozco takes this concept from María José Capellín, who in her participation in the seminar to launch the campaign—organized by women’s groups and unions—for a Basque Law on Attention to Dependency (Bilbao, May 13, 2005), spoke of the BBVA: white, bourgeois, male, adult. Pérez Orozco adds to this acronym the “h” for heterosexual (2014, 25).

silenced and excluded from collective knowledge.<sup>10</sup> This exclusion, for del Valle, is blatant, especially if we take into account that «through motherhood, as one of the key knowledges of the body, many women develop their identity and exercise their personal memory» (2011, 77; my translation). It is even more so when we consider that motherhood constitutes «a knowledge in which the value of physical and emotional experience, instead of being transferred to the level of other similar human experiences, is particularized in such a way that it does not give way to its universalization» (2011, 79; my translation). Furthermore, this knowledge gathered around reproduction is not only not incorporated into collective knowledge, but «when exercising it, women are drawn apart from the axes of social life where knowledge that confers transcendent prestige is produced» (2011, 79; my translation). The result is that by denying the possibility of it being transferred, the knowledge of motherhood is relegated to repetition, particularity and immanence: «Mothers have always been like this: repeating a cycle that leaves no trace, in an apparently immutable repetition, other motherhoods, other experiences are erased» (Imaz Martínez 2007, 24; my translation).

The consequence, as stated by the Basque anthropologist Elixabete Imaz Martínez (2007, 24; my translation) is that:

The concepts of mother and motherhood seem to be out of the question. The mother simply manifests herself in the natural or biological processes of pregnancy, childbirth and breastfeeding. Reflections on motherhood are trapped between idealization, clichés of self-denial and anti-maternal proclamations.

This study questions motherhood. The aim is to contribute to break the silence surrounding it. I am aware of the vast scope of motherhood as a research topic, and admit that it is difficult to overcome this obstacle, for this reason and to narrow such a broad theme, I turn my gaze to the dimensions of motherhood in our society.

## **Research problem: the dimensions of motherhood**

The definition of motherhood is part of a much broader discourse, that of normative

---

<sup>10</sup> Del Valle describes three types of memory associated with knowledge: social memory, individual or personal memory and tangential memory. Besides the personal memory of each individual, we have the social memory, the widest, «which captures the elaboration of the memory of humanity and is, in most cases, identified with power groups», and the tangential memory, that of «alternative or marginal groups», where «most of what encompasses women's existence» is embedded (2011, 70; my translation).

femininity (Cobo Bedia 2005, 12). Motherhood has historically been one of the defining features—if not the major one—of feminine condition (Alberdi, Escario y Matas 2000; De Beauvoir 2015; Moreno Hernández 2009; Tubert 1996). The equation woman = body = mother (Lozano Estivalis 2006, 111) constitutes one of the most deeply rooted deterministic and essentialist interpretations of the feminine in Western culture. From classical conceptions—originated in classical Greece and later reconstructed by the Judeo-Christian tradition—to certain current feminist theories that regard motherhood as an act of symbolic creation, women's bodies have been represented, interpreted and reinterpreted as the expression of a particular essence that stems from the biological possibility of being a mother and that becomes the obligation to do so. Although located in different times and social contexts, the «figures of the mother» (Tubert 1996) or representations of motherhood are part of a symbolic and discursive *continuum* intended to define, justify and prescribe the maternal condition of women's bodies (Lozano Estivalis 2006). Because of this symbolic operation, a biological possibility—the ability to conceive, gestate and give birth—becomes a duty, a being, a norm, an ideal after which the woman vanishes, disappears (Tubert 1996, 7).

However, this is not the only dimension of motherhood. As second-wave feminist, US poet, theoretician, intellectual and activist Adrienne Rich pinpointed over forty years ago, one dimension is the oppressive patriarchal institution of motherhood; another, very different, is the experience of mothering, «the potential relationship of any woman to her powers of reproduction and to children» (1986, 13). While motherhood as an institution is a complex and male-defined site of women's oppression, women's mothering experiences can be a source of power, creativity and joy.

## Hypothesis

It is precisely in this double dimension articulated by Rich (1986) between motherhood as an oppressive institution and mothering as an experience and a site of transforming power, where I locate the starting point for establishing the hypotheses of this thesis.

The **first hypothesis** revolves around motherhood being conceptualized as an institution (J. J. Bernard 1974; Rich 1986) and as politics. If patriarchy is sexual politics (Millet 2000), the current model of motherhood, as a product of patriarchy that is (J. J. Bernard 1974; Rich 1986) is also sexual politics. Basically, *motherhood is a dynamic and changing sociocultural*



*process in which historical, cultural, political and economic dimensions intersect. In our deeply patriarchal society, the hegemonic model of motherhood is the product of the gender system that defines, constructs and maintains relations between the sexes.*

However, in any hegemonic model, marginalized groups don't just passively receive the ideologies and practices intended to subordinate them; instead, they develop strategies to counter and transform their situation (Juliano 1992, 35). This brings us to the **second hypothesis** which stems from the second dimension of motherhood identified by Rich (1986): *mothering experiences, practices and experiences can be a source of power, of resistance and agency.*

Redefining maternal practices as a source of power and resistance to patriarchal oppression involves retrieving motherhood from the private-apolitical domain to which it has been confined. Motherhood is not a private and apolitical enterprise that occurs only within the nuclear family; far from it, motherhood is very political and very social. This would be the **third hypothesis** of this work, *foregrounding the political and social dimension of motherhood can contribute to transforming our realities as individuals, women—mothers and non-mothers—and constructing cultures to make peace(s).*

## Objectives

At the beginning of this introduction I have advanced a first outline of the general objective, which basically revolves around the idea of *transforming motherhood*. Phrasing it in more precise, realistic and pragmatic terms, the general objective of this paper is *to diffract knowledge on motherhood to open it to new and different ways of understanding motherhood and mothering practices and experiences in order to build narratives that contribute to transforming the reality of women, mothers and non-mothers, and thus move forward in the construction of cultures to make peace(s).*<sup>11</sup>

This general objective can be broken down into the following specific objectives:

- *Understand the different meanings and dimensions of motherhood: as an institution or ideology, and as a practice or experience.*

---

<sup>11</sup> I use the term diffract, following Donna Jeanne Haraway (1999, 2004) to highlight that I do not seek universal knowledge, nor do I seek to represent reality, rather, my intention is to facilitate the multiplication of perspectives and contribute to a heterogeneous and polymorphic vision of realities (Biglia and Bonet-Martí 2009, paragraph 10).

- *Unravel the institution of motherhood and the hegemonic model associated with it: identify its myths, beliefs, norms and stereotypes and elucidate how it affects people who mother in our current society.*
- *Turn our attention to the margins to look for experiences that question, resist and subvert the hegemonic model of motherhood, identifying those emerging models that can be references in our purpose of diffracting knowledge and constructing new narratives about motherhood.*
- *Explore the life stories methodological approach as a way to embody knowledge and value women's experiences, advocating the recognition of the multiplicity and heterogeneity of the voices, experiences, realities and meanings of motherhood.*
- *Break the victimizing vision of the woman-mother as a passive subject at the mercy of patriarchal society's hegemonic narratives and dictums. Reflect on the resistance, empowerment, imperfection and performativity of maternal practices.*
- *Introduce the possibility of «(imperfect) mothering(s) to make peace(s)» and re-define and re-signify maternal practices as sites of resistance and power for social transformation and change.*
- *Foreground the political and social dimension of motherhood.*
- *Provide a space for the construction of counter-narratives—polyphonic, contingent and situated—that allow and encourage us to imagine other meanings for motherhood and mothering practices and thus discover, recognize and enhance our capacities to act and transform our realities.*

## Structure

This paper is divided into two sections. The first section includes chapters 1 to 4 and makes up the theoretical framework of this work. In the second section, which corresponds to chapter 5, I present the case study of this research.

In Chapter 1, I establish the epistemological starting point of this research. I introduce and explain the two perspectives that have guided my research: the peace-oriented perspective and the feminist perspective.

In chapter 2, I present an overview of the state of the question of the feminist debate on motherhood. Following a timeline, I review the most relevant theorization produced in each

of the three stages of this debate, the first characterized by the rejection of motherhood, the second by the recovery of it, and the third, the current one, where experiences take center stage to overcome the motherhood yes/no dichotomy.

In chapter 3, I analyze the hegemonic model of motherhood from a deconstructive perspective. After reviewing the first denunciations of motherhood as a source of women's oppression, and the definition of motherhood as a patriarchal institution, I focus on the myths and beliefs that shape the current institution of motherhood.

In chapter 4, I take a reconstructive perspective and discuss the potential for transformation that can be associated with mothering experiences and practices. Searching for models that can serve as references when re-defining and re-signifying maternal practices, I look to the margins and analyze African-American, lesbian, feminist and natural motherhood. From the analysis of these models, I draw a series of commonalities, such as the non-passivity of women, and the resistance, empowerment and performativity of mothering practices, elements that offer clues to our objective of seeking new meanings and narratives on motherhood. I close this chapter with the proposal of «mothering(s) to make peace(s)», suggesting we consider mothering as imperfect processes with a great potential to build cultures to make peace(s).

Chapter 5 is entirely devoted to the field study of this research, based on the life stories of three women's motherhoods. After explaining the methodological approach, the why and how we have elaborated the stories of their motherhoods, I share these narratives. I conclude the field study by presenting my analysis proposal, in which I put in dialogue different fragments of the stories and the theoretical framework developed in the previous chapters.

Conclusions, including the limits of this research and the future lines that may derive from it, are drawn on the last section.



## **Capítulo 1. Punto de partida epistemológico**

Antes de entrar en materia, considero pertinente dedicar unas páginas a aclarar mi punto de partida epistemológico. Podemos considerar que la epistemología son los cimientos sobre los cuales construimos nuestras formas de conocer y los conocimientos que proyectamos. Con la intención de establecer esos cimientos, ese punto de partida epistemológico, a continuación, esbozo brevemente las dos perspectivas que han guiado esta investigación, la pazológica y la feminista.



## 1.1. Perspectiva pazológica

### 1.1.1. La disonancia cognoscitiva para con la paz

Es un fenómeno curioso, pero cuando hablamos de paz, lo primero que nos viene a la cabeza son ideas como guerras, violencias, conflictos, injusticias... Parece que nos cueste –o que no sepamos– hablar de paz en términos positivos: lo hacemos en términos negativos, refiriéndonos a su ausencia, centrándonos en las situaciones donde no la encontramos, o en las consecuencias de su negación. Este fenómeno no se limita a nuestras interacciones y conversaciones cotidianas, también en la investigación académica, en las ciencias naturales, sociales y humanas, la paz, como objeto de interés y de estudio, ha experimentado una «invisibilización epistemológica» (Comins Mingol 2018, 45).<sup>12</sup> Parece que somos víctimas de lo que el historiador e investigador para la paz granadino Francisco Muñoz describe como una «disonancia cognoscitiva a veces cercana a la esquizofrenia» (2001, 24). Valoramos, deseamos, buscamos y perseguimos la paz, sin embargo, la pensamos en clave de violencia. La disonante «fascinación» que sentimos por la violencia ha sesgado nuestras percepciones, por lo que la hemos sobrevalorado, hemos enfocado en ella nuestras investigaciones, llegando a deformar, en consecuencia, los mismos presupuestos teóricos de los que partimos para su estudio (Muñoz y Jiménez Arenas 2012, 71).

La investigación para la paz no ha permanecido ajena a esa disonancia cognoscitiva. De hecho, su propia génesis está marcada por el sesgo hacia la violencia.<sup>13</sup> Los primeros centros de investigación y las primeras publicaciones que surgen en este ámbito se centran, en realidad, en el estudio de la «polemología», la investigación sobre los conflictos y las guerras (Martínez Guzmán 2001, 63).<sup>14</sup> Las primeras definiciones de paz son, en realidad, de una «paz negativa» (Galtung 1969, 183), caracterizada por la ausencia de violencia directa. Esta

<sup>12</sup> Comins Mingol toma este concepto de Celia Amorós (2006, 260), quien lo emplea para referirse al proceso sistemático de invisibilización que han sufrido las mujeres a lo largo de la historia.

<sup>13</sup> Los estudios para la paz surgen como disciplina a mediados del siglo XX como reacción ante los estragos de la Primera y Segunda Guerra Mundial, cuando desde la academia, sobre todo desde las ciencias sociales, se plantea la necesidad de abordar las problemáticas de la guerra y sus barbaries con el máximo rigor en el marco de una disciplina específica y especializada al respecto (Martínez Guzmán y Muñoz 2004, 595-596).

<sup>14</sup> Sobre la evolución, el estatus epistemológico y el estado de la cuestión de la Investigación y los Estudios para la Paz, recomiendo encarecidamente la obra de Vicent Martínez Guzmán, en concreto *Filosofía para hacer las paces* (2001) y *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M* (2005). Para otra perspectiva sobre la evolución de la Investigación para la Paz, resulta también interesante el libro de Rafael Grasa, *Cincuenta años de evolución de la Investigación para la Paz* (2010).

perspectiva polemológica o violentológica, característica de la «vieja agenda de los estudios para la paz» (Comins Mingol 2018, 47) centrada en el estudio de la guerra y la violencia, sus causas y sus consecuencias, sigue siendo, hoy en día, la línea de trabajo hegemónica en la investigación para la paz.

Afortunadamente, poco a poco se ha ido ensanchando esta perspectiva, y se han ido considerando definiciones más amplias de paz, como la paz positiva y la cultura o culturas de paz.<sup>15</sup> En la «nueva agenda de los estudios para la paz», se va cambiando la mirada, desde un foco violentológico –centrado en la violencia– hacia uno pazológico –centrado en la paz–, y se busca reelaborar (reconocer, criticar, deconstruir y construir) teorías «autónomas» de paz (Muñoz 2001, 22). «No se trata de aprender sobre la paz porque sabemos lo que no es paz, sino reconstruir las maneras de hacer las paces que, aunque sean imperfectas, constituyen parte de nuestra condición humana» (Martínez Guzmán 2001, 112).

### **1.1.2. La paz imperfecta**

Una noción que encuentro especialmente interesante para esta tesis y para mi compromiso, como trabajadora para la paz, con la construcción de culturas para hacer las paces, es la noción de «paz imperfecta» propuesta por Muñoz (2001). El investigador para la paz granadino propone romper la disonancia cognoscitiva que domina el pensamiento occidental acercándonos a la paz desde su imperfección, entendiendo la paz como imperfecta, no conclusa, compleja, perfectible; y no como una paz perfecta, utópica, infalible, terminada, lejana e inalcanzable a corto plazo (2001, 42). Es imperfecta en el sentido de «imperfectiva», que gramaticalmente se refiere al aspecto verbal que expresa una acción durativa, no terminada (Comins Mingol, París Albert y Martínez Guzmán 2011, 100) ya que, aunque intenta regular pacíficamente las controversias, también convive con conflictos y ciertas formas de violencia. La paz así entendida se convierte en un proceso que construimos y debemos ir construyendo día a día entre todas las personas, dado que «la paz no es inmovilidad, no tiene que ver con la inactividad o una condición estática porque construirla implica un gran esfuerzo de acción y de dinamismo» (García González 2018, 12).

Si nos paramos a reflexionar detenidamente, podemos ver que en nuestras vidas abundan

---

<sup>15</sup> Debemos al politólogo noruego Johan Galtung la ampliación de las categorías de paz, primero a la paz positiva como sinónimo de justicia social frente a la violencia estructural (1969, 183); y posteriormente a la cultura de paz frente a la violencia cultural o simbólica (1996, 196).



instancias de esa paz: la observamos cuando conseguimos transformar los conflictos pacíficamente, cuando optamos por la satisfacción de las necesidades de las y los demás, en definitiva, cuando tenemos el máximo de paz posible con las circunstancias con las que contamos. Por supuesto, al emplear el término «imperfecto», debemos ser conscientes de las connotaciones negativas que normalmente conlleva, como remarca Muñoz (2001, 42-43):

No se trata de negar una forma de «hacer», de no-hacer. Sino más bien nuestra propuesta en actuar, crear, engendrar, incidir, llevar a cabo, obrar, operar, practicar, proceder, realizar en un sentido de transformación positiva, propositiva –de cambio hacia–, de regulación de los conflictos ontológica, axiológica y epistemológica positiva.

Mediante el empleo de la noción de imperfección, no en el sentido peyorativo, sino en el dinámico y procesual, desde la asunción de nuestra debilidad y fragilidad, Muñoz (2004, 898-899) nos insta a considerar la paz como la suma de todos los pasos que damos en su dirección sin esperar la obtención de una paz absoluta o completa. Esta noción posibilita la consecución de nuestros objetivos al permitir una comprensión global –no parcial– de la paz, accediendo a todas sus realidades independientemente de sus dimensiones demográficas, espaciales o temporales, ofreciendo mayores y mejores opciones de investigación al ampliar el campo de estudio, y facilitando una mejor promoción de ideas, valores, conductas y actitudes para la paz.

La idea de imperfección nos distancia de las visiones «objetivas», cerradas, dogmáticas, y nos aproxima a las «intersubjetivas», diversas, abiertas, complejas, discutibles y necesitadas de la comunicación (Muñoz y Jiménez Arenas 2012, 66). Nos ayuda también a aceptar nuestra propia fragilidad (Muñoz y Jiménez Arenas 2012, 66), y nuestra propia imperfección (Muñoz 2001, 42). Los seres humanos vivimos en un conflicto continuo resultado de la diversidad de opciones y posibilidades individuales y sociales que son posibles debido a nuestras capacidades, condiciones y contextos sociales. Aceptar nuestras limitaciones en nuestra imperfección puede contribuir a la comprensión de nuestros conflictos, a la vez que puede ayudarnos a revelar y reconocer nuestras capacidades para actuar y transformar nuestras realidades y entornos (Muñoz 2001, 42). Aceptar nuestra fragilidad no nos hace más débiles, sino más fuertes, ha sido la aceptación evolutiva e histórica de la fragilidad la que nos ha llevado a desarrollar valores como la cooperación y la solidaridad (Muñoz y Jiménez Arenas 2012, 67). En suma, (Muñoz 2004, 898):

La «imperfección» nos acerca a lo más «humano» de nosotros mismos, ya que en

nosotros convivimos emociones y cultura, deseos y voluntades, egoísmo y filantropía, aspectos positivos y negativos, aciertos y errores, etc. También, nos permite reconocernos a las personas como actores siempre inmersos en procesos dinámicos e inacabados, ligados a la incertidumbre de la complejidad del universo. Todas estas circunstancias nos «humanizan» porque nos hacen a la vez «libres» y «dependientes» de todo aquello con lo que tenemos que convivir inexorablemente: los demás, la naturaleza y el cosmos.

### 1.1.3. El giro epistemológico

Desde la cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la UJI, el filósofo, académico y trabajador para la paz castellonense Vicent Martínez Guzmán propone transformar las formas de entender la paz, acercándonos a ella no desde la negación de la violencia sino desde la reconstrucción normativa de nuestras competencias y capacidades para hacer las paces (2001, 24).<sup>16</sup> Martínez Guzmán (2000, 2001) reflexiona sobre cómo desde los inicios de la disciplina de los Estudios para la Paz, el compromiso con los valores humanos, en especial con el valor «paz», ha dificultado el estatus epistemológico de esta disciplina, a la vez que ha fomentado el cuestionamiento de la noción de ciencia heredada de la Modernidad. Si además del compromiso con los valores de la investigación para la paz, consideramos también las denuncias feministas del androcentrismo de nuestro modelo de ciencia; las voces de las culturas indígenas y autóctonas que revelan la occidentalidad de la ciencia; y las críticas que desde corrientes postmodernas se realizan sobre el discurso de los planteamientos de la Modernidad Occidental en referencia a su insuficiencia para con los ideales emancipadores que enarbola, llegamos a la conclusión de que la ciencia ha estado configurada por una mirada masculina, blanca y occidental, «hemos sido los “indígenas” masculinos blancos de un lugar del mundo, el Occidente del Norte, quienes hemos modelado un tipo de saber, de conocimiento, de ciencia, que hemos considerado e impuesto como universal» (2001, 76).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Iniciado por Vicent Martínez Guzmán, el grupo de investigadores e investigadoras de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I lleva trabajando para la paz más de veinte años. Este grupo de investigación centra su interés en aquellos asuntos relacionados con la construcción y el mantenimiento de culturas para hacer las paces. Los temas abordados desde este marco son múltiples y diversos: comunicación para la paz, género y paz, ética del cuidado, educación para la paz, transformación pacífica de conflictos...

<sup>17</sup> El sesgo androcéntrico y colonial de los estudios para la paz ha sido denunciado por investigadoras como Teresa Cunha (2006), Betty Reardon (1985, 2010), Sonia Harding (2000), y Catia C. Confortini (2006) quienes señalan que los estudios para la paz no son una excepción, y al igual que el resto de disciplinas científicas, pueden ser sexistas, monoculturales e imperialistas (Cunha 2006, 3). Profundizaremos en estos sesgos, sobre todo en el androcéntrico en el siguiente apartado de esta tesis.

Ante este panorama epistemológico y paradigmático tan sombrío por sus múltiples sesgos, Martínez Guzmán, propone un giro epistemológico (2000, 2001, 2005) con el cual persigue fundamentar científica y filosóficamente la Investigación para la Paz, y a la vez subvertir el paradigma científico actual, buscando nuevas formas de entender y aproximarse a la realidad. Así, el giro epistemológico no se reduce a acercarse al conocimiento de la paz desde la paz y a entender la violencia como su negación, el giro también se refiere a nuestras formas de conocer, a las maneras de entender las ciencias y los saberes.

La clave del giro epistemológico radica en el cambio de la *objetividad* a la *intersubjetividad*, que, a su vez, implica el cambio de una perspectiva observadora a una perspectiva participante, *performativa*. En definitiva, pasa por «dejar de entender la ciencia como un algo objetivo para empezar a entenderla como ese algo que se hace entre las personas» (Comins Mingol y París Albert 2012, 6). Estamos hablando de abandonar las pretensiones de neutralidad y objetividad de la disciplina científica tal y como se ha venido entendiendo hasta ahora, y de responsabilizarnos de e implicarnos en la configuración de una ciencia comprometida con la construcción de culturas para hacer las paces.<sup>18</sup> Estamos hablando de romper la dicotomía *hecho-valor* establecida por la concepción imperante de «conocimiento científico universal», ya que como señala Martínez Guzmán (2005, 64):

No somos neutrales respecto de lo que nos hacen, lo que vemos que unos hacen a otros, o en relación con lo que nosotros hacemos. No hay hechos puros. Lo que llamamos hechos tiene un origen en lo que los seres humanos hacemos, sin embargo, los consideramos como si los hubiera hecho alguien diferente o se hubiesen hecho ellos mismos. Las explicaciones de los «hechos de la Naturaleza» son construcciones sociales de las que siempre nos podemos pedir cuentas. Por este motivo no somos neutrales respecto de los hechos. Lo que hacemos lo hacemos valorando lo que nos podríamos hacer de otras formas, asumiendo nuestro papel de agentes de nuestras acciones.

---

<sup>18</sup> La Cultura de Paz, o Culturas para hacer las paces como preferimos denominarlas desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la UJI ponen en valor los aspectos culturales que promueven una convivencia pacífica. Recuperando su sentido etimológico como «cultivo», la cultura para la paz «consiste en la creación de nuevas formas de cultivar las relaciones entre los seres humanos mismos y entre estos y la naturaleza para incrementar las posibilidades humanas de vivir en paz» (Martínez Guzmán 2004, 209). No existe una única cultura, igual que no existe una única forma de cultivo, hay muchas formas de hacer las paces, por ello hablamos de *culturas para hacer las paces*, reclamando los derechos a la interculturalidad de los ciudadanos del mundo.

#### **1.1.4. La doble dimensión de los estudios para la paz**

El objetivo de los estudios para la paz es doble: en primer lugar, reconocer, visibilizar y denunciar las violencias –de todo tipo– sufridas por seres humanos y naturaleza; en segundo lugar, superar estas violencias mediante la construcción de alternativas favorables para su transformación por medios pacíficos. Por ello hablamos de la doble dimensión de trabajo de los estudios para la paz, una crítica o deconstructiva, y otra constructiva o reconstructiva (Martínez Guzmán, Comins Mingol y París Albert 2009, 95).

##### **a. Visibilización y denuncia de la violencia**

La primera dimensión de la investigación para la paz –crítica o deconstructiva– parte del análisis diagnóstico de las diferentes violencias –directas, estructurales y culturales o simbólicas– que sufren tanto las personas como la naturaleza, para visibilizarlas y denunciarlas (Martínez Guzmán, Comins Mingol y París Albert 2009, 95-99). Esta dimensión es muy importante y necesaria, no podemos pretender transformar pacíficamente los conflictos o situaciones de violencia si no los reconocemos, comprendemos, visibilizamos y denunciemos. La denuncia es fundamental para la toma de conciencia por parte de quienes sufren las injusticias y por la sociedad en general. Las violencias se integran de tal manera en nuestra realidad cotidiana que, si no nos detenemos a reflexionar críticamente sobre ellas, las visibilizamos y las denunciemos, podemos llegar a incorporarlas como parte de nuestras vidas sin ser conscientes del daño que producen o de cómo alteran nuestro bienestar.

Como veremos, este es el caso de la investigación que nos ocupa, el modelo hegemónico de maternidad conlleva violencias de los tres tipos –directa, estructural y cultural– sobre las mujeres, tanto sobre las que son madres como las que no lo son, y son muchas las instancias en las que las mismas mujeres –por no hablar de la sociedad en general– no son conscientes de ello. Tal y como alerta Galtung (1990, 291), debemos ser conscientes de la violencia cultural que, a través de discursos, símbolos, metáforas, representaciones, tradiciones, etc., legitima la violencia directa y la estructural. De ahí la importancia de la concienciación (Freire 1970) para promover la acción.<sup>19</sup> Las personas oprimidas deben ser conscientes de las

---

<sup>19</sup> Es el educador y teórico de la educación brasileño Paulo Freire (1970) quien plantea la noción de concienciación, la praxis que permite a las personas oprimidas tomar conciencia de su condición histórica de opresión, y comprometerse con su liberación y con la transformación de la sociedad, pasando de ser objetos – como dominados– a sujetos de la historia.

situaciones de injusticia y violencia para promover la acción, para así superarlas y transformarlas.

Si bien es cierto que esta primera dimensión crítica y deconstructiva es central, no podemos quedarnos anclados en ella. La filósofa y teórica de los estudios para la paz castellonense Irene Comins Mingol nos advierte que de no superarla, corremos dos riesgos: por un lado, difundir «una representación reduccionista y sesgada hacia lo negativo de la complejidad del mundo de la vida», lo que nos puede llevar a naturalizar la violencia; por otro, contribuir a la «construcción de un imaginario colectivo de miedo e impotencia», que nos al lleve inmovilismo y a la parálisis (2018, 47). Es por ello que la segunda dimensión de la investigación para la paz cobra especial relevancia, no podemos limitarnos a estudiar y describir lo mal que está todo, debemos realizar una inversión epistemológica y centrar nuestras energías –y nuestras investigaciones– en plantear opciones alternativas para poder hacer las paces.

## **b. Construcción de alternativas pacíficas**

Si en la primera dimensión predomina la perspectiva violentológica –el foco de atención recae sobre los diferentes tipos de violencia y las situaciones de injusticia que esta provoca–, la segunda dimensión de trabajo toma una perspectiva pazológica y se centra en la paz y en la construcción de alternativas que fomenten una transformación pacífica de los conflictos, de las injusticias y de la violencia (Comins Mingol 2018, 47; Martínez Guzmán, Comins Mingol y París Albert 2009, 95). Las personas tenemos intuiciones, sentimientos, presentimientos, tradiciones, imágenes y relatos acerca de lo que sería una convivencia pacífica (Martínez Guzmán 2001, 112). También tenemos un amplio abanico de capacidades o competencias, y entre ellas está el poder organizar nuestra convivencia de manera pacífica (Martínez Guzmán 2001, 113).

Desde los estudios para la paz tenemos el deber y la responsabilidad moral de visibilizar y reivindicar las paces existentes, y de rescatar y poner en valor las capacidades, los recursos y las experiencias que nos permiten buscar, plantear y proyectar alternativas creativas para la construcción de culturas para hacer las paces. En palabras de la filósofa y académica mexicana Dora Elvira García González (2014, 4): «Estamos obligados a ser buscadores de paz y encontrar rumbos hacia los cuales ir, repensando la realidad frente a nosotros para

indagar alternativas posibles desde una imaginación de carácter ético».

Recordemos que Martínez Guzmán (2001, 211) enfoca la propuesta metodológica de Filosofía para la Paz como «una *reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces*»:

Propongo como una posible metodología la *reconstrucción* de las razones que los seres humanos nos damos unos a otros sobre lo que *nos hacemos*. Entre lo que nos hacemos unos a otros está contarnos cómo *interpretamos* el mundo, la reconstrucción de las metáforas que usamos, de los saberes que explicitamos y los que ocultamos o se nos ocultan, las posibilidades humanas que desarrollamos, los poderes que ejercemos unas y unos *con* otros y otras generando integración o reconocimiento, o unas y otros *contra* otros u otras provocando exclusión y marginación. La reconstrucción de las razones en su compromiso con la racionalidad también está atenta a sentimientos, emociones, ternura y cuidado.

Para reconstruir nuestras posibilidades, capacidades y competencias, Martínez Guzmán toma de Habermas la noción de «desaprender» y señala que, en la mirada a los márgenes, en la comprensión de otras culturas, podemos desaprender, en el sentido de «*recuperar lo que hemos dejado de aprender*» por no prestar atención y escuchar a las otras y los otros. Esta idea de desaprender también nos puede ser útil al ser un medio para la «*autocrítica*», en el sentido de exponer las distorsiones que resultan de utilizar la razón de manera selectiva y favorecer unos tipos de razón frente a otros (2001, 139). Porque las personas podemos hacernos las cosas de muchas maneras, y podemos elegir hacérselas con violencia, pero también con respeto, paz y amor:

*Aprendamos a dar más valor a la paz que a la violencia. Resaltemos esos momentos de paz que todos los días tienen lugar en nuestras vidas. Focalicemos nuestra atención en ellos, y empezaremos a deshabituarnos de la violencia para convertir la paz en nuestro hábito* (Martínez Guzmán, Comins Mingol y París Albert 2009, 99).<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> En cursiva en el original.

## 1.2. Perspectiva feminista

Hablar de maternidades es hablar de género, feminismo y diferencia sexual, no en vano, «la capacidad de ser madres marca sin duda la gran diferencia que hay entre hombres y mujeres» (Lamas 2013b, 115). Esta diferencia no se debe únicamente a las experiencias físicas del embarazo, el parto y la lactancia, sino que se encuentra profundamente radicada en aspectos no biológicos –sociales y culturales– a los cuales debemos dedicar atención y reflexión. Como he señalado en la introducción, este es uno de los objetivos de esta investigación, *comprender las diferentes dimensiones de la maternidad* y como veremos ampliamente a lo largo de esta tesis, parto de la premisa de que la maternidad es una construcción social profundamente imbricada en la construcción del género. Por estos motivos, además de los estudios para la paz, los estudios feministas y de género constituyen el otro pilar del marco teórico de esta tesis.

### 1.2.1. ¿Qué entendemos por género?

A finales de los años cincuenta, el concepto de género se perfila; su uso se generaliza en el campo psicomédico en los sesenta; con el feminismo de los setenta cobra relevancia en otras disciplinas; en los ochenta se consolida académicamente en las ciencias sociales; en los noventa adquiere protagonismo público, y, en este nuevo siglo, se constituye en «la» explicación sobre la desigualdad entre los sexos. Este paso de categoría analítica a fuerza causal o *explanans* tiene que ver con que el concepto se vuelve, en sí mismo, una forma de comprender el origen sociocultural de la subordinación de las mujeres.

En este breve párrafo, la antropóloga mexicana Marta Lamas (2006, 91) condensa la historia del término género, una noción que arraiga en el entorno académico anglosajón de los años setenta como un concepto clave para abordar la desigualdad entre los sexos, y diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología. Al distinguir entre género y sexo, estas académicas persiguen un doble objetivo, por un lado, desde un punto de vista científico, comprender mejor la realidad social, por otro, desde un punto de vista político enfrentar el determinismo biológico y poner de relieve que las características humanas atribuidas a las mujeres no se derivan naturalmente de su sexo, sino que son adquiridas a través de un complejo proceso individual y social. Paulatinamente, el empleo de la categoría

género se ha ido extendiendo, contribuyendo al reconocimiento de una pluralidad de formas de interpretación, simbolización y organización de la diferencia sexual en las relaciones sociales, y a la crítica de la supuesta existencia de una esencia femenina (Lamas 2013c, 327). Lamentablemente, el uso de este término se ha popularizado de tal manera que en muchas ocasiones se soslaya su sentido político original, pasando más bien a ser utilizado como sinónimo de «mujeres» (J. W. Scott 1996, 270), o con una intención meramente descriptiva para referirse al «estudio de las cosas relativas a las mujeres» (J. W. Scott 1996, 272).

En este sentido, la filósofa y académica italo-australiana Rose Braidotti sostiene que la noción de género atraviesa un momento de crisis dentro de la teoría y la práctica feministas, y hace cuatro observaciones al respecto (2004d, 131-133):

1. La crítica más pertinente al concepto de género es la realizada desde los sectores de los estudios postcoloniales y las feministas negras, las epistemólogas feministas –sobre todo en el campo de la biología–, y las pensadoras lesbianas.
2. La crisis coincide con el reordenamiento de ciertas posiciones teóricas, como las «teóricas del género» de la tradición angloamericana y las «teóricas de la diferencia sexual» de la tradición francesa y continental, que tradicionalmente se han situado en planos opuestos pero que paulatinamente se han ido despolarizando, debido en parte a la creciente conciencia de que la teoría feminista adopta formas culturales específicas.
3. Las aportaciones del feminismo italiano, que pone de relieve cómo la noción de género es una particularidad del idioma inglés que no es extrapolable a las lenguas romances, por lo que la distinción entre sexo y género no tiene sentido –ni epistemológica ni políticamente hablando– en muchos contextos europeos, donde resultan más significativas y frecuentes las nociones de «sexualidad» y «diferencia sexual».
4. El hecho de que por sus connotaciones científicas, el término género no es tan conflictivo como la expresión «estudios feministas», más marcadamente político, por lo que desde la práctica institucional se ha secuestrado este término, desplazando la atención desde la agenda feminista hacia un interés más generalizado por la construcción de la diferencia sexual.

Es más, siguiendo a Haraway (1995), Braidotti (2004d) señala que el término género es en sí opaco en su estructura misma, ya que no es una noción feminista sino que tiene su



origen en la biología y lingüística, y que, al ser adoptado por el feminismo, aunque ganó en complejidad, perdió claridad.

Han sido numerosos los intentos que desde una perspectiva feminista se han realizado para intentar definir el género.<sup>21</sup> La misma Braidotti (2004d, 134) propone:

yo definiría el «género» como una noción que ofrece una serie de marcos dentro de los cuales la teoría feminista ha explicado la construcción social y discursiva y la representación de las diferencias entre los sexos. En la teoría feminista, el «género» cumple principalmente la función de recusar la tendencia universalista del lenguaje crítico, de los sistemas de conocimiento y del discurso científico en general.

Por su lado, a partir de un detallado análisis crítico de los usos y abusos del concepto de género, la historiadora estadounidense Joan W. Scott (1996, 289-292) plantea su propia definición, que consta de dos partes y varias subpartes interrelacionadas, pero analíticamente diferenciadas. El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos partes:

1. El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos.
2. El género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

La primera parte, a su vez, comprende cuatro subpartes:

- a. *Símbolos culturalmente disponibles* que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias (Eva y María como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental, pero también mitos dicotómicos: luz y oscuridad, purificación y contaminación, e inocencia y corrupción).
- b. *Conceptos normativos* que, en un intento de limitar y contener las posibilidades metafóricas de los símbolos, dictan las interpretaciones de los significados de los mismos (doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que definen categóricamente y unívocamente varón y mujer, masculino y femenino,

<sup>21</sup> El estudio de la complejidad del concepto de género excede el alcance y propósito de esta investigación. Son muchos los debates suscitados en torno a las dificultades, problemáticas y posibilidades del uso de este concepto: «El género es un término parecido a un pez: resbaladizo, evasivo y elusivo, y también metonímico, metafórico y... vacío» afirma Cristina Palomar Vereá (2015, 31). «Resalta el hecho de que el género, independientemente de la definición que de este se haga, es tratado –la mayoría de las veces sin explicar por qué– como: un concepto, una categoría, un indicador, un adjetivo, un sistema, un esquema, una estructura, un principio simbólico, un orden, un proceso, una actividad, un eufemismo, un campo de estudios, la fuente y el efecto de cosas distintas, una mirada, una construcción... Otras veces, género es tomado como sustantivo: un atributo, una construcción, una práctica, una relación interpersonal, un modo de organización social, un estatus, un papel, un estereotipo, una diferencia, una identidad, una perspectiva, una «cuestión», un problema, una inequidad, una víctima, un privilegio... » (2015, 20). Sobre los debates en torno al concepto de género, ver el artículo ya reseñado de Palomar Vereá (2015), el libro de Rose Braidotti editado por Amalia Fischer Pfeiffer (2004c), y las colecciones de textos editadas por Silvia Tubert (2003) y Marta Lamas (2013a).

rechazando significados alternativos).

- c. *Nociones políticas y referencias a instituciones y organizaciones sociales* (como el sistema de parentesco y la familia, pero también el mercado de trabajo, la educación y la política).
- d. *La construcción de la identidad subjetiva* (la forma en que se construyen esencialmente las identidades genéricas en relación con las actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas).

La segunda parte de la definición se refiere a las relaciones significantes de poder, en el sentido que el género, si bien no es el único –Scott alude expresamente a la clase social y la raza como ejes de desigualdad de poder–, es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder (control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos).

Esta completa –y compleja– definición del género propuesta por J. W. Scott, si bien puede llegar a resultar abrumadora al abarcar tal multiplicidad de significaciones, me parece muy adecuada para enfocar esta investigación, ya que: 1) plantea que el género es un campo complejo en el que actúan simultáneamente estructuras objetivas y materiales junto a estructuras subjetivas y simbólicas; 2) subraya la relevancia de los imaginarios, construcciones simbólicas y los conceptos normativos que los sustentan a la hora de modelar las instituciones y las relaciones sociales, destacando su capacidad de dar forma a nuestra percepción de la realidad; 3) afirma expresamente la interrelación y la mutua construcción de los diferentes elementos, negando que uno sea simplemente el reflejo de los otros; y 4) subraya el papel decisivo del género en la construcción de la identidad, no como expresión de una esencia, sino como algo relacionado con la posición socialmente ocupada (Imaz Martínez 2007, 108).

### **1.2.2. Transformando paradigmas: epistemologías feministas**

En el apartado anterior hemos señalado cómo desde los estudios para la paz se reivindica la necesidad de realizar un cambio paradigmático en nuestras maneras de acercarnos al conocimiento. Hemos anticipado en este apartado que las investigadoras feministas llevan décadas en ese empeño. La investigación feminista reemerge en la década de los 70 con un fuerte carácter de oposición a la investigación *mainstream* –sexista, patriarcal, androcéntrica,

ciega respecto del género, orientada al *status quo*, positivista, objetiva, cuantitativa, alienada y alienante, etc.– (Eichler 1997, 11). Conscientes del falogocentrismo (Braidotti 2004a; Haraway 1995; Irigaray 2007) imperante en la construcción del conocimiento y del mundo, las epistemólogas feministas denuncian el carácter androcéntrico, sexista y culturalmente coercitivo de la ciencia, la invisibilización y desatención de las experiencias y los intereses de las mujeres, el desprecio hacia los saberes tradicionalmente asociados a lo femenino, y las desigualdades e injusticias que resultan de los procesos de producción de conocimiento.<sup>22</sup> Es más, en la actualidad, ponen en duda postulados positivistas firmemente arraigados en el paradigma científico occidental como la neutralidad, objetividad, racionalidad y universalidad de la ciencia.<sup>23</sup> Así, incluso se piensa que la tecnología se ha construido de una forma sexista y androcéntrica, en la que es muy difícil la participación de la mujer (Alcañiz Moscardó 2001). La intención de la investigación feminista no es otra que la de construir una ciencia y una realidad menos excluyente y discriminadora (Biglia y Vergés-Bosch 2016, 13).<sup>24</sup>

Han pasado ya más de tres décadas desde que la filósofa feminista estadounidense Sandra Harding (1987b) se preguntase «¿existe un método distintivo de investigación feminista?». En la actualidad, todavía seguimos interrogándonos no tanto sobre la existencia de una metodología propiamente feminista, sino sobre cuáles son las características que hacen que una metodología sea específicamente feminista (Doucet y Mauthner 2006; García Fernández y Montenegro Martínez 2014). Esta pregunta no tiene fácil respuesta, sobre todo dada la diversidad de posturas teóricas y epistemológicas englobadas en los estudios feministas. En

<sup>22</sup> «Este término se refiere al hecho de que, en Occidente, pensar y ser coinciden de tal manera que hacer consciente es coextensivo con la subjetividad: este es el vicio logocéntrico. También se refiere, con todo, al persistente hábito que consiste en referirse tanto a la subjetividad como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de masculinidad o virilidad abstracta (falocentrismo). La suma de los dos da por resultado el impronunciable pero altamente efectivo falogocentrismo» (Braidotti 2004a, 189).

<sup>23</sup> Margrit Eichler (1997, 20-21) identifica las siguientes manifestaciones principales del sexismo en la ciencia: androcentrismo (adopción de la perspectiva masculina como parámetro), insensibilidad de género (ignorar la variable género en las investigaciones), dicotomización sexual (exagerar la importancia de la diferencia sexual y tratar los dos sexos como dos grupos sociales y biológicos completamente diferentes), familismo (tomar la familia como unidad de análisis ignorando las diferencias y desigualdades entre sus miembros), sobregeneralización (presentar los resultados obtenidos en investigaciones realizadas con sujetos de referencia de un único sexo como universales), doble rasero (aplicar diferentes criterios en función del sexo al analizar, tratar o evaluar situaciones, conductas o rasgos idénticos) y, por último, «lo propio de su sexo» (similar al doble rasero, pero que hace referencia a la naturalización y ontologización de ciertas diferencias, por las cuales se prescribe o se da por sentado que ciertas actitudes o acciones son más apropiadas para un sexo que para otro).

<sup>24</sup> En este sentido, es importante señalar que, si bien la investigación feminista originalmente sitúa la categoría género en el centro del análisis, pronto reconoce la necesidad de incorporar otras categorías –como raza, clase y sexualidad– en el análisis (J. W. Scott 1996; Braidotti 2004a; Harding 1996).

un intento de arrojar luz sobre esta cuestión, Harding (1987a, 1996) agrupa en tres categorías las propuestas epistemológicas feministas.<sup>25</sup> Son, en orden de radicalidad y confrontación con los axiomas tradicionales del conocimiento: el empirismo feminista, la epistemología del punto de vista –y su posterior elaboración en la teoría del conocimiento situado– y el postmodernismo.

El empirismo feminista afirma que el sexismo y el androcentrismo de la ciencia pueden ser corregidos mediante la estricta adhesión a las normas vigentes de la investigación científica (Harding 1987a, 1996). En este sentido, las feministas empiristas persiguen la erradicación de los sesgos masculinos en la ciencia –la «mala ciencia» (Harding 1987a)– sin cuestionar demasiado los postulados básicos de neutralidad, objetividad y universalidad del método científico. Básicamente, los criterios científicos son válidos, el problema es su aplicación, por lo que la participación de las mujeres en los procesos científicos puede llevar a la eliminación del sesgo androcéntrico en la ciencia.

Para las epistemólogas del punto de vista feminista, diferentes grupos de personas –como mujeres y hombres– tienen puntos de vista epistémicos diferentes. Mientras que la posición dominante de un grupo social –como el de los hombres– da lugar a un conocimiento parcial y perverso; la posición subyugada –en este caso de las mujeres– facilita la posibilidad de un conocimiento más completo y menos perverso, moral y científicamente preferible (Harding 1996, 24). El punto de vista epistemológico feminista supone así «una posición social interesada ("interesada" en el sentido de "comprometida", no en el de "sesgada")», cuyas condiciones otorgan a quienes la ocupan una ventaja científica y epistémica» (Harding 1996, 129). Así, desde esta perspectiva se cuestionan los postulados de neutralidad, objetividad y generalización de la ciencia falogocéntrica, y las experiencias y vivencias de las mujeres se convierten en un elemento clave a la hora de acercarnos al conocimiento y a la realidad: «*Women's experiences, informed by feminist theory, provide a potential grounding for more complete and less distorted knowledge claims than do men's*» (Harding 1987a, 185). Desde esta óptica también se subraya la importancia de recuperar la historia de las pioneras en la ciencia y reconocer la capacidad de las mujeres de generar conocimiento (Biglia y Vergés-

---

<sup>25</sup> Esta caracterización, que se ha ido complejizando y difuminando, tal y como ella mismo anticipó que ocurriría (Doucet y Mauthner 2006) ha sido criticada por diversos motivos: por un lado, por limitar la pluralidad de propuestas de investigación feministas, donde con frecuencia se combinan elementos de estas perspectivas epistemológicas; por otro, por realizar una aproximación clasificatoria que no contempla la transición a epistemologías más relacionales, no dicotómicas (García Fernández y Montenegro Martínez 2014, 64).

Bosch 2016, 14).<sup>26</sup>

El postmodernismo feminista, en línea con movimientos intelectuales como la semiótica, la deconstrucción, el psicoanálisis, el estructuralismo, la arqueología/genealogía y el nihilismo, se caracteriza por un marcado escepticismo con relación a las afirmaciones universales –y universalizadoras– sobre la existencia, la naturaleza, el lenguaje, la razón y el progreso de la ciencia. Esta perspectiva insiste en el rechazo de «la peligrosa ficción de lo exclusivamente “humano” (léase “masculino”) naturalizado y esencializado» (Harding 1996, 26) como causante de deformación y explotación, y defiende que la solidaridad política puede ser el cimiento para comprender las identidades fragmentadas resultantes de la vida moderna.

### **1.2.3. La perspectiva de esta investigación: el punto de vista feminista y los conocimientos situados**

En el marco de esta investigación, es la epistemología del punto de vista feminista –y su posterior desarrollo en la epistemología de los conocimientos situados– la que más coherente me resulta, al enfatizar precisamente, «el punto de vista de las mujeres no como una forma de conocimiento fija y concluida sino como un terreno en la experiencia desde el que deben hacerse los descubrimientos» (Smith 2012, 7).

#### **a. El punto de vista feminista**

Partir del punto de vista de las mujeres implica básicamente partir de las realidades del día a día de las mujeres, lo cual nos abre las puertas a la comprensión de las dimensiones sociales que se extienden más allá de las propias experiencias. La socióloga canadiense Dorothy Edith Smith sitúa la perspectiva del punto de vista de las mujeres en la exclusión de las mismas como sujetos de las relaciones objetivadas del discurso y la dominación (2012, 23):

«Pienso luego existo» fue dicho por hombres. «Tengo sexo, alumbro, cuido niños y niñas, limpio la casa, cocino, luego no soy» fue lo no dicho de las mujeres desde el surgimiento de estas extraordinarias formas de dominación, por lo menos hasta que el movimiento de mujeres comenzó nuestro trabajo de erosionar las barreras que nos excluyen de la agencia en estas formas de organización.

<sup>26</sup> Sobre el papel de las mujeres en la ciencia en el contexto español, recomiendo el libro de Carmen Magallón Portolés *Pioneras españolas en las ciencias* (2004).

Las experiencias y las realidades de las vidas cotidianas –complejas y diversas– de las mujeres se convierten así en el foco de atención de las epistemólogas del punto de vista feminista, quienes centran sus investigaciones en la búsqueda de los patrones comunes y de los determinantes estructurales de dichas experiencias (Hartsock 1983, 303).

Tomar las experiencias de las mujeres como punto de partida permite el acceso a ese conocimiento tácito, implícito en los haceres cotidianos, que normalmente se desestima por ser considerado carente de interés o relevancia. Es más, según Harding (1987a, 1996), precisamente por el hecho de estar marginalizadas, las mujeres –y otros grupos minorizados– gozan de una ventaja científica y epistémica, en el sentido de que la experiencia de subalternidad les permite observar y narrar sus realidades desde una visión más profunda y compleja que la del privilegio social. Además, las mujeres están presentes en todos los grupos marginalizados, y viven en primera persona la confluencia de las diferentes subordinaciones, por lo que partir de su experiencia resulta clave a la hora de superar el conjunto de subyugaciones. Para Harding, «la adopción de este punto de vista es, fundamentalmente, un acto moral y político de compromiso para comprender el mundo desde la perspectiva de los sometidos en el plano social» (1996, 130). En síntesis (Wylie 2003, 26):

*Standpoint theory is an explicitly political as well as social epistemology. Its central and motivating insight is an inversion thesis: those who are subject to structures of domination that systematically marginalize and oppress them may, in fact be epistemically privileged in some crucial respects. They may know different things, or know some things better than those who are comparatively privileged (socially, politically), by virtue of what they typically experience and how they understand their experience. Feminist standpoint theorists argue that gender is one dimension of social differentiation that may make such a difference epistemically. Their aim is both to understand how the systematic partiality of authoritative knowledge arises—specifically, its androcentrism and sexism—and to account for the constructive contributions made by those working from marginal standpoints (especially feminist standpoints) in countering this partiality.*

Creo importante señalar, siguiendo a Harding (1993, 59) que realizar una investigación desde un punto de vista feminista no significa defender la feminidad, de hecho una característica común a todos los análisis feministas es, precisamente, la ambivalencia respecto a los valores de la feminidad y la condición de mujer. Tampoco significa sustituir la lealtad a la masculinidad característica del pensamiento convencional por la lealtad a la feminidad, lo que se busca, es, más bien, dismantelar cualquier tipo de lealtad de género, ya que solo nos puede llevar a realizar una investigación cuyos resultados van a ser parciales y

sesgados. No obstante, como señala la propia Harding (1993, 59), es necesario incidir en el hecho de que las vidas de las mujeres han sido sistemáticamente devaluadas, lo que sitúa al pensamiento feminista en la encrucijada de tener que «hablar como» y en nombre de la misma noción que critica y busca desmontar: las mujeres. Concuero plenamente con la filósofa española Sonia Reverter Bañón (2010a, 30) cuando afirma que:

El feminismo ya no es la lucha por la situación de un grupo con una misma identidad, sino por desestabilizar las formas de subordinación. Su objetivo no es salvar una identidad (la de ser mujer), sino precisamente transgredir las estructuras de ordenación y adjudicación de identidades. En la nueva agenda feminista se hace necesaria la tarea de reordenar lo simbólico, pues es el andamio de las estructuras identitarias del patriarcado. El feminismo sigue siendo necesario, precisamente para enseñar a transgredir, para educar en la resistencia a la dominación. Y por ello mismo el feminismo es básicamente una lucha política posible y necesaria, una praxis transformativa. La tarea de una teoría feminista hoy es aclarar en qué condiciones esta praxis es posible.

## Los sujetos del conocimiento

Como hemos señalado anteriormente, una de las claves del giro epistemológico promovido tanto por la Filosofía para la Paz como por la teorización feminista es la necesidad de superar la tradicional separación entre el sujeto de conocimiento y el objeto a conocer, planteando que esta relación, en realidad, se basa en una correspondencia entre sujetos, abogando por el reconocimiento de la subjetividad en las prácticas investigadoras. El conocimiento pasa así a ser entendido no como una verdad externa, universal, homogénea y unitaria, sino como una relación social atravesada por diferentes relaciones de poder que produce verdades polimórficas, polisémicas y localizadas según su contexto.

En este sentido, desde la perspectiva del punto de vista feminista se plantea que el sujeto de conocimiento no es desencarnado, invisible, ahistórico, individual, homogéneo o unitario, sino que los sujetos del conocimiento son encarnados, visibles, localizados, múltiples, heterogéneos, contradictorios e incoherentes. Para Harding (1993, 63-65), los sujetos son visibles y encarnados porque las vidas desde las cuales se ha generado el conocimiento está siempre presentes y patentes en los resultados de ese pensamiento. Además, al estar los sujetos del conocimiento localizados en un determinado contexto social, estos no son fundamentalmente diferentes de los objetos de conocimiento, ya que ambos están conformados por los mismos tipos de fuerzas sociales. Es más, para esta autora, son las

comunidades y no las personas individuales quienes producen los conocimientos, ya que lo que una persona piensa solo se transforma en conocimiento al ser socialmente legitimado. Por último, y centrándose en el conocimiento feminista, Harding señala cómo este ha surgido a partir de las múltiples y diferentes vidas de las mujeres, opuestas en muchos aspectos entre ellas, por lo que los sujetos del conocimiento son múltiples, heterogéneos, contradictorios e incoherentes. Es precisamente en esta «conciencia bifurcada» (1993, 65), en ese compromiso con diferentes agendas en cierto modo conflictivas o contradictorias, donde radica el potencial para generar nuevos conocimientos.

### **La cuestión de la objetividad**

La inversión epistemológica planteada anteriormente no solo se refiere a la relación entre sujeto conocedor y objeto a conocer, sino que también afecta a la cuestión de la objetividad. Desde diferentes epistemologías feministas se ha cuestionado la posibilidad de la objetividad como objetivo de la investigación, y se ha asociado el empleo de la objetividad a un medio patriarcal de control (Blázquez Graf 2010, 26). Para Harding, no se trata de desechar la objetividad, sino de abogar por una «objetividad fuerte» (1993) en contraposición a la noción tradicional de «objetividad» masculina, patriarcal, androcéntrica, y débil.

Este nuevo enfoque de la objetividad requiere que quien investiga no solo se sitúe en el mismo plano crítico causal que lo investigado, sino que también se sitúe en la investigación: «*That is, the class, race, culture, and gender assumptions, beliefs, and behaviors of the researcher her/himself must be placed within the frame of the picture that she/he attempts to paint*» (Harding 1987b, 9). Introducir la subjetividad de quien investiga lleva a maximizar la objetividad de la investigación a la vez que reduce el objetivismo que tiende a ocultar estas evidencias. De este modo, quien investiga se presenta no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de una persona real, histórica, con deseos e intereses particulares y específicos (Harding 1987b, 9).

Para Braidotti (2004b, 15), «el feminismo constituye la pregunta; la respuesta es el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial». La experiencia, afirma la filósofa ítalo-australiana, es la noción central que sostiene este proyecto, la experiencia de las mujeres en la vida real, lo que Adrienne Rich (2003) denomina «*the politics of location*». La política de localización, básicamente, se



refiere a que nuestra forma de conocer, nuestro pensamiento, no es abstracto, universalizado, objetivo, indiferente ni desincardinado, sino que está situado en la contingencia de nuestra propia experiencia, estrechamente conectado con el lugar desde nuestra propia enunciación, y como tal, es necesariamente parcial.

## **b. Los conocimientos situados**

Donna Haraway (1995) lleva las anteriores cuestiones un paso más allá al plantear su propuesta epistemológica de los «conocimientos situados». Defendiendo «una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar» (1995, 329), la epistemología feminista estadounidense mantiene que todos los conocimientos son necesariamente posicionados, parciales y contingentes ya que se derivan de la localización y la particularidad de quien conoce, de su cuerpo, del contexto político-histórico-cultural y los procesos semióticos que lo generan, y de la manera específica en que género, clase, raza y etnia atraviesan su realidad.

Según Haraway, para llegar al conocimiento resulta fundamental evitar las pretensiones de universalidad que anulan las identidades y realidades individuales de las personas. Lo es también evitar el relativismo, para esta autora, una forma de no estar en ningún lugar mientras se pretende estar en todas partes (1995, 329). Haraway (1995, 328) problematiza también la noción, defendida por las epistemólogas del punto de vista, de que la visión «desde abajo» es mejor que la visión desde «las brillantes plataformas de los poderosos». Los puntos de vista de los subyugados tampoco son «posiciones inocentes», por lo que no debemos caer en la tentación de romantizar y/o apropiarnos de sus miradas. En este sentido, es necesario incorporar las voces de las mujeres y otros sujetos minorizados en la producción del conocimiento, pero no desde la atribución a las mismas de un saber menos corrompido, sino como voces necesarias a la hora de enriquecer el debate en los espacios de producción del conocimiento. La clave, para Haraway, está en reconocer la realidad de las experiencias de las personas, cómo estas están atravesadas por las relaciones de poder, cómo todas las miradas son parciales, a la vez que específicas. Así, la clave para llegar al conocimiento es, según la epistemología estadounidense, hacerlo desde la localización, el posicionamiento y la situación (1995, 335), pues solo la «perspectiva parcial promete una visión objetiva» (1995,

326). Es la mirada parcial, situada, encarnada, específica y particular la que facilita la visión objetiva, por lo que parcialidad y responsabilidad son claves a la hora de abordar la investigación.

Conuerdo plenamente con esta perspectiva ya que como investigadoras, tenemos nuestra historia, contexto, motivaciones y limitaciones, por lo que un elemento clave de nuestra labor es reconocer nuestro lugar situado y reflexionar responsablemente sobre cómo este influye en nuestras aportaciones y discusiones. Definitivamente, el punto de vista desde el cual nos acercamos a la realidad no es neutro (Biglia 2012; Haraway 1995; Harding 1987a, 1991, 1993), como bien señala Haraway, «la visión es *siempre* una cuestión del “poder ver” y, quizás, de la violencia implícita en nuestras practicas visualizadoras» (1995, 330). En definitiva, «producir conocimiento es siempre un acto político» (Biglia 2014, 25), por lo que es necesario abordar nuestra labor investigadora de una manera consciente y responsable.

### 1.3. Recapitulación

Esta investigación parte de la convicción de que podemos subvertir nuestras formas de ser, estar, saber y conocer en este mundo, subversión que va de la mano del giro epistemológico anteriormente comentado, propuesto, desde la cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la UJI, por Vicent Martínez Guzmán. La doble dimensión deconstructiva y reconstructiva de la investigación para la paz nos guiará a lo largo de esta investigación sobre el modelo hegemónico de maternidad y las prácticas de lo que denominaré «maternajes (imperfectos) para hacer las paces». Porque es nuestra responsabilidad deconstruir, visibilizar y denunciar las violencias que nos hacemos a las personas y a la naturaleza; lo es también desaprender las maneras de hacer estas violencias; y por supuesto, lo es buscar, reconocer, recuperar, reconstruir y potenciar las maneras de hacer las paces, imperfectas, inacabadas y perfectibles de las que somos capaces. Es nuestra responsabilidad pedirnos cuentas los unos y las unas a los otros y las otras sobre cómo nos hacemos las cosas que nos hacemos, y lo es también interpelarnos por las instituciones que creamos y sustentamos (Martínez Guzmán 2000, 2001, 2005).

Es desde esta perspectiva pazológica, centrada en las paces imperfectas que vamos construyendo en nuestras interacciones diarias entre las personas, entre las personas y la naturaleza, y entre las personas y las instituciones, desde donde me aproximo al estudio de los modelos de maternidad y a la búsqueda de prácticas maternas que contribuyan a la reconstrucción de culturas para hacer las paces. También lo hago desde una postura de optimismo –que espero sea inteligente (Muñoz y Jiménez Arenas 2012, 76)– ya que parto de la convicción de que tenemos las capacidades, las experiencias y los recursos suficientes para abordar y transformar nuestras realidades.<sup>27</sup>

Así mismo, acometo esta investigación con una perspectiva feminista. Adoptar una perspectiva feminista en la investigación va más allá de sumar o agregar a las mujeres, de investigar a las mujeres o sobre temas de mujeres. Si bien, como afirma Harding (1987b) no podemos hablar de un método feminista de investigación *per se*, sí que podemos establecer una serie de características distintivas de la investigación desde una perspectiva feminista.

<sup>27</sup> Tal y como señalan Muñoz y Jiménez Arenas: «Si existen teorías para poder abordar la realidad, para poderla transformar, se impone un optimismo inteligente, sustentado en razones epistémicas y también, porque no, en presupuestos éticos y emociones que discriminen y orienten su discurso, que crean que la especie humana tiene suficiente recursos [...] para regular los conflictos pacíficamente» (2012, 76).

Sin ánimo presentar una lista exhaustiva ni completa o cerrada, Harding (1987b, 6-10) propone las siguientes: partir de las experiencias –y las vidas– de las mujeres como nuevas fuentes de recursos empíricos y teóricos, construir una ciencia que ofrezca explicaciones sobre los fenómenos sociales que atañen a las mujeres, y situar a quien investiga en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio.

Esto es lo que pretendo en esta investigación. En primer lugar, mi propósito es partir de las experiencias y vidas de las mujeres. Lo hago a través de una doble vía. Por un lado, con un análisis de la producción teórica que desde los pensamientos feministas se ha realizado sobre la maternidad –muchas de la cual parte, así mismo, de las propias experiencias de las mujeres–; por otro, con un estudio de campo en el que escuchamos las voces de mujeres que nos hablan en primera persona de sus experiencias encarnadas, como hijas y como madres, de la maternidad. En segundo lugar, busco construir una ciencia al servicio de las mujeres. Consciente de que «dentro de las ciencias sociales [y humanas], en muchos casos, los trabajos se enfocan a responder preguntas importantes para los hombres pues están basados solo en experiencias masculinas» (Blázquez Graf 2008, 98), intento formular preguntas cualitativamente distintas, que parten de las inquietudes de las mujeres y que arrojan luz sobre los fenómenos sociales que atañen al colectivo femenino. En tercer lugar, mi intención es situarme en todo momento en el mismo plano crítico que lo que estoy pretendiendo conocer a través de mi indagación. Para ello, opto por un enfoque narrativo-biográfico para profundizar en las vivencias y experiencias maternas de tres mujeres, co-construyendo con ellas los relatos de sus maternidades, y reflexionando en todo momento sobre mi lugar situado, la parcialidad de mi mirada y los posibles ejercicios de poder que pueden subyacer en la dinámica de todo el proceso.

Por ello, mi punto de partida epistemológico refleja mi compromiso personal y político para con la lucha feminista y la reconstrucción de culturas para hacer las paces. Si en algo coinciden la mayoría de las investigadoras feministas es en su firme propósito de contribuir a la mejora de la vida de las mujeres y a la transformación social en general. Es este un compromiso teórico, ético y político concreto (Ramazanoglu y Holland 2002, 3) que pasa por asumir la responsabilidad de los efectos de los resultados de las investigaciones y el conocimiento generado, y por partir de la intención explícita de contribuir con nuestra investigación al proceso de cambio social (Biglia 2007, 416). Suscribo plenamente este compromiso, convencida de que una cultura para hacer las paces pasa, necesariamente, por la

superación de las discriminaciones y/o los abusos de poder que el colectivo femenino ha sufrido históricamente y, en muchos aspectos, sigue sufriendo en la actualidad.



## Capítulo 2. Estado de la cuestión del debate en torno a la maternidad

Saber dónde y cuándo entramos (Giddings 2008, iii) es muy importante para lograr una comprensión adecuada de nuestra realidad. El dónde y el cuándo determinan el contexto social en el cual ubicamos nuestras experiencias, contexto que las condiciona profundamente. El contexto teórico de la maternidad ha cambiado mucho en los últimos años. En 1976 Adrienne Rich escribía «*We know more about the air we breathe, the seas we travel, than about the nature and meaning of motherhood*» (1986, 11) afortunadamente hoy, algo más de 40 años después, esta afirmación comienza a quedar obsoleta, una simple búsqueda en cualquier base de datos académica relevante devuelve decenas, incluso cientos de miles de referencias asociadas a la maternidad.<sup>28</sup> Feminismo, paz, religión, políticas públicas, derecho, literatura, trabajo, cultura popular, salud, cuidado, género, orientación afectivo sexual, edad, diversidad funcional, raza y etnia, son algunos ejemplos de la amplia variedad de aspectos con los que, recientemente, se ha relacionado el estudio de la maternidad.

La producción teórica que ha centrado su interés en la maternidad ha alcanzando tal magnitud que incluso algunas académicas como Andrea O'Reilly (2010b), han reivindicado la creación de una nueva disciplina, marcadamente interdisciplinar y multidisciplinar: los estudios de la maternidad.<sup>29</sup> No obstante, este auge de la producción teórica en lo tocante a la maternidad no ha agotado en absoluto su conocimiento, como señala Elisabeth Badinter, «es obligatorio constatar que la maternidad sigue siendo la gran desconocida» (2011, 25).

Para poder ubicar el momento y el lugar de nuestra entrada en el debate teórico en torno a la maternidad, en este apartado expongo el estado de la cuestión de la teorización que, sobre todo desde el feminismo, se ha realizado al respecto. Partiendo de una perspectiva

---

<sup>28</sup> En una búsqueda en la Biblioteca Virtual de la Universitat Jaume I realizada el 28/10/2020 se encontraron las siguientes publicaciones desde el año 2000.

«*Motherhood*»: 377.265 resultados (139.208 artículos, 107.495 artículos de prensa, , 47.879 capítulos de libros, 21.783 reseñas, 8.820 libros, y más formatos que aquí no desglosamos).

«*Mothering*»: 42.102 resultados (26.862 artículos, 8.196 artículos de prensa, 3.265 reseñas, 421 capítulos de libros, 176 libros, y más).

«*Maternidad*»: 24.335 resultados (14.349 artículos, 8.950 artículos de prensa, 367 reseñas, 113 capítulos de libros, 300 libros, y más).

<sup>29</sup> En 2006, Andrea O'Reilly, acuña el término *motherhood studies* para reconocer y definir esta nueva rama de conocimiento como una disciplina autónoma y legítima que parte de la tradición teórica de las pioneras de los estudios de la teoría maternal como Adrienne Rich, Patricia Hill Collins y Sara Ruddick (O'Reilly 2010b, 1).

cronológica, reviso brevemente la producción teórica, reseñando las obras más representativas de las diversas tendencias y corrientes del pensamiento feminista sobre la maternidad, la práctica y la experiencia maternal que surgen desde finales de la década de los 60, cuando el feminismo recupera el interés en los derechos de las mujeres, prácticamente ausente durante los períodos de entre guerras y posguerra en Occidente.

La mayoría de los textos recogidos en este estado de la cuestión –y a lo largo de todo este trabajo– pertenecen a autoras norteamericanas, pues es en EEUU y Canadá donde se fragan los cimientos de los movimientos feministas de la segunda ola y tercera ola. Contemplo también las voces que recogen los ecos de estos movimientos a este lado del océano, especialmente en Francia e Italia. Intento recoger también las voces producidas en el contexto español, aunque lamentablemente, como señala Helena Establier Pérez (2004, 167),

la reflexión sobre la maternidad entre las teóricas españolas ha sido –y es– tardía y escasa, generada al retortero de la crítica que al respecto se produce en los contextos francés, italiano y anglosajón, diseminada a retazos en textos no específicos sobre el tema y poco dispuesta, con contadas excepciones, a los enfoques propios o a las contribuciones originales.

Tomando prestada la idea a Zillah Eisenstein (1979, 1) quizás sea de ayuda para quien lee este texto que deje claro lo que no pretendo con este apartado. Mi ambición no es presentar una descripción detallada del desarrollo de la producción teórica sobre la maternidad que pueda haberse formulado desde los debates feministas. Consciente de la heterogeneidad de posturas, perspectivas y reflexiones, asumo esta limitación. Es más bien una selección de las ideas que he considerado representativas y pertinentes para la comprensión del cuándo y dónde estamos, del momento actual del debate feminista en torno a la maternidad.



## 2.1. Un drama en tres actos

El debate feminista, desde su resurgir a comienzos de los años 70 del siglo pasado, se ha articulado, a grandes rasgos, en torno a tres posiciones: la de los feminismos de la igualdad, la de los feminismos de la diferencia, y las de los feminismos postmodernos, postestructuralistas y postfeminismos. Estas tres posiciones se han visto consecuentemente reflejadas en el debate feminista en torno a la maternidad. Según Silvia Tubert (1996, 7-8) podemos agrupar los discursos generados históricamente por el feminismo para abordar la maternidad en tres tipos. En primer lugar, las propuestas que, siguiendo los postulados de los feminismos de la igualdad, defienden la universalidad de todo sujeto y rechazan la identificación de lo femenino con lo materno, afirmando la existencia de la mujer independientemente de su rol materno. En segundo lugar, los discursos que, desde el feminismo de la diferencia, proponen, a partir de la capacidad generadora del cuerpo de la mujer, una «transvaloración» de la maternidad y del cuerpo femenino como fuente de placer, conocimiento y poder específicamente femeninos. Por último, las propuestas que, desde un punto de vista postestructuralista o constructivista, exploran el concepto de maternidad, analizando los procesos de construcción de este concepto, de sus representaciones y figuras y cómo estas crean y configuran la realidad.

En una línea similar, algunas autoras norteamericanas (Hansen 1997, 5; Jeremiah 2006, 22) proponen entender el debate feminista en torno a la maternidad como un «drama en tres actos». El primer acto, marcado por el rechazo de la maternidad, gira en torno a las obras de autoras como Simone de Beauvoir (2015), Shulamith Firestone (1971), Kate Millet (1995) y Betty Friedan (2009), quienes se centran en la relación causal entre la naturalización de la función maternal de las mujeres y su opresión. El segundo, caracterizado por la recuperación de la maternidad, cuenta con teóricas como Adrienne Rich (1986), Nancy Chodorow (1984), Dorothy Dinnerstein (1999), Jessica Benjamin (1996), Sara Ruddick (1980, 1989), Mary O'Brien (1981), Luce Irigaray (1993) y Luisa Muraro (1995), quienes buscan nuevos significados e interpretaciones de la maternidad y enfatizan la diferencia. El tercero, el actual y más complejo de conceptualizar, se caracteriza por la coexistencia entre la crítica a la recuperación y la implementación de estrategias de recuperación, con la labor de teóricas como Sharon Hays (1996), Susan Maushart (1999), Naomi Wolf (2002), Anne Crittenden

(2001), Susan Douglas y Meredith Michaels (2004), Andrea O'Reilly (2004b, 2004c, 2004a, 2006, 2008, 2010) y Fiona Joy Green (2004, 2005, 2011, 2015) entre otras.

Siguiendo también un enfoque cronológico, Ann Snitow (2007) dibuja una línea temporal en la que recoge la producción teórica sobre la maternidad que se ha realizado desde el pensamiento feminista en el contexto estadounidense. Aunque no coinciden exactamente, Snitow considera también tres periodos: el primero caracterizado por la publicación de los «*demon texts*» asociados a menudo –erróneamente según la autora– con el rechazo de la maternidad; el segundo marcado por un análisis más exhaustivo de la maternidad que va más allá de la crítica a la institución y contempla la voz de las mujeres y sus experiencias; y el tercero, donde se sigue estudiando la maternidad, pero desde una postura defensiva, reactiva, en la cual no encuentra el modo de avanzar en la crítica del pronatalismo.<sup>30 31</sup>

En el contexto español, la primera reflexión teórica en torno a la cuestión de la maternidad se produce durante la década de los 80, con la llegada del feminismo de la diferencia y sus propuestas de un orden específicamente femenino como alternativas a la hegemonía patriarcal (Establier Pérez 2004, 168-169).<sup>32</sup> Debido a las circunstancias políticas españolas, marcadas profundamente por la dictadura franquista que sume la reflexión crítica y la acción feminista en un letargo de 40 años, los discursos sobre la maternidad siguen una evolución particular. Al contrario que en el contexto anglosajón, donde primero se vive una etapa de «rechazo de la maternidad» defendido por el «feminismo de la igualdad», seguida por una de «abrazo a la maternidad» durante el «feminismo de la diferencia», en el contexto español, la reflexión crítica sobre la maternidad se produce ya con el debate igualdad vs. diferencia perfectamente instaurado. Como consecuencia, podríamos decir que en el Estado Español, aunque se siguen observando las mismas líneas en las propuestas generadas para abordar la cuestión de la maternidad, el orden de aparición está invertido. Así, en un primer momento surgen los discursos que abrazan la maternidad desde el feminismo de la diferencia,

---

<sup>30</sup> Por «*demon texts*» la autora se refiere a ciertos libros que han sido demonizados, criticados, disculpados, citados fuera de contexto y utilizados para mostrar cómo el feminismo de los años 70 era «extrañamente ciego» en referencia a la cuestión de la maternidad (Snitow 2007). En concreto hablamos de *La mística de la feminidad* (Friedan 2009) y *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Firestone 1971).

<sup>31</sup> Fiona Joy Green (2011) elabora también una cronología del debate feminista sobre la maternidad, estableciendo también 3 periodos similares a los comentados, un primer periodo que abarca la primera mitad de la segunda ola del feminismo, desde finales de los 60 a los 70, un segundo que abarca la segunda mitad de la segunda ola desde finales de los 70 hasta los 80 y un tercer periodo que coincide con la tercera ola del feminismo, desde los 90 hasta 2010.

<sup>32</sup> Establier Pérez señala que el feminismo de la diferencia irrumpe en el España durante las «II Jornadas Estatales de la Mujer» celebradas en Granada en diciembre de 1979, y se consolida al año siguiente en las «Jornadas de Mujeres Independientes» organizadas el siguiente año en Barcelona (2004, 196).

seguidos por los discursos que desde el feminismo de la igualdad rechazan la asociación entre lo femenino y lo materno, y por último, y más recientemente, los discursos constructivistas que profundizan en la maternidad como construcción social.

En definitiva, si algo ha caracterizado la producción discursiva en torno a la maternidad ha sido la ambivalencia entre los discursos de elogio y los de desprecio, «dos tipos de discursos de legitimación de la opresión de género» (Puleo 2004, 25). Utilizando la analogía del «drama en tres actos» empleada por algunas autoras para referirse al desarrollo del debate feminista en relación a la maternidad, a continuación nos adentramos en los tres estadios principales que se pueden observar en este debate, revisando la bibliografía clave de estas tres etapas.



## 2.2. Primer acto: el «rechazo» de la maternidad

Simone de Beauvoir publica en 1949 *El segundo sexo*. La obra de la filósofa existencialista, considerada «la bisagra entre el feminismo ilustrado y el neofeminismo de los 70» (Amorós y de Miguel Álvarez 2005, 29), se convierte en uno de los referentes del feminismo de la igualdad. En ella, De Beauvoir (2015) reflexiona sobre la condición de la mujer y analiza cómo el patriarcado excluye a la mujer del orden androcéntrico y la condena a la otredad, a representar el papel del otro. El origen de la opresión de la mujer, según la filósofa gala, radica en cuestiones culturales, y está muy ligado al significado que se atribuye a la reproducción desde tiempos ancestrales. De Beauvoir arremete contra el mito del «instinto maternal» y lo interpreta como un instrumento de opresión, cuestionando el tópico de que la realización plena de la mujer estriba en la experiencia de la maternidad.

A partir del trabajo de Simone de Beauvoir, las teóricas del inicio de la segunda ola del feminismo, situadas en la posición igualitaria, ven en la maternidad un instrumento para la devaluación y opresión de las mujeres. En 1963 Betty Friedan publica *La mística de la feminidad* donde analiza «el malestar que no tiene nombre» que invade a las mujeres estadounidenses de clase media que viven en los barrios residenciales, y compara el hogar con «un confortable campo de concentración» (2009, 368-372). En *Women's State* (1971) Juliet Mitchell interpreta la subordinación social de la mujer como el resultado de una cadena causal que se inicia con la maternidad, «*the causal chain then goes: maternity, family, absence from production and public life, sexual inequality*» (1971, 106). Shulamith Firestone, en *The dialectic of sex. The case for feminist revolution* (1971) considera que la maternidad es una servidumbre reproductiva determinada por la biología y reclama la ruptura del lazo entre mujer y maternidad, «*the freeing of women from the tyranny of their reproductive biology by every means available, and the diffusion of the childbearing and childrearing role to the society as a whole*» (1971, 206).

En gran parte de la literatura feminista norteamericana producida durante finales de los 60 y gran parte de los 70, todo lo que tiene que ver con la cuestión de la maternidad es percibido como un «producto del patriarcado» (Hirsch 1997, 349), entendido este como el dominio – socialmente aceptado y apoyado– de los varones sobre las mujeres, niños y niñas, mediante estatus, riqueza y poder (Green 2010b, 2011). Las teóricas feministas pugnan por la igualdad

en el acceso de las mujeres a las instituciones y están convencidas de que el avance de la mujer solo puede ser obtenido en el ámbito público, alejado de la esfera familiar. Al igual que las feministas de esta época buscan la emancipación respecto de las instituciones patriarcales (como iglesia, estado y economía), las madres feministas de esta época buscan liberarse de la maternidad y de sus servidumbres y opresiones. Las palabras de Marianne Hirsch (1997, 354-355) ilustran este sentimiento:<sup>33</sup>

*We determine, again and again, that we will not be victimized as our mothers are, that we will not subordinate our lives to men or to prevalent ideologies of femininity, that we will insist on equal pay and equal treatment for all women, and that we will avoid their depressions, frustrations and unacceptable compromises as they could not. Our mothers become the emblems of a womanhood we need to reject.*

Emancipándose de las vidas de sus madres, las feministas de la igualdad de los años 70 se identifican como «*“daughters” celebrating “sisterhood” and breaking away from our mothers’ lives*» (Hirsch 1997, 355). La metáfora de ser «hermanas», extendida durante los primeros años de la segunda ola, brinda la posibilidad de ser algo distinto a «madres» o «hijas». Es más, esta metáfora de hermandad proporciona un modelo e ideal femenino de relacionarse con otras personas más allá de los paradigmas establecidos: en las relaciones con las mujeres más allá del paradigma madre/hija, y en las relaciones con los hombres más allá de la identidad heteronormativa esposa/madre. En este ambiente de hermandad, son muchas las mujeres que optan por no maternar, o que si lo hacen, relegan la maternidad a un segundo plano. De hecho, algunas feministas que son madres sienten que sus voces no son bienvenidas, son desoídas o malinterpretadas en los círculos feministas. Green (2011, 27) cita el ejemplo de Robin Morgan, escritora feminista norteamericana y madre, quien al reflexionar sobre su incomodidad y reluctancia a afirmar su identidad y experiencia como madre en los años 70, expresa que se siente presionada a rebelarse contra la maternidad en lugar de combinar su propia identidad como madre con su ideología y política feminista, y achaca esta presión a la idea generalizada entre el feminismo de que la maternidad está intrínsecamente conectada con la reproducción del patriarcado y que por lo tanto ella, como madre, es parte del juego patriarcal.

Estos análisis y planteamientos sobre la maternidad, que de algún modo pueden resultar

---

<sup>33</sup>En *Feminism at the Maternal Divide: A Diary*, Marianne Hirsch (1997) recoge sus reflexiones sobre su trayectoria como mujer y madre feminista. Lo hace a modo de diario, y este texto es un extracto de la entrada correspondiente al año 1970.

radicales, utópicos y severos han sido a menudo malinterpretados como «*motherhating*» (Snitow 2007, 294), como ataques a las amas de casa y a las madres. Son varias las autoras que argumentan que, quizás, se deban a análisis simplistas de la compleja realidad de la maternidad y la experiencia maternal en las sociedades patriarcales (Green 2011; Snitow 2007; Umansky 1996). Al fin y al cabo, señala Snitow «*The mouse had just started down the python; most of the writers were young*» (2007, 295).

Los análisis y escritos sobre la maternidad de este primer acto, desafortunadamente, muestran también una universalización de la experiencia maternal basada en el estereotipo de la mujer blanca, occidental, de clase media, heterosexual y con todas sus capacidades funcionales, lo que complejiza aún más la comprensión de la maternidad y la experiencia maternal (Collins 1991, 1994, 1989; Glenn 1994; Green 2011). Son muy pocas las voces que hablan de la maternidad desde otras realidades. Entre estas voces destacan las de escritoras afroamericanas como Toni Morrison (1973, 1987) y Alice Walker (1973), quienes en sus novelas y relatos comparten percepciones enfadadas, contradictorias, matizadas y ambivalentes de la maternidad y de las relaciones entre madres e hijas, poniendo de relieve cuan difícil es escuchar el enfado y la rabia en la voz de una madre, y cuan complicado es abarcar la variedad y riqueza de las historias maternas (Hirsch 1997, 365). La complejidad de la experiencia maternal es percibida y se empieza a articular la idea de que «*it is impossible to conclude that mothers “act” in any one way, or that their “actions” have enough in common to constitute a “practice”*» (D. Taylor 1997, 350).<sup>34</sup>

En la Europa de los 70, son las feministas francesas quienes introducen y desarrollan los estudios específicos sobre la maternidad. El debate en torno a la maternidad se abre de la mano de autoras como Elizabeth Badinter, Yvonne Knibiehler y Catherine Fouquet. Badinter (1981) cuestiona la existencia del instinto maternal, afirmando que se trata de una construcción cultural que varía según el contexto social, geográfico e histórico de cada momento. Knibiehler y Fouquet (1980), en la misma línea, estudian las diferentes facetas – social, biológica y psicoafectiva– de la maternidad y ponen de relieve que el deseo maternal está directamente condicionado por factores sociales, económicos y culturales. Como afirma Badinter en la conclusión a su recorrido a través de la historia de las actitudes maternas, «todo depende de la madre, de su historia y de la Historia» (1981, 309).

En el Estado Español no es hasta la segunda mitad de la década de los 70, con el fin de la

---

<sup>34</sup> En cursiva en el original.

dictadura franquista y la apertura de la Transición, cuando por fin se crea el ambiente social y político que facilita la llegada de los discursos feministas europeos y norteamericanos. El aún en ciernes feminismo español se encuentra en estos momentos mucho más preocupado en superar la paupérrima situación en la que la dictadura ha dejado a la mujer española que en la reflexión crítica, y centra todos sus esfuerzos en dejar atrás las diferencias para encontrar una agenda común de vindicación y reivindicación, compaginando la militancia política y la feminista (Establier Pérez 2004, 168). Como hemos visto en la introducción de este apartado, las circunstancias históricas y políticas hacen que el orden de los movimientos feministas en el estado español se vea alterado. Así, en nuestro estado, el feminismo de la igualdad surge a partir de los años 80, como reacción al feminismo de la diferencia, importado de las corrientes existentes en el momento de la transición en el resto del mundo occidental. Celia Amorós (1996, 1997), Cristina Molina Petit (1994) y Alicia Puleo (1992) ponen de relieve cómo el pensamiento patriarcal ilustrado ha asignado a la mujer el lugar simbólico de la naturaleza, construyendo el modelo femenino sobre la ecuación *Mujer = Madre = Naturaleza*, identificando a la mujer con el sexo y con la maternidad, constituyéndola como genérico, sin principio de individuación, y relegándola al ámbito privado, sometida en aras de la perpetuación de la especie. Amelia Valcárcel, en su texto *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»* (1994), postula el feminismo como teoría política de acceso al poder real, efectivo, frente a las utopías de los matriarcados construidas por algunas feministas de la diferencia.

En definitiva, y volviendo al contexto fuera de nuestro Estado, que es el que marca la tendencia general en el mundo occidental, durante este primer acto de nuestro particular drama del debate feminista en torno a la maternidad, esta es analizada desde su lado oscuro, el de las desigualdades que genera. Los feminismos radical, marxista y socialista de esta época muestran cómo la alianza entre capitalismo y patriarcado ha relegado a las mujeres al ámbito doméstico, concediéndoles un estatus inferior, perpetuando la dominación masculina y las formas capitalistas de producción. La teorización feminista de la segunda ola se construye sobre la premisa de que la maternidad es una condición restrictiva y un problema que se debe resolver, por lo que *«feminism's great works of the past have always been a form of 'writing against', writing against the assumption that motherhood is all that women can do»* (Benn 1998, 212). Ese «escribir en contra» resulta en la invisibilización y la no expresión de muchas de las experiencias de las mujeres como madres (Benn 1998, 212; Snitow 2007, 299). No obstante, hacia mediados de la década de los 70, se empiezan a escuchar algunas



voces que expresan el desacuerdo con las posturas igualitarias, unificadoras y universalizadoras de la experiencia maternal en base a la experiencia de unas pocas mujeres – privilegiadas por raza, clase social y preferencia sexual– y que comienzan a dejar entrever la complejidad de la teorización sobre la maternidad.



## 2.3. Segundo acto: la «recuperación» de la maternidad

Entrada la década de los 70 una serie de teóricas comienzan a dirigir su atención hacia formas de acercarse al conocimiento que parecen propias de las mujeres y que hasta ahora han sido invalidadas en aras de la defensa de la igualdad. En la segunda mitad de la segunda ola del feminismo se produce un giro de lo que se ha denominado el «feminismo de la igualdad» hacia el «feminismo de la diferencia», donde el foco se dirige hacia descubrir y poner en valor las formas de saber y conocer de las mujeres. Las experiencias de las mujeres, sus saberes y sus voces toman el protagonismo, y las reivindicaciones se dirigen hacia la transformación de las instituciones para que tengan en cuenta las necesidades y las vidas de las mujeres (Benn 1998, 220; Hirsch 1997, 358).

Jessie Bernard es una de las primeras autoras que enfoca la maternidad como una institución social y no un hecho meramente biológico. En *The future of motherhood* (1974), Bernard interpreta la maternidad como un papel universalmente prescrito para las mujeres, aprendido –o más bien impuesto– mediante la presión institucional, a través de imperativos culturales como la familia, la educación y la religión, y que está profundamente condicionado por los factores socioculturales de cada momento. Dos años más tarde Adrienne Rich desarrolla esta idea en *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1986), uno de los primeros y más importantes análisis sobre la institución de la maternidad elaborados desde una perspectiva feminista. Rich establece una crucial distinción, entre la institución patriarcal de la maternidad y las experiencias de las mujeres en el maternaje, que, pese a estar informadas y modeladas por la institución opresiva de la maternidad, no están completamente controladas por esta y pueden ser una fuente de poder, resistencia y agencia.

Las teóricas del feminismo de la diferencia o del feminismo cultural, como también se ha denominado a esta corriente, buscan los saberes específicos en las voces, en las formas de conocer y de escribir femeninas, y para ello dirigen sus miradas hacia la maternidad, en particular hacia las relaciones entre madres e hijas. Son numerosas las autoras en este periodo que, bajo el prisma de la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales y la teoría postestructuralista, analizan la importancia de la relación materno-filial.<sup>35</sup> Estas autoras

---

<sup>35</sup> Cynthia Burack realiza una interesante síntesis del debate feminista surgido en torno a la pertinencia de la utilización de la teoría de las relaciones objetales en el seno del feminismo en su artículo *A house divided. Feminism and object relations theory* (1992).

analizan la relación primaria materno-filial y sus implicaciones en la construcción de la diferencia sexual a todos los niveles, desde los mecanismos psicológicos y las actitudes personales hasta los modelos de conocimiento científico y las relaciones entre poder y género.

Por ejemplo, en 1978 Nancy Chodorow publica *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*, traducido al castellano como *El ejercicio de la maternidad: Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Para la socióloga y psicoanalista estadounidense, la reproducción del ejercicio de la maternidad es el elemento que organiza y perpetúa las características diferenciales de los géneros, produciendo y reproduciendo la desigualdad sexual. Son los roles sociales, en concreto los roles diferenciados entre varones y mujeres en la crianza y los cuidados de las criaturas los responsables de la diferenciación sexual y la subordinación de la mujer. Según Chodorow, las niñas y los niños desarrollan distintas capacidades relacionales como resultado de crecer en entornos en los cuales son las mujeres las que ejercen la maternidad. «Los procesos de identificación femenina son relacionales, mientras que los masculinos propenden a negar las relaciones» (1984, 261), con lo que los roles aprendidos por las niñas son más interpersonales, particularizados y afectivos que los que aprenden los niños.

Carol Gilligan publica en 1982 *In a different voice: Psychological theory and women's development*, traducida al castellano como *La Moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (1985), donde pone en entredicho la teoría del desarrollo moral elaborada por el psicólogo estadounidense Lawrence Kohlberg, quien afirma que existe un desarrollo moral diferenciado entre niñas y niños y asigna una debilidad moral a la mujer. Gilligan, colaboradora en las investigaciones de Kohlberg, incorpora las voces femeninas que el psicólogo había omitido, y advierte que los niños y niñas reaccionan de distinto modo ante los dilemas morales planteados: mientras que las actuaciones de los niños están guiadas por una «ética de la justicia», las niñas reaccionan con una moralidad basada en lo que ella denomina «ética del cuidado». La filósofa y psicóloga estadounidense observa una «voz moral diferente» en las mujeres, que vincula con la socialización genérica diferenciada, y que se caracteriza por una sensibilidad y unos rasgos de cuidado que, en cierto sentido, son más morales que los valores de justicia social de los hombres. «Aunque las verdades de la teoría psicológica han cerrado a los psicólogos ante la verdad de la experiencia femenina, tal experiencia ilumina un mundo que los psicólogos han encontrado difícil de seguir, un

territorio en que la violencia es rara y las relaciones parecen seguras» (1985, 109).

Las teóricas feministas de esta segunda mitad de la segunda ola toman conciencia de la necesidad de profundizar en la relación entre las estructuras familiares –la práctica maternal entre ellas– y las estructuras políticas, sociales y económicas. Nancy Chodorow (1984), Dorothy Dinnerstein (1991), Jessica Benjamin (1996) y Evelyn Fox Keller (1982, 1995) entre otras, desarrollan diversas teorizaciones sobre cómo se configuran los sujetos a partir de la relación materno-filial y cómo estos incorporan las emociones, sentimientos, comportamientos y expectativas que acaban estructurando el sistema de roles de género. Aunque con matices y propuestas distintas, todas coinciden en situar en el ejercicio maternal, concretamente en la socialización diferenciada, las bases del sistema de la división sexual y la opresión de la mujer. El consenso es generalizado, el fin del dominio patriarcal pasa necesariamente por transformar los modelos y roles en la maternidad y crianza (Hirsch 1981, 208).

En Europa, a finales de la década de los 70, Antoinette Fouque y el grupo «Psicoanálisis y Política», propone el concepto de «la diferencia de los sexos», formulando un orden simbólico nuevo, fundamentado en la sexuación como principio teórico básico, que recogen rápidamente los feminismo franceses e italianos del momento, liderados por Luce Irigaray y Hélène Cixous en Francia; y la «Librería de Mujeres de Milán» y, posteriormente, Luisa Muraro y el grupo de filósofas «Diótima» de la Universidad de Verona en Italia (Establier Pérez 2004, 169). La diferenciación sexual, desde este prisma, es ontológica y esencial, y por lo tanto es incompatible con la existencia de un sujeto de conocimiento neutro y universal. Desde este principio teórico básico de la sexuación, «la mediación femenina se convierte en un elemento imprescindible en la creación de este nuevo orden simbólico, y la mediación primera, la relación con la madre, se elige en vínculo absolutamente necesario, lugar original de enraizamiento y de enunciación» (Establier Pérez 2004, 170).

En el estado español, dos son las teóricas que podemos considerar pioneras en el feminismo de la diferencia, Carmen de Elejabeitia (1980a, 1980b) y Victoria Sendón de León (1981). Ambas parten de la revalorización del cuerpo femenino y de la restauración del principio de placer de la madre –opuesta al principio de realidad del padre– para defender la diferencia y el espacio femeninos y superar el orden patriarcal (Establier Pérez 2004, 170). Elejabeitia (1980a, 1980b) mantiene que el patriarcado es la manifestación del orden paterno, de la expresión de poder del padre, que pretende controlar lo incontrolable –la mujer y su

capacidad maternal– y que, básicamente, persigue que «la madre entregue a sus hijos amordazada para que no les comunique el ansia de vivir y del placer» (1980b, 62). Según Elejabeitia, es la mujer quien puede y debe rescatar a la sociedad del inmovilismo al que el orden paterial la condena. Sendón de León (1981, 1988) utiliza un tono aún más arriesgado, revolucionario y radical –prácticamente roza lo «apocalíptico» (Establier Pérez 2004, 172)– para plantear un nuevo orden basado en la «ginandria», en la recuperación de la potencia matriarcal y del poder, en el plano simbólico, del útero. Para Sendón, la «ginandria» es la clave para la liberación de la energía femenina que conducirá a la revolución simbólica de las mujeres. Al igual que en los textos de Elejabeitia, la mujer retratada por Sendón de León deviene la salvaguarda de nuestra civilización, para lo cual debe recuperar y reinstaurar la memoria de la Madre, la «matria» original, regida por el principio de Vida, que nos reconecta con la naturaleza, protegiéndonos así de la destrucción a la que nos condena el patriarcado (Establier Pérez 2004, 172-173).

La teorización más relevante sobre la maternidad desde la perspectiva del feminismo de la diferencia producida en nuestro estado ha sido liderada por María-Milagros Rivera Garretas (1994, 1997, 2001) y el Centro de Investigación de Mujeres de la Universidad de Barcelona «Duoda» (Establier Pérez 2004, 175-176).<sup>36</sup> Fuertemente influenciada por las reflexiones teóricas de Irigaray y las filósofas italianas de la Librería de Milán y del grupo «Diótima», *El orden simbólico de la madre* de Luisa Muraro (1995) es el referente teórico constante en la obra de Rivera Garretas. Para la historiadora española, la anulación de la figura materna por el patriarcado, unida al rechazo histórico del movimiento feminista de la maternidad y la figura de la madre ha generado un enorme «desorden simbólico» (1994, 1997, 2001). Rivera Garretas insiste en que para superar ese desorden y «hacer orden simbólico» debemos, en primer lugar, recuperar «la relación infantil con la madre; una relación placentera y gratificante con la matriz de la vida que ahora, como cuando niñas, ayuda a cruzar abismos», y en segundo lugar, reconocer «la autoridad de la madre, reconociendo a la persona que [nos] ha dado gratuitamente la vida y [nos] ha donado la palabra» (1994, 208). Por otro lado, y partiendo también de los postulados de las teóricas galas e italianas, Victoria Sau afirma en *El vacío de la maternidad: Madre no hay más que ninguna* que la maternidad no existe, la Madre ha sido fagocitada por el Padre y ha quedado

---

<sup>36</sup> Fundado en 1982 y liderado desde entonces por Rivera Garretas, Duoda, introduce, difunde y recrea en España la perspectiva de la diferencia sexual y la política de la práctica de la relación no instrumental (<http://www.ub.edu/duoda/>). El grupo publica desde 1991 la revista Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual.

reducida a una mera «madre-función-del-Padre o [m=f(P)]» (1995, 14). Según Sau, únicamente mediante la desacralización del patriarca podrá emerger la Madre originaria prepatriarcal y con ello, podrán ser revalorizadas todas las mujeres (1995, 119-120).

Retornando al contexto allende nuestras fronteras, resulta paradójico que, a pesar del auge de la teorización en torno a la maternidad en el mundo occidental, son muy contadas las ocasiones en las que leemos textos escritos desde una voz maternal. Marianne Hirsch reflexiona sobre este punto, cuando señala que, pese a afirmar la centralidad de la maternidad en la teorización feminista, la mayoría de los textos del feminismo cultural de esa época toman la perspectiva de las hijas, y se estructuran en torno a sentimientos encontrados respecto a la maternidad (1997, 359):

*With few exceptions, the field of feminist writing and theorizing has not created a space for the life and the thoughts and work of the mother, for a maternal subjectivity. Nor has it fully been able to take motherhood out of the realm of feeling and being, to politicize it and contextualize it.*

Las excepciones a las que Hirsch se refiere son *Of Woman Born* de Adrienne Rich (1986), y *The Mother Knot* de Jane Lazarre (1997), donde la autora comparte sus experiencias y conflictos personales, por un lado, con su identidad como mujer y madre y, por otro, con la práctica de materner a sus hijos de origen birracial en una sociedad racista.

En 1980 Sara Ruddick publica su artículo *Maternal Thinking*.<sup>37</sup> En su texto, que Hirsch describe como «*a coherent and benign account of maternal power and influence*» (1981, 220), Ruddick se centra en lo que las madres hacen, no en lo que son: el maternaje no es una categoría biológica, sino que es una construcción social, por lo que es fundamental para el pensamiento feminista romper con los imperativos biológicos.<sup>38</sup> La filósofa estadounidense considera que la práctica maternal es algo más que un trabajo improductivo y opacado, es una disciplina que surge para responder a unas demandas específicas –de preservación, crecimiento y aceptación social– y que genera un tipo de conocimiento específico, el pensamiento maternal, que puede suponer una base muy sólida para la construcción de una teoría de la justicia y de la paz (1989, 17-27).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Posteriormente la autora publicará *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace* (1989), donde explora las potencialidades del pensamiento maternal para la construcción de una cultura de paz.

<sup>38</sup> Ann Snitow, en su revisión de la literatura feminista americana sobre la maternidad, señala que la publicación del artículo *Maternal Thinking* de Ruddick en 1989 marca el inicio del tercer periodo, pues es el primer texto que se centra en lo que las madres realmente *hacen* en su práctica maternal (2007, 297).

<sup>39</sup>La catedrática española Carmen Magallón Portolés (2001) realiza un sucinto y pertinente análisis de la propuesta de Ruddick en *El pensamiento maternal. Una epistemología feminista para una cultura de paz*.

Una de las críticas que se realiza al feminismo de la diferencia es el hecho de que al haberse centrado tanto en las experiencias de las mujeres y en su expresión, ha ignorado otras fuentes de diferenciación, como son la raza/etnia, la clase social, el estatus económico, la orientación sexual y la diversidad funcional. «*Finding commonalities among women has meant establishing an exclusive and biased vision of a feminine largely defined by a white middle-class norm*» (Hirsch 1997, 361). Afortunadamente, las voces de autoras feministas afroamericanas en la década de los 80 como Patricia Hill Collins (1989, 1991, 1994), Bonnie Thornton Dill (1988), bell hooks (1984), Audre Lorde (1984) y la colección de textos *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, editada en 1981 por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa ponen de relieve la necesidad de incorporar el colonialismo y el racismo a los análisis feministas sobre la maternidad. Las voces de estas autoras, que hablan de la complejidad de las relaciones entre madres e hijas afroamericanas en la América racista y de cómo han maternado a lo largo de la historia en condiciones muy diferentes a las de las madres blancas, hacen patente la importancia de que la teorización feminista sea local y polifónica; que cruce las barreras de las diferencias, sean estas de raza o etnia, clase, orientación sexual o modelos de crianza; y que construya coaliciones (Green 2011, 32).

El feminismo de la diferencia también ha sido criticado por esencializar las experiencias de las mujeres. La esencialización de la experiencia maternal menosprecia la riqueza y la complejidad de las realidades de las mujeres, a la vez que a menudo se interpreta como una vuelta a la reducción de la mujer a su función meramente biológica. Algunas feministas consideran que la esencialización implica no ver un sentido para la vida de una mujer más allá de la maternidad, y que por lo tanto, el feminismo de la diferencia puede ser alienante, o incluso violento por su capacidad de exclusión, convirtiéndose así en una ideología demasiado limitada para lograr un cambio social perdurable (Green 2011, 34; Hirsch 1997, 361). En este sentido, algunas críticas feministas sugieren que el renovado interés feminista en la maternidad se pueda deber a la represión sufrida en la etapa anterior cuando muchas mujeres se vieron obligadas a negar, o posponer sus deseos maternales por el generalizado sentimiento de rechazo de la maternidad en el pensamiento feminista (Hansen 1997, 5; hooks 1984, 134).

Resumiendo, en el contexto occidental –especialmente el norteamericano– de finales de los 80 y durante todos los 90, se observa un retroceso en los logros conseguidos por el feminismo durante los 70 y principios de los 80, y las madres parecen sufrirlo en mayor



medida (Benn 1998; Faludi 2006; Green 2011; Snitow 2007). Las autoras feministas siguen escribiendo sobre la maternidad, aunque se aprecia un tono menos beligerante. Se va dejando atrás la tendencia a «escribir en contra» (Benn 1998, 212), y la maternidad va cobrando protagonismo en los debates feministas. Numerosas autoras (Benjamin 1996; Chodorow 1984; Dinnerstein 1991; E. F. Keller 1982, 1995; Gilligan 1985) profundizan en las relaciones materno-filiales y en los modelos de práctica maternal para encontrar las causas de la diferenciación sexual y de las profundas desigualdades del sistema socio-económico y cultural de la sociedad occidental. Las voces de las madres, plasmadas en textos como los de Rich (1986), Ruddick (1980), y Lazarre (1976) empiezan a escucharse, y comienza a vislumbrarse un giro en la aproximación y el análisis de la maternidad, la experiencia y la práctica maternal. Susan Rubin Suleiman (2006, 45) caracteriza los «discursos maternos» del feminismo de la diferencia como un fenómeno rico y provocador. Al desafiar conceptos como el de una supuesta «*feminist “unanimity”*» y el de una «*total social constructedness of gender*», nociones que pueden conducir a una visión de la maternidad como algo incompatible con la actividad intelectual y política para las mujeres, los discursos maternos del feminismo cultural o de la diferencia proporcionan una alegoría de lo femenino que descubre nuevas perspectivas para el pensamiento feminista. No obstante, pese a que el interés central de estas pensadoras es la reconstrucción de la maternidad como fuente de placer, conocimiento y poder específicamente femeninos, aún a finales de la segunda ola del feminismo, no se puede encontrar un «*mother inclusive feminism*» (Hirsch 1997, 361), que reconozca las profundas diferencias entre las mujeres y entre sus experiencias causadas por los factores históricos, sociales y culturales, y que resista las tentaciones de proyectar e idealizar la maternidad (Green 2011, 34).



## 2.4. Tercer acto: superando la cuestión maternidad sí/no

Llegamos al tercer acto de nuestro particular drama, el actual. En este acto, heredero de los previos, coexisten críticas y cuestionamientos con aplicaciones, desarrollos y defensas de los trabajos anteriores. Algunas teóricas perciben en este punto un cierto compás de espera: «*Feminists have demanded and gained new attention for the previously ignored problems of motherhood, but they have not arrived at consensus about how to redefine the concept or adjust the system*» (Hansen 1997, 6). Snitow expresa también esta sensación de estancamiento y alerta del desorden y división que observa en la crítica feminista: «*A common divide keeps forming in both feminist thought and action between the need to build the identity “woman” and give it solid political meaning and the need to tear down the very category “woman” and dismantle its all-too-solid history*» (1990, 9).

Parece que, como señala Joan W. Scott, hemos caído en la «trampa intelectual» (1988, 43), del dilema igualdad vs. diferencia.<sup>40</sup> Scott advierte que estamos ante un par de opuestos creado «*to offer a choice to feminists, of either endorsing “equality” or its presumed antithesis “difference”*» (1988, 38), y nos insta a huir de esta trampa, pues la dicotomía igualdad-diferencia no puede estructurar las opciones para una política feminista. Para la historiadora estadounidense, oponer estos conceptos es negar la interrelación entre ambos, ya que la igualdad no es la erradicación de la diferencia, y la diferencia no excluye la igualdad. Ante la pregunta ¿cómo integrar la diferencia sexual a la vez que abogamos por la igualdad?, Scott ofrece una doble respuesta, «*the only response is a double one: the unmasking of the power relationship constructed by posing equality as the antithesis of difference and the refusal of its consequent dichotomous construction of political choices*» (1988, 44). En otras palabras, lo contrario de la diferencia no es la igualdad sino la uniformidad, y lo contrario de la igualdad no es la diferencia sino la desigualdad (Forcey 2001, 167).

Joan W. Scott, y otras pensadoras contemporáneas abogan por el enfoque postestructuralista para superar el dilema igualdad vs. diferencia y avanzar en la teorización feminista (Forcey 2001, 167). Como apunta la teórica británica Chris Weedon, quizás no sea la respuesta para *todas* las cuestiones feministas, pero resulta útil a la hora de entender las relaciones entre lenguaje, instituciones sociales y conciencia individual al centrarse en los

<sup>40</sup> Sobre el debate o dilema entre igualdad y diferencia, ver los artículos de Sonia Reverter Bañón «El feminismo: más allá de un dilema ajeno» (2010a) y «La deriva teórica del feminismo» (2010b).

mecanismos de poder y en las posibilidades de cambio (1987, 19).

El término «postestructuralismo» es un término plural, que se refiere a una serie de posiciones teóricas desarrolladas a partir de los trabajos de Derrida, Kristeva, Althusser y Foucault, que ponen en tela de juicio la primacía del estructuralismo en las ciencias humanas (Weedon 1987, 19). Todas parten de la puesta en duda de la fe de la Ilustración en el progreso y la razón, y el cuestionamiento de las bases epistemológicas de las ciencias sociales y su metodología basada en la búsqueda de generalizaciones, simplificaciones, reducciones y verificaciones al estilo de las ciencias duras. Es decir, el postestructuralismo es un enfoque amplio e interdisciplinar que toma diversas formas, con sus diferentes implicaciones políticas, pero que comparten una serie de asunciones comunes en cuanto al lenguaje, los símbolos, los discursos alternativos, los significados y las subjetividades (Weedon 1987, 20). *«Knowledge is grounded in language and language does not reflect “reality”. Rather it creates and reproduces a world which is never definitive but always in transformation»* (Rosenau 1990, 85-86).

En el ámbito que nos atañe en esta tesis, esta propuesta resulta básica, ya que como señala Weedon (1987, 168), el feminismo postestructuralista rechaza la premisa humanista que afirma la existencia de una naturaleza esencial en varones y mujeres. El género se construye socialmente a través del discurso, y esta construcción comprende los deseos y la vida emocional, consciente e inconsciente. Por esto se rechazan también las definiciones de feminidad que, partiendo de teorías psicoanalíticas o biologicistas, ubican la esencia femenina en procesos como la sexualidad o la maternidad. Tal como explica esta autora (1987, 167):

*There can be no guarantee of the nature of women's experience since, in so far as it is meaningful, this experience is discursively produced by the constitution of women as subjects within historically and socially specific discourses. This does not rule out the specificity of women's experiences and their difference from those of men, since, under patriarchy, women have differential access to the discursive field which constitutes gender, gendered experience and gender relations of power in society.*

En lo que se refiere a nuestro drama, en este tercer acto, se va incorporando, cada vez más, la cuestión de la maternidad en el debate feminista. Siguiendo a Rich (1986), se habla de maternaje o práctica maternal –*mothering*– más que de maternidad –*motherhood*–. En línea con un enfoque postestructuralista, se contempla el maternaje como una construcción social y se considera su naturaleza activa, contextual y cambiante, dejando atrás la visión tradicional

occidental de la madre como un ser pasivo e impotente.

Quizás motivado, al menos en parte, por la sensación de estancamiento anteriormente comentada, o por el retroceso experimentado por los movimientos feministas durante los 80, la década de los 90 se caracteriza por la reflexión en las filas feministas. Algunas teóricas – especialmente en el contexto norteamericano– aprovechan esta coyuntura para analizar y reflexionar sobre la compleja relación entre feminismo y maternidad (Green 2011, 37-38). Nos referimos sobre todo a la canadiense Andrea O'Reilly (2004a, 2007, 2008, 2016), y las Estadounidenses Ann Snitow (2007), Diana Taylor (1997) y Lauri Umansky (1996).

Son varias las teóricas feministas que analizan desde una perspectiva crítica los mitos que rodean a la maternidad, especialmente el de la «buena madre». En *The Myths of Motherhood: How Culture Reinvents the Good Mother* (1994), Shari Thurer investiga el desarrollo de estos mitos a través de las diferentes ideologías y discursos sobre la maternidad y de la práctica maternal en la historia. Ann Phoenix, Anne Woollett y Eva Lloyd (1991) enfocan la construcción social de estos mitos desde la psicología; y analizan, en su colección de textos *Motherhood: Meanings, Practices and Ideologies*, cómo desde esta disciplina se han construido una serie de modelos normativos de maternidad que establecen los criterios de lo que es una «buena madre», que excluyen a aquellas madres que no cumplen con estos modelos y que en todo momento han obviado las experiencias de las madres.

En una línea similar, algunas teóricas feministas continúan el trabajo ya comenzado en la etapa anterior de examinar críticamente las ideologías de la maternidad poniendo en valor las perspectivas y las voces de las madres. Por ejemplo, Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang y Linda Rennie Forcey, tras una conferencia en la *State University of New York*, editan en 1994 *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, donde reúnen un grupo interdisciplinar de académicas «to provide a variety of perspectives on mothering as a socially constructed set of activities and relationships involved in nurturing and caring for people» (1994, ix). Sharon Hays introduce en su libro *The Cultural Contradictions of Motherhood* (1996) el concepto de «intensive mothering», la ideología –socialmente construida– que configura la maternidad occidental, que dicta que la madre es la cuidadora ideal de las criaturas, y debe sentirse realizada a través de las labores de cuidado de la prole, labores que en este modelo de maternidad «intensivo» no tienen fin y son emocionalmente, energética y económicamente agotadoras. En *The Mask of Motherhood: How Becoming a Mother Changes Everything and Why We Pretend It Doesn't* (1999), Susan Maushart denuncia que, debido a la ideología de la

maternidad establecida en la sociedad occidental, son muchas las madres que se esconden tras la «máscara de la maternidad», mostrando un semblante sereno y de control para ocultar la complejidad y el caos de su experiencia maternal. En *Misconceptions: Truth, Lies, and the Unexpected on the Journey to Motherhood* (2002), Naomi Wolf reflexiona sobre las realidades de su propia experiencia y proporciona un análisis, en la línea de Maushart, sobre la hipocresía con la cual la sociedad trata a las mujeres como madres. Las voces de las madres cobran especial importancia en la colección de narrativas *Mothers and Children: Feminist Analyses and Personal Narratives* (2001), editada por Susan Chase y Mary Rogers, donde un abanico de madres hablan de las realidades de sus experiencias, analizando los mitos de la «buena» y «mala» madre, los desafíos y beneficios de ser madres solteras, las políticas de la maternidad y las complejidades de la concepción, el parto y la crianza.

Otras teóricas feministas siguen la labor, también iniciada en la segunda ola del feminismo, de pensar en las madres en relación con el panorama político y social en el cambio de milenio. Es el caso de Ann Crittenden, quien en *The Price of Motherhood: Why the Most Important Job in the World is Still the Least Valued* (2001), analiza cómo las madres son sistemáticamente devaluadas y condenadas a la dependencia por una sociedad que, paradójicamente, explota a aquellas personas que llevan a cabo la labor –ni siquiera se considera «trabajo» socialmente– más crucial, la práctica maternal. El papel de los medios de comunicación en la configuración y diseminación de la ideología hegemónica de la maternidad y los roles asignados a la mujer cobra, en este sentido, especial importancia, y es estudiado por autoras como Kathryn Keller (1994) o Susan Douglas y Meredith Michaels (2004). En *Mothers and work in popular American magazines*, K. Keller (1994) examina la ideología de la «buena madre» y de la maternidad en las representaciones de las madres en las revistas destinadas al público femenino estadounidense en las décadas de los 60, 70 y 80, observando la perseverancia de la representación de la madre como «ama de casa», cuando cada vez son más las madres que trabajan fuera del hogar, más que nunca en la historia. Douglas y Michaels analizan críticamente la obsesión de los medios de comunicación por la maternidad, los estándares inalcanzables pregonados por estos y sus desastrosas consecuencias en las mujeres y en la sociedad en *The mommy myth: The idealization of motherhood and how it has undermined all women* (2004).

Las voces en los márgenes toman una gran relevancia durante la tercera ola del feminismo, y durante el tercer acto de nuestro particular drama. La maternidad y la crianza

lesbiana y *queer* se convierten en una temática de discusión en los debates feministas de las últimas décadas del siglo XX, cuando las políticas de la identidad, introducidas por primera vez en la década de los 70, se arraigan en el pensamiento feminista norteamericano. Partiendo de la comprensión de que todas las personas somos modeladas por aspectos identitarios como el género, la raza, la orientación sexual, la diversidad funcional y la religión, las madres lesbianas comienzan a hablar de sus experiencias como madres (Green 2011 38-39). En 1987 Sandra Pollack y Jeanne Vaughn publican *Politics of the Heart: A Lesbian Parenting Anthology*, donde reúnen los escritos de mujeres como Nancy Polikoff (1987) que hablan de su visión de la maternidad lesbiana como un acto tanto personal como político, y donde comparten sus experiencias y las implicaciones de sus elecciones como madres, co-madres o mujeres que optan por no maternar. Elena Marie DiLapi analiza en *Lesbian Mothers and the Motherhood Hierarchy* cómo la sociedad establece «*the appropriateness of motherhood*» (1989, 101), dictando una jerarquía de la maternidad que privilegia y prioriza los diferentes tipos de madres, y cómo a través de una «mitología antilesbiana», las mujeres lesbianas son consideradas como madres «inapropiadas» y desterradas a los niveles más bajos de dicha jerarquía. Son varias las autoras que exploran las definiciones y las dinámicas de la maternidad y la familia en comunidades lésbicas, y que enfocan la maternidad en este contexto como un espacio de resistencia, como Ellen Lewin (1994), quien centra su análisis en la dialéctica de la adaptación y la resistencia en las maternidades lesbianas.

El interés de la teorización feminista en la diversidad, y la paulatina apertura de la academia facilita la visibilización y el reconocimiento de voces y experiencias tradicionalmente marginalizadas, no solo en base a la orientación sexual, sino en base al colonialismo, el racismo y el imperialismo. Las interconexiones entre raza, etnia, clase, patriarcado, colonialismo y maternidad son exploradas en colecciones como *Double Stitch: Black Women Write About Mothers and Daughters* (1991). Las ideologías de la maternidad indígena son investigadas por autoras como Kim Anderson (2000, 2007), quien profundiza en el papel de las madres –en la historia y en la actualidad– en las culturas indígenas y denuncia cómo ni el colonialismo, ni el patriarcado ni el feminismo logran comprender la relevancia y la influencia del trabajo maternal en las diferentes comunidades (Green 2011, 42). La faceta de la práctica maternal como resistencia política en las comunidades indígenas es también abordada por autoras como Jeanette Corbiere Lavell y Dawn Memee Lavell-Harvard en su colección de textos «*Until Our Hearts Are On the Ground*»: *Aboriginal Mothering*,

*Oppression, Resistance and Rebirth* (2006) donde diferentes voces femeninas reflexionan sobre la complejidad de ser madre desafiando las represivas ideologías patriarcales y racistas de la maternidad, a la vez que abogan por la recuperación de los poderes tradicionales de las mujeres en las culturas aborígenes canadienses (Green 2011, 42). Por último, en este breve recorrido por la narrativa de las voces de mujeres que comparten sus experiencias de maternidad en los márgenes cabe destacar *Revolutionary Mothering. Love On the Front Lines*, una colección de textos editada por Alexis Pauline Gumbs, China Martens y Mai'a Williams en 2016, inspirada en el legado de las feministas radicales y *queer* negras que sitúa a las madres de color oprimidas en el centro de la transformación social tan necesaria en nuestra sociedad.

Como vemos, la maternidad y las experiencias de maternaje se van abriendo paso en la teorización y en el activismo feminista. En 1998 la académica canadiense Andrea O'Reilly funda la *Association for Research on Mothering*, que en 2011 cambia su denominación a *the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement (MIRCI)*, convirtiéndose en la primera organización internacional feminista dedicada específicamente a los temas de maternidad y maternaje, proporcionando un foro para la discusión y difusión de la investigación sobre la maternidad, y estableciendo una comunidad de personas e instituciones que trabajan e investigan en estos temas (Green 2010a, 85-86). Auspiciada por la MIRCI, la revista *Journal of the Motherhood Initiative*, aborda las complejidades y las diferentes estructuras de poder –clase, orientación sexual, edad, raza, etnia, diversidad funcional y nacionalidad– que cruzan las maternidades y las experiencias maternas actuales.

Podríamos afirmar que el feminismo contemporáneo ha llegado a un entente más o menos cordial con la maternidad, «*modern feminism—shaped by diversity [and] difference—has made its uneasy peace with motherhood*» (Benn 1998, 232). Los movimientos feministas, desde los albores de la segunda ola del feminismo, han supuesto un desafío constante a la maternidad patriarcal a través de sus organizaciones, activismo, investigación y teorización. Paradójicamente poco se ha escrito sobre el maternaje feminista, sobre las complejidades que conlleva ser madre y feminista a la vez, una realidad para muchas mujeres en la actualidad (Green 2011, 46; O'Reilly 2004b, 3, 2008, 2). Algunas autoras han tratado este tema, urgiendo a buscar nuevas perspectivas a la hora de abordar la maternidad, alejada de idealizaciones, mitos e instituciones, considerando a las madres como sujetos, no como objetos de estudio ni como hijas de sus propias madres. Tuula Gordon, quizás la primera



teórica en abordar el maternaje feminista como tal, entrevista en *Feminist Mothers* (1990) a 52 madres trabajadoras europeas feministas para tratar el problema de la maternidad patriarcal, de su fachada, de cómo esta esconde las realidades del trabajo materno y de cómo a muchas mujeres les gustaría evitarlo. Maureen Reddy, Martha Roth y Amy Sheldon publican en 1994 *Mother journeys: Feminists write about mothering*, una interesante colección de relatos escritos por madres feministas no académicas hablando de sus experiencias. La ya mencionada fundadora del MIRCI, Andrea O'Reilly, ha dedicado también gran parte de su trabajo al estudio de las relaciones entre feminismo y maternaje empoderador (2004b, 2006, 2008, 2010a), dejando atrás las críticas de la institución patriarcal de la maternidad para centrarse en las experiencias y prácticas maternas como fuentes del poder de la mujer y del cambio social. Amber Kinser reflexiona sobre la interconexión entre feminismo y maternidad en el contexto de la tercera ola feminista en *Mothering in the third wave* (2008) y *Motherhood and feminism* (2010). Kinser llama la atención sobre el hecho de que la producción teórica sobre la maternidad en este contexto es escaso, disperso y centrado en la perspectiva de las hijas, quienes, en su deseo de alejarse de las prácticas tradicionales familiares, buscan nuevas formas más feministas y menos prescriptivas, intentando articular «*sources and forms of power that are different from that of the mother's*» (2010, 6). Profundizando en la relación entre feminismo y maternidad, y en los maternajes feministas en sí, Fiona Joy Green publica en 2011 *Practicing Feminist Mothering*. Partiendo de las experiencias y vivencias de una serie de madres que se auto-definen como feministas, Green analiza las maneras en que estas desafían el discurso patriarcal de la maternidad, «*while not constructing a feminist master discourse to take its place*» (2011, 50), y pone de relieve las complejidades del maternaje feminista.

En lo que se refiere al contexto español, durante los últimos años del siglo XX asistimos a un cambio en el enfoque de la teorización sobre la maternidad. El debate igualdad vs. diferencia parece superado, la cuestión «maternidad sí/no» ha quedado atrás y ahora el foco pasa a ser el estudio de las diversas representaciones y construcciones discursivas de la maternidad en sus diversos ámbitos y contextos (Establier Pérez 2004, 168). La antropóloga vasca M<sup>a</sup> Luz Esteban denuncia cómo, hasta ahora, el análisis de la maternidad se ha centrado desafortunadamente en los aspectos biológicos y sociales, sin considerar la posición privilegiada que brinda para analizar cuestiones como la articulación entre cultura e ideología y entre distintos factores de desigualdad (2000, 207). En este sentido, María Lozano Estivalis

realiza en *La maternidad en escena: Mujeres, reproducción y representación cultural* un recorrido por las diferentes imágenes y relatos que han contribuido a la construcción del imaginario actual sobre la maternidad. Según esta autora, «la maternidad es una categoría discursiva que nos ayuda a interpretar la representación de una serie de ideales construidos en su entorno según las relaciones de poder establecidas» (2006, 319). Además de la citada obra de Lozano Estivalis, son varias las obras editadas en nuestro estado que recogen el interés en el análisis crítico de las diferentes teorizaciones y representaciones de la maternidad, como *Figuras de la madre*, editada en 1996 por Silvia Tubert; *Las Representaciones de la Maternidad*, editado por Carmen Fernández-Montraveta, Pilar Monreal Requena, Amparo Moreno Hernández y Pilar Soto Rodríguez en 2000; *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es)* (2004a), coordinado por Silvia Caporale Bizzini; y *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, editado también en 2004 por Ángeles De la Concha y Raquel Osborne.

La relevancia que, como hemos visto, toman las experiencias y las prácticas maternas en el contexto norteamericano no acaba de reverberar en nuestro territorio. Solo he podido encontrar tres obras en las que, partiendo de su propia experiencia personal como madres, las autoras abordan un estudio crítico sobre la maternidad. En *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista* (2013), Carolina del Olmo reflexiona sobre el sistema económico neo-liberal que domina nuestra sociedad, y sobre cómo los valores individuales de libertad, autonomía e independencia que este propugna afectan a la concepción de la maternidad y la crianza en nuestra sociedad. Poniendo el acento en la crisis de los cuidados que vivimos en la actualidad, del Olmo aboga por reconocer y aceptar que vivimos en una «red inextricable de dependencias y vulnerabilidades recíprocas» (2013, 111), por lo que la idea una maternidad «distribuible», donde la maternidad se re-socialice, se reparta igualitariamente entre clases y géneros, es apremiante (2013, 219-220). En *Mamá desobediente. Una mirada feminista a la maternidad* (2019), Esther Vivas analiza críticamente el modelo de maternidad, parto y lactancia –deteniéndose en aspectos comúnmente ignorados e invisibilizados como la infertilidad, la pérdida gestacional, la violencia obstétrica, el puerperio...– que impone el patriarcado y el capitalismo en función de sus intereses, y apela a desobedecer al sistema, a no escoger entre una «maternidad patriarcal», sacrificada y una «maternidad neoliberal», subordinada al mercado, las únicas opciones aparentemente posibles (2019, 15), abogando en su lugar, por una «maternidad

como responsabilidad colectiva, en el marco de un proyecto emancipador» (2019, 16). En una línea similar, pero centrada en concreto en torno al tema de la lactancia materna como aspecto paradigmático del dispositivo social alrededor del cual se configura el nuevo mandato de maternidad e identidad femenina, Beatriz Gimeno publica en 2018 *La lactancia materna. Política e Identidad*.

Lamentablemente, también son escasos los trabajos que incorporan las voces y las experiencias de las mujeres-madres –a través de estudios de campo–, y estos están ubicados en un entorno muy concreto, el del País Vasco. Me refiero a los trabajos de Carmen Díez Mintegui, *Maternidad y orden social. Vivencias del cambio* (2000); M. Elixabete Imaz Martínez, *Convertirse en madre: Etnografía del tiempo de gestación* (2010); Raquel Royo Prieto, *Maternidad, paternidad y conciliación en la CAE ¿Es el trabajo familiar un trabajo de mujeres?* (2011); y *Feminismo y maternidad: ¿Una relación incómoda? Conciencia y estrategias emocionales de mujeres feministas en sus experiencias de maternidad* (2014), de Irati Fernández Pujana.

Si las experiencias y las voces no acaban de ser incorporadas en la teorización española sobre la maternidad, menos aún lo son las experiencias en los márgenes. Pese a que como advierte M<sup>a</sup> Luz Esteban «la ideología de la maternidad hegemónica en Occidente» no solo «es una ideología cultural y de género» (2000, 223), sino que es también «una ideología étnica y de clase, que legitima un determinado orden social, definiendo y proyectando un modelo universal de socialización de las criaturas a partir de un sector de la sociedad, las mujeres occidentales, blancas y de clase media» (2000, 224), las voces y experiencias tradicionalmente marginalizadas brillan por su ausencia en la producción teórica española. La única referencia, que incorpora voces en los márgenes y que, dicho sea de paso, es también la única referencia que enfoca la maternidad como *locus* de empoderamiento de las personas que maternan, es *Maternidades Subversivas* (2015), de María Llopis. A través de una serie de entrevistas, Llopis visibiliza otras realidades, vivencias y prácticas que –alejadas del modelo heteropatriarcal– ofrecen una visión de una maternidad gozosa y no normativa; sexualizada, resignificada, creadora y empoderada.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Partos extáticos, maternidad como estadio sexual, creación y crianza en las prácticas artísticas, intersexualidad y crianza queer, feminismo pro-sex, postpornografía y maternidad, ma-paternidad trans\*, crianza compartida y queer, sexualidad en la infancia, aborto y pérdidas gestacionales, partería tradicional, maternidad trans-hack-feminista, orígenes de la ginecología, lactivismo, matriactivismo, lactancia compartida, sexualidad y crianza, maternidad y de-colonialismo, partenogénesis, sociedades matriarcales en la actualidad, ecosexualidad, y maternidad y ecofeminismo son los temas por los que transcurren las conversaciones que

En suma, este tercer acto de nuestro particular drama es quizás el más complicado de definir o caracterizar. Tras el rechazo del primer acto y el abrazo del segundo acto, con sus consiguientes reduccionismos y simplificaciones, en este acto asistimos al reconocimiento de la complejidad del debate en torno a la maternidad y de las múltiples realidades y variables que cruzan las experiencias maternas. El debate igualdad vs. diferencia sigue presente, aunque son cada vez más las voces que urgen a superarlo para no quedarnos atrapadas en la reducción y la dicotomización de la realidad. Por supuesto, el carácter opresivo de la maternidad patriarcal también sigue muy presente, y son numerosas las autoras que siguen analizando y denunciando las ideologías, creencias, representaciones, y los mitos y estereotipos que reducen y subordinan a la mujer-madre. Pero son dos factores los que caracterizan, sobre todo, las últimas décadas de este acto, y que nos permiten vislumbrar un futuro alentador. En primer lugar, el reconocimiento de la experiencia de las mujeres toma por fin relevancia. Son ya varias, sobre todo fuera de nuestras fronteras, las obras editadas en las que las mujeres –madres y no madres– toman la palabra y hablan de la maternidad, compartiendo sus elecciones personales, sus decisiones, dudas, miedos, fracasos y aciertos, rompiendo paulatinamente el silencio que rodea este asunto. En segundo lugar, las voces en los márgenes son escuchadas. El reconocimiento de las experiencias de personas que maternan en condiciones muy distintas a las de mujer blanca, occidental, de clase media o alta, heterosexual, integrada en una familia nuclear, con todas sus capacidades, y con los privilegios que estas condiciones conllevan, toman importancia. Es en la integración de estos dos factores, en el reconocimiento de la complejidad y la diversidad de las experiencias personales, y en la escucha y el diálogo con las voces en los márgenes, donde el feminismo parece haber encontrado esa «*uneasy peace*» (Benn 1998, 232) con la maternidad. En los últimos años ya podemos encontrar autoras que hablan de maternajes feministas, incluso de maternajes revolucionarios, que redefinen la práctica maternal un *locus* de poder, como una fuente de agencia para el cambio social.

---

Llopis (2015) mantiene con las personas entrevistadas.

## 2.5. Recapitulación

La primera vez que me crucé con la idea de entender el debate de la maternidad como un drama en tres actos, me resultó muy familiar, «¡tú también has vivido este drama!», pensé. Me recuerdo con veintitantos, en la reunión familiar, escuchando a mi abuela paterna, preocupada por que yo no tenía ni pareja, ni hijos, ni visos de tenerlos. «Se te pasará el arroz» advertía, a lo que yo contestaba para mis adentros, «pues que se pase, al fin y al cabo ni siquiera sé si quiero tener hijos, no son más que una carga, una limitación para mi carrera profesional, un incordio para mi vida social y una traba para todas las cosas que realmente quiero hacer». Indignada porque veía cómo mis compañeros varones medraban rápidamente en el trabajo y conseguían ascensos y traslados que a mí me eran negados por mi condición femenina, rechazaba esa condición, y por ende, la posibilidad de convertirme en madre –o en amante y complaciente esposa– y abogaba por la igualdad a ultranza.

Me recuerdo años más tarde, con treinta y pico largos, embarazada, escuchando los mensajes de la sociedad que me dicen cómo tengo que parir, cómo tengo que criar y educar a mi hijo. Recuerdo pensar «¡dejadnos en paz! Yo sé cómo quiero parir, cómo quiero criar, lo sé, tengo la fuente de conocimiento y saber en mi interior». Recuerdo en esos primeros años de maternidad dejar atrás la igualdad y abrazar la diferencia, convencida de que las mujeres tenemos otras formas de percibir y sentir la realidad, y poseemos unos conocimientos y saberes propios –ética y moralmente superiores a los imperantes– que debemos hacer aflorar y defender para transformar la sociedad.

En la actualidad, con cuarentaytantos, con mi hijo ya más crecido, entrando en lo social y despegándose de mí, vuelvo a encontrarme como mujer más allá de la maternidad, y espoleada quizás aún más por mi investigación, me enfrento personalmente a los dilemas que plantea este debate. Vivo y reivindico mi maternidad como una experiencia llena de energía, de poder y de potencial para el cambio y la transformación personal y social, aunque con muchos «peros» que condicionan mi vindicación, convencida cada vez más de que son necesarios nuevos significados y modelos referentes para la maternidad .

El gran dilema que ha marcado el debate feminista desde mediados del siglo pasado ha sido el que ha enfrentado a las defensoras de la igualdad y las de la diferencia. Podría considerarse que esta disyuntiva, en algunos aspectos, ha llevado a la investigación feminista

a una situación de cierto estancamiento; se ha dedicado más energía a la oposición entre ambas tendencias que a los esfuerzos de encontrar estrategias comunes para superar esta dicotomía. Se han anulado las diferencias, se han dramatizado las mismas, se han destacado las diferencias entre mujeres y hombres, entre mujeres y mujeres, entre hombres y hombres... Es hora de dejar atrás esta pugna, es necesario prestar atención a las voces que nos instan a unirnos para constituir una causa común frente a las desigualdades.

Algunas voces abogan por la perspectiva postestructuralista para salir del atolladero igualdad *vs.* diferencia. El postestructuralismo, con su énfasis en la producción discursiva de las experiencias ofrece un prisma muy interesante para dejar atrás el debate de la existencia de una naturaleza esencial. No obstante, considero que debemos permanecer atentas y no caer en el extremo escepticismo que los defensores más radicales de esta tendencia defienden. Reconocer la multidimensionalidad puede enriquecer en gran medida nuestra visión del mundo pero también puede llegar a obstruirla. Es difícil conjugar incredulidad y acción, escepticismo y pasión, y ya nos alertó Marx (1845) de que no basta con interpretar el mundo de modos distintos; lo que hay que hacer es cambiarlo.

El feminismo se ha centrado, quizás en demasía, en la identificación de la maternidad como fuente de opresión y subordinación de la mujer. Es un trabajo muy necesario, dar nombre y forma a todos los mitos, creencias, normas y estereotipos que han identificado a la mujer con la naturaleza y con su capacidad biológica para la procreación, relegándola al ámbito doméstico y privado. Pero ya va siendo hora de ir más allá. La teorización feminista sobre la maternidad, cuya evolución acabamos de repasar someramente, ha revelado que esta es mucho más que una institución patriarcal. Hace 40 años Adrienne Rich (1986) distinguió ya la experiencia del maternaje de la institución de la maternidad. En los siguientes apartados de esta tesis profundizamos en esta crucial distinción.

## Capítulo 3. El modelo hegemónico de maternidad: la maternidad patriarcal

En 1976, Adrienne Rich asienta una piedra angular en los cimientos de la teorización sobre la maternidad al distinguir entre dos dimensiones de la maternidad, la maternidad como experiencia –*mothering*– y la maternidad como institución –*motherhood*–. Con el término *mothering*, que traducimos como «maternaje», Rich se refiere a la experiencia de la madre, a la potencial relación con su capacidad reproductiva y con sus criaturas. Con el término *motherhood*, que traducimos como «maternidad», Rich alude a la institución que persigue que ese potencial permanezca bajo el control y la dominación masculina (1986, 13). Nos encontramos, pues, con dos dimensiones muy distintas: una opresiva, asociada a la institución de la maternidad y otra empoderadora o potenciadora, conectada con la experiencia o práctica del maternaje. Estas dos dimensiones de la maternidad y las complejas relaciones entre ambas han sido, como hemos visto en el apartado anterior, estudiadas por las teóricas feministas – especialmente en el contexto norteamericano– en las últimas décadas y, en cierto modo, han constituido los dos enfoques que han dominado la teorización feminista sobre la maternidad. Uno negativo, focalizado en la maternidad como «*a social mandate, an oppressive institution, a compromise of a woman's independence, and a surrender to the half-human destiny that biology supposedly decrees to women*» (Umanski 1996, 2); y uno positivo, que mantiene que la ecuación «*motherhood minus patriarchy [...] holds the truly spectacular potential to bond women to each other and to nature, to foster a liberating knowledge of self, to release the very creativity and generativity that the institution of motherhood denies to women*» (Umanski 1996, 3).

Mónica Moreno Seco y Alicia Mira Abad (2004) proponen conceptualizar la distinción realizada por Rich entre institución y práctica en los planos de «la política de la maternidad» y la «maternidad política». El primer plano, nos dicen las historiadoras españolas, «hace referencia a la acción del Estado, en sentido amplio, en relación con la maternidad» (2004, 20). Yo extendería esa acción más allá del Estado, llevándola al conjunto de la sociedad patriarcal. La segunda noción se refiere a «la práctica de mujeres que desde su identidad como madres actúan en política, ya sea como defensoras de valores tradicionales o como una

forma de resistencia ante presiones institucionales» (2004, 20).<sup>42</sup> La conceptualización de Moreno Seco y Mira Abad me parece muy acertada. No puedo dejar de recordar la máxima feminista «lo personal es político», y su actualización, más de un cuarto de siglo después en palabras de Germaine Greer (2000, 505), «lo personal sigue siendo político. La feminista del nuevo milenio no puede dejar de ser consciente de que la opresión se ejerce en y a través de sus relaciones más íntimas, empezando por la más íntima de todas: la relación con su propio cuerpo». <sup>43</sup> Como mujer y feminista, considero esencial reflexionar sobre la dimensión política de nuestros cuerpos y nuestras vidas (Puleo 2005b, 38). En nuestro anhelo de transformar nuestras realidades personales y sociales, debemos visibilizar la opresión en todas las esferas de nuestras existencias, y la maternidad, desafortunadamente, es uno de los ámbitos de la vida social y la experiencia general donde los factores sociales y culturales son más invisibles (Esteban 2000, 224).

Si el patriarcado es una política sexual (Millet 1995), podemos afirmar que el modelo actual de maternidad, como producto del patriarcado que es (J. Bernard 1974; Rich 1986), también lo es. Recordemos que la primera hipótesis de este trabajo radica, precisamente en la caracterización de la maternidad como una política sexual patriarcal: *La maternidad es un proceso sociocultural dinámico y cambiante en el que se entrecruzan dimensiones históricas, culturales, políticas y económicas. En nuestra sociedad, profundamente patriarcal, el modelo hegemónico de maternidad es producto del sistema de género que comprende la definición, construcción y mantenimiento de las relaciones entre los sexos.* La política de la maternidad nos atañe a todas las mujeres, independientemente de nuestras elecciones personales (Rich 1986, 252). En consecuencia, la maternidad constituye un *locus* privilegiado para examinar la articulación entre cultura e ideología, y analizar los fundamentos, discursos e instrumentos que producen y transmiten las desigualdades entre los sexos (Esteban 2000, 207; Téllez

---

<sup>42</sup> Sobre el concepto de «maternidad política», Moreno Seco y Mira Abad nos alertan, no obstante, de que quizás no sea aplicable a la mayoría de las mujeres. Según estas autoras, la idea de hipotetizar en base a una supuesta libertad de elección de las mujeres «socialmente invisibles», atribuyéndoles la autonomía y la capacidad necesaria para discernir los elementos asumidos inconscientemente que imponen los discursos oficiales masculinos, puede resultar muy atractiva, pero puede que estas mujeres no siempre hayan existido en la realidad (2004, 20). Es cierto que debemos estar alerta ante los anacronismos psicológicos, lo que el historiador británico Peter Burke define como «la hipótesis de que las personas del pasado pensaban y sentían lo mismo que nosotros» (1993, 34); no obstante, los conceptos de política de la maternidad y maternidad política resultan muy ilustrativos a la hora de distinguir entre los elementos de la institución y las capacidades de agencia de la maternidad que nos conciernen en esta tesis.

<sup>43</sup> El conocido eslogan feminista *The Personal Is Political* es también el título de un artículo publicado por Carol Hanisch en 1969. Hanisch (2006) señala en una introducción elaborada posteriormente para una reimpresión del ensayo original que no fue ella quien tituló su ensayo sino que fueron las editoras de la publicación Shulamith Firestone y Anne Koedt.



Infantes y Heras González 2004, 64).

En la introducción he enunciado que me acerco al estudio de las maternidades y de las experiencias de maternaje desde un punto de vista irenológico, buscando el poder y la capacidad de agencia para el cambio, mucho ha sido escrito ya desde una mirada polemológica, centrada en la maternidad como opresión. Es necesario, sin embargo, deconstruir para posteriormente reconstruir. Por ello, en este capítulo me centro en la política de la maternidad. Esta perspectiva deconstructiva es la que predomina durante las primeras miradas de las teóricas feministas hacia la maternidad. Básicamente persigue visibilizar y articular cómo las percepciones y concepciones de la maternidad –tanto a nivel personal como social– han condicionado y oprimido, y siguen condicionando y oprimiendo a la mujer.

En las páginas que siguen, tras un breve esbozo de lo que entendemos por representaciones ideológicas y modelos de representación de cara a comprender mejor el alcance de lo que significa hablar del modelo hegemónico de maternidad actual, y de situar el concepto de patriarcado en esta tesis, abordamos el estudio de la institución patriarcal de la maternidad. Para ello, siguiendo una línea cronológica nos detenemos en primer lugar en las primeras denuncias de la maternidad como fuente de opresión y de sometimiento de la mujer por parte de De Beauvoir, Friedan y las feministas radicales; a continuación en la identificación de la maternidad como una institución realizada por Bernard y la distinción de Rich entre institución y experiencia; y, por último, en los mitos y creencias que en la actualidad conforman la política, ideología o institución patriarcal de la maternidad.



## 3.1. Qué entendemos por modelo hegemónico

### 3.1.1. Representaciones ideológicas e ideología

Según la antropóloga social española Dolors Comas d'Argemir, las representaciones ideológicas «son una especie de *pantalla* a través de la que se proyecta una imagen de la realidad» (1995, 41). Siguiendo a Godelier, Comas señala que las representaciones ideológicas (1995, 41-42):

1. permiten la interpretación de la realidad determinando lo que existe y cómo se caracteriza,
2. organizan las pautas de interacción proporcionando los modelos de relación social que determinan lo que está permitido y lo que está prohibido, y
3. legitiman las relaciones que se establecen entre las personas, justificando así las formas de exclusión y dominación.

Así, la ideología es el filtro a través del cual las personas no solo interpretamos la realidad, sino que la configuramos como real al aprehenderla como propia. Las personas integramos las imágenes culturales y las hacemos formar parte de nuestra visión del mundo, sin pensarlas conscientemente las asumimos como categorías naturales e inevitables. De hecho, puede que, aun si las cuestionamos, no alcancemos a abordar los presupuestos implícitos en que se fundamentan, quedando estos intactos y dando lugar a nuevos contenidos que no supongan una transformación sustancial. «Las categorías de género, de raza, o de etnia están conformadas, por tanto, por el conjunto de ideas por las que cada sociedad define los atributos y estereotipos de cada colectivo» (Comas d'Argemir 1995, 42). Por supuesto, las representaciones ideológicas no son universales, fijas y estáticas, varían entre sociedades y también dentro de una misma sociedad con los cambios del contexto que les da forma y sentido (Comas d'Argemir 1995, 55).

### 3.1.2. Modelos de representación

Los modelos de representación (Comas d'Argemir 1995, 43) están constituidos por nociones que suelen expresarse mediante símbolos y metáforas que condensan los

significados y relaciones más importantes, a partir de los cuales las personas construimos e interpretamos nuestra propia realidad social y cultural. Las representaciones ideológicas configuran los valores, esquemas interpretativos, normas, tipificaciones, preferencias y expectativas respecto a nosotras mismas y respecto a los demás. «Sirven, pues, para *interpretar* el orden social, para ordenar y hablar sobre la vida, jerarquizando y destacando unos elementos, desvalorizando y ocultando otros (Comas d'Argemir 1995, 44). Las personas las vamos integrando mediante los procesos de socialización –no solo durante la infancia, sino a lo largo de toda la vida–, a través del trato recibido, de los sistemas de compensaciones y castigos, y de la observación de los comportamientos de las figuras de referencia (Comas d'Argemir 1995, 69-70).

Por modelos de representación podemos entender aquellos «constructos que tienen entidad y peso referencial y en ciertos casos peso normativo» (del Valle *et al.* 2002, 31). Directamente influenciados por el sistema de valores dominante, su entidad, valoración y aceptación depende del contexto social en el que se enmarcan y de las variables que lo atraviesan, como ideología, clase social, raza, etnia, edad, etc. Estos modelos, tal como señala Díaz Martínez, se revelan mediante el contraste con otros modelos, a través de las diferencias mutuas (del Valle *et al.* 2002, 31). Básicamente los modelos «proponen, crean y restringen espacios en los que desarrollar estilos de vida», constituyendo los referentes a la hora de definir nuestras prácticas y experiencias, indicándonos cómo actuar en este mundo (Imaz Martínez 2007, 131).

### **3.1.3. Modelos hegemónicos**

La antropóloga social argentina afincada en Barcelona Dolores Juliano (1992, 25) explica cómo se producen procesos mediante los cuales, por un lado se produce una acumulación de poder –centralizando la explotación de los recursos y de las personas y creando una escala jerárquica con la cúpula ocupada por los poderosos–, y por otro se desarrolla una ideología que lo legitima, configurándolo como el único modelo válido y referente obligado para ese contexto, lo que del Valle *et al.* (2002) denominan como «modelo hegemónico». Siguiendo a Williams, del Valle *et al.* (2002, 32) definen modelo hegemónico como:

un vívido sistema de significados y valores que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto,

es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de una sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada, más allá de la cual la movilización de sus vidas se torna sumamente difícil.

Hablamos de modelo hegemónico más que de modelo dominante porque «la realidad de toda hegemonía, en su difundido sentido político y cultural, es siempre dominante» (del Valle *et al.* 2002, 32), y porque como ya planteó Gramsci, mientras que la dominación remite a formas directamente políticas, que llegan a ser coercitivas en momentos de crisis, la hegemonía se refiere a la compleja y habitual imbricación de fuerzas políticas, sociales y culturales. La hegemonía, desde esta perspectiva, no es una entidad estática y uniforme, sino que es un proceso dinámico, un «complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes», por lo que debe ser «continuamente renovada, recreada, defendida y a la vez modificada» (del Valle *et al.* 2002, 33).

En todas las sociedades jerarquizadas el sector hegemónico se atribuye a sí mismo la representación y defensa de los intereses generales, relegando a los sectores subordinados al ámbito de lo particular o específico (Juliano 1992, 32), y ejerciendo sobre ellos la presión de la sociedad global, vehículo de la ideología hegemónica (Juliano 1992, 33). Estas presiones pueden ser formales, como en el caso de las que se originan en el Estado –a través de la legislación y políticas públicas– o en las iglesias –a través de los dictados morales y las normas religiosas–; e informales, como es el caso de los mensajes emitidos por los medios de comunicación, o por las propias personas quienes a través del «sentido común» gramsciano, integran y reproducen la ideología hegemónica (Juliano 1992, 33).



## 3.2. Patriarcado

Antes de adentrarnos en el análisis del modelo hegemónico de maternidad, la maternidad patriarcal, considero pertinente dedicar un breve espacio a situar el concepto de «patriarcado». No pretendo en este punto realizar un análisis en profundidad sobre este concepto, son muchísimas las reflexiones que desde la teorización feminista se han elaborado sobre el patriarcado, sobre sus orígenes, características e implicaciones en las relaciones de poder entre las personas en base a la diferenciación sexual, lo que pretendo es ubicarlo, ya que a lo largo de esta tesis van ser constantes las alusiones al mismo.

El de patriarcado es un concepto básico de referencia para la teorización feminista.<sup>44</sup> Se establece como categoría de análisis a partir del feminismo radical de los años setenta, cuando las feministas radicales estadounidenses comienzan a utilizarlo para denunciar «una situación sistémica de dominación masculina en la que los hombres particulares aparecen como agentes activos de la opresión sufrida por las mujeres» (Puleo 1995, 23). En 1969, la escritora, artista y activista estadounidense Kate Millet, publica *Sexual Politics* (1995) donde parte de la definición de «política» como un «conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema» (1995, 67) para definir el patriarcado como «una política sexual ejercida fundamentalmente por el colectivo de varones sobre el colectivo de mujeres» (Puleo 1995, 23).<sup>45</sup> Por primera vez estamos ante una definición que se aleja de las concepciones antropológicas que naturalizan las relaciones de dominación entre los géneros (Lozano Estivalis 2006, 65). Se rompe la dicotomía entre las esferas pública y privada, heredadas de la Ilustración y se pone de relieve la necesidad de analizar las estructuras de poder que operan en el ámbito privado. La atención se dirige hacia la sexualidad, la reproducción y la familia como elementos clave en la dominación de la mujer, concibiéndose el patriarcado «como una política de dominación presente en los actos aparentemente más privados y personales»

---

<sup>44</sup> Las reflexiones que desde la teorización feminista se han realizado sobre el patriarcado son muy numerosas. Por destacar algunas: en *La creación del patriarcado*, Gerda Lerner (1990) se remonta a los tiempos de la antigua Mesopotamia para buscar el origen y desarrollo de la subordinación de la mujer; Anna G. Jónasdóttir realiza un interesante teorización sobre el patriarcado partiendo del amor como práctica sociosexual y como poder políticamente organizado y explotado en *El poder del amor: le importa el sexo a la democracia?* (1993); Betty A. Reardon reflexiona sobre la «relación recíproca y fundamental» entre patriarcado y violencia en «La problemática del patriarcado: Hacia una teoría de género de la violencia global» (2010).

<sup>45</sup> Alicia Puleo explica que esta acepción amplia del término «política» bebe de las teorías de la Escuela de Frankfurt, cuna de obras como *La dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno que influyen considerablemente en los movimientos de la Nueva Izquierda americana, a los cuales pertenecen numerosas feministas de la segunda ola (1995, 23).

(Puleo 1995, 24).

La popularidad del concepto de patriarcado ha sido bastante desigual en el tiempo. A finales de la década de los sesenta y durante los setenta, su uso se extiende ampliamente en los círculos feministas; durante los ochenta se da un periodo de rechazo al uso de esta categoría de análisis, rechazo que mengua en los últimos años, cuando se recupera el patriarcado como instrumento de análisis debido a su gran valor explicativo. El abandono de este concepto durante los ochenta se debe a la reacción frente al entusiasmo provocado inicialmente, cuando todo –principalmente lo negativo del pasado y presente de las experiencias femeninas– se atribuye al patriarcado. Este fenómeno provoca que el patriarcado se muestre como un ente inamovible, ahistórico, llevando a una perspectiva de la realidad y la historia de las mujeres que algunas teóricas han considerado «victimista» y que va perdiendo protagonismo a medida que decae el poder de convocatoria de los movimientos vindicatorios políticos de los años sesenta y setenta. En la actualidad se está recuperando el uso del concepto de patriarcado, no en su versión victimista, sino como crítica al patriarcado en todas sus facetas (Rivera Garretas 1994, 71-72). Como señala Adrienne Rich en el prefacio de la reedición de su libro «*Of Woman Born*», el concepto de patriarcado es concreto y útil (1986, xxiii) y en la actualidad está ampliamente aceptado como la designación de una jerarquía sexual identificable, que ocurre paralela e interconectada con las jerarquías de raza y clase (1986, xiv).

No todas las teóricas del feminismo son partidarias del término patriarcado. Por ejemplo, la antropóloga y activista estadounidense Gayle Rubin (1986) prefiere utilizar «sistema de sexo/género» para referirse a cualquier organización de los géneros, no necesariamente opresiva ni jerárquica.<sup>46</sup> Otras, como las radicales materialistas francesas, mantienen que la mera existencia de los géneros –como construcción cultural y social en torno al sexo biológico– es parte de la estructura patriarcal (Puleo 1995, 25).

Algunas teóricas, como la filósofa española Celia Amorós, estiman que, en realidad, patriarcado y sistema de sexo/género son sinónimos. El patriarcado, como Amorós prefiere designarlo, es el «sistema de sexo-género jerarquizado en torno a la hegemonía masculina» (1992, 42), coincido con ella ya que al fin y al cabo, cuando el feminismo habla de sistema de

---

<sup>46</sup> En concreto, Rubin define el «sistema de sexo/género» como «el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas» (1986, 97). Rubin reflexiona sobre cómo es la interacción social la que transforma el sexo y la reproducción en un sistema de prohibiciones, obligaciones y derechos distintivos para varones y mujeres.



sexo/género, habla de «construcciones ideológicas culturales en torno a la pertenencia a un sexo determinado, construcciones que redefinen la diferencia sexual, le adjudican connotaciones sociales precisas –jerárquicas– y no son en modo alguno inocuas» (1992, 42).

Son muchas las definiciones que se han dado a lo largo de la teorización feminista sobre el patriarcado, pero básicamente todas han estado centradas en los mecanismos de poder que configuran las estructuras de dominación cultural a partir de la diferencia de género. Relacionándolo directamente con la maternidad, la psicóloga española Victoria Sau define el patriarcado en su *Diccionario ideológico feminista vol. I*, (2000, 237-238) como:

Una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado este a la categoría política y económica. Dicha toma de poder pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina, y la apropiación de la fuerza del trabajo total del grupo dominado, del cual su primer pero no único producto son los hijos.

En la posterior revisión y ampliación de este diccionario (2001, 55), Sau recoge la definición de patriarcado elaborada por Dolors Reguant y propone entender el patriarcado como:

Una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres, del marido sobre la esposa, del padre sobre la madre y los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, y la línea de descendencia paterna sobre la materna. El patriarcado ha surgido de una toma de poder histórico por parte de los hombres, quienes se apropiaron de la sexualidad y reproducción de las mujeres y de su producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetuarían como única estructura posible.

La historiadora estadounidense de origen austriaco Gerda Lerner afirma que en su definición más amplia, el patriarcado «es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general». Si bien, matiza Lerner, «ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él», esto «no implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder, o que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos» (1990, 340-341), subrayando que las mujeres no son seres privados absolutamente del poder, Lerner señala la importancia del estudio de la evolución de las formas patriarcales ante las presiones y demandas femeninas.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> En este sentido, Mercedes Alcañiz (2011), realiza un breve pero interesante análisis de los diferentes

Por su parte, Adrienne Rich (1986, 57) parte del significado etimológico de patriarcado, «gobierno de los padres», para establecer que:

*Patriarchy is the power of the fathers: a familial-social, ideological, political system in which men—by force, direct pressure, or through ritual, tradition, law, and language, customs, etiquette, education, and the division of labor, determine what part shall or shall not play, and in which the female is everywhere subsumed under the male.*

En esta última definición de Rich podemos vislumbrar una referencia a los mecanismos de opresión que darán pie a la distinción entre los patriarcados de *coerción* y de *consentimiento* que establece Alicia Puleo (1995, 2005a, 2005b), distinción que nos ayuda a comprender claramente el modelo de patriarcado que se observa en las sociedades desarrolladas actuales. Según la filósofa argentina radicada en España, en las sociedades de consumo occidentales, nos alejamos paulatinamente del antiguo modelo de «patriarcado de coerción» para acercarnos a lo que ella denomina como «patriarcado de consentimiento» (2005b, 38). En este nuevo modelo de patriarcado, «la coerción deja su lugar a la incitación» (2005a, 2), por lo que cada vez resulta más difícil esclarecer las dinámicas de opresión. La represión es remplazada por una aparente libertad en la que es el propio sujeto quien busca ávidamente cumplir con los mandatos fijados por el sistema y proclamados por los omnipresentes *mass media*.

Puleo (1995, 51-52) toma de las sociólogas canadienses Danielle Juteau-Lee y Nicole Gaurin dos imágenes muy acertadas para representar sendos modelos de patriarcado. Según estas autoras, el patriarcado hasta hace unas décadas podría retratarse como una jaula con compartimentos estancos: la mujer podía optar por ser monja, madre, ama de casa, solterona o prostituta, y no podía transitar incesantemente de un compartimento a otro. El patriarcado actual –en Occidente– se asemeja más a una jaula para ardillas, con una rueda que crea la ilusión de que estamos avanzando y nos movemos libremente, cuando en realidad nos movemos, sí, constantemente, pero no llegamos a ninguna parte.

esta es la «metáfora perfecta del patriarcado de consentimiento: cuando la mujer cree obrar en libertad, en realidad está obedeciendo nuevas consignas sociales» (Puleo 1995, 52). En el modelo de patriarcado vigente en la sociedad occidental actual, la represión ha sido remplazada por una falsa libertad en la que somos las personas quienes nos desvivimos para cumplir los dictados, quienes hemos hecho propios los cánones y las metas impuestas por el movimientos antifeministas en el capítulo IV de su libro *Cambios y continuidades en las mujeres. Un análisis sociológico*.

sistema. En la actualidad ya no se nos prohíbe nada, ahora, todas las mujeres podemos –y nos dicen que debemos– ser todo al mismo tiempo: madres amorosas entregadas a la crianza de nuestras criaturas, profesionales responsables y exitosas, monjas altruistas y solidarias que participamos en la colectividad a través de asociaciones y ONG's, y hasta prostitutas, pues los medios de comunicación constantemente nos recuerdan cómo debemos vestir y comportarnos para resultar sexualmente atractivas y satisfacer a los varones.

A este respecto, resulta muy pertinente la definición de sistema de dominación que, en palabras de la filósofa española Celia Amorós, recoge Rosa Cobo Bedia (1993, 168):

Un sistema de dominación es un conjunto de prácticas y de representaciones simbólicas conscientes e inconscientes que tienen, ejercen y en el que se insertan los individuos de tal manera que, siendo estos quienes lo nutren de su substancia y lo hacen ser –el sistema es constituido–, es el sistema a su vez quien los troquela y configura de forma tal que reproduzcan *in re* unos universales en serie.

En definitiva, el patriarcado no es una esencia, es una política, y como tal, «no hay un fundamento ontológico que lo legitime y explique» (Puleo 1995, 26). El patriarcado es un sistema metaestable –para su preservación se adapta a las cambiantes estructuras históricas, económicas, políticas y sociales– de dominación ejercido por los varones a través de una serie de pactos establecidos y regidos por ellos mismos, «por el cual se constituye el colectivo de estos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres» (Amorós 1992, 52). En este sistema de dominación, las personas que ejercen el poder, son, a su vez forjadas por él. Es decir, todas somos parte de él y todas estamos troqueladas por él. Esto no implica que no debamos ni podamos hacer nada al respecto, todo lo contrario, debemos ser conscientes de la dominación, tomar distancia, adoptar una mirada crítica y actuar ética y políticamente contra esta estructura, sus fundamentos y consecuencias.

Este hecho es especialmente flagrante en el tema que nos ocupa en esta tesis, como veremos a lo largo de este texto, en la maternidad podemos encontrar una coerción estructural-sistémica invisibilizada que moldea nuestra concepción de la maternidad y que nos impele a vivirla según las normas dictadas por la institución patriarcal. A continuación, vamos a profundizar en esta institución, en el modelo hegemónico de maternidad actual y en sus normas y mitos.



### 3.3. La maternidad como fuente de opresión: los primeros textos

Hoy en día la idea de que la maternidad es una construcción social y cultural cambiante que depende de una gran variedad de factores y que no debe ser contemplada como algo natural o universal está ampliamente arraigada en el debate teórico sobre la maternidad. Esto no siempre ha sido así, ha sido necesaria la labor de las primeras feministas contemporáneas para poder comprender la dimensión «institucional» de la maternidad. Como hemos visto en el apartado anterior, en sus primeros estadios, el movimiento feminista de la segunda ola rechaza la maternidad y esta es percibida como una institución al servicio del patriarcado, a través de la cual se perpetúan la desigualdad y la dominación de la mujer. A continuación vamos a detenernos brevemente en esos primeros análisis sobre la capacidad reproductiva de la mujer como factor determinante en la condición femenina.

#### 3.3.1. La inmanencia de la reproducción : Simone de Beauvoir

En 1949 la filósofa, escritora y profesora feminista francesa Simone de Beauvoir publica *El segundo sexo* (2015), el estudio más completo sobre la condición de la mujer en la sociedad occidental escrito hasta ahora (López Pardina 2005, 335). Partiendo de la filosofía existencialista, De Beauvoir analiza la construcción de lo femenino en el orden patriarcal, poniendo de relieve que la feminidad normativa es una construcción social al servicio del patriarcado, que excluye a la mujer del orden androcéntrico, la define en la «otredad» y la condena a la inmanencia.<sup>48</sup> De Beauvoir señala que «la categoría de *Otro* es tan originaria como la conciencia misma» (2015, 51) pero esta categoría pierde su reciprocidad cuando se aplica a la mujer. La autora (2015, 52) utiliza la categoría de *la otra* en el sentido de la fenomenología de Hegel para calificar la relación no recíproca entre hombres y mujeres, asimilando las relaciones entre géneros en la sociedad patriarcal con las relaciones

---

<sup>48</sup> La autora sintetiza en la introducción de su obra las bases de la filosofía existencialista: 1) todo sujeto se afirma como trascendencia mediante proyectos; 2) la libertad es alcanzada a través del constante avance hacia otras libertades; 3) la justificación de la existencia presente es su expansión hacia un futuro ilimitado y abierto; y, 4) cuando la trascendencia cae en la inmanencia, la existencia «en sí», la libertad en factividad, se degrada. Cuando es consentida por el sujeto, esta caída constituye una falta moral, cuando le es infligida, se torna en frustración y opresión, siendo en ambos casos «un mal absoluto» (De Beauvoir 2015, 63).

amo/esclavo de la dialéctica hegeliana, donde el hombre se autodesigna en el amo, en lo esencial, y la mujer es definida exclusivamente en referencia –y por lo tanto asimétricamente– al hombre.

Respecto a la maternidad y la figura materna, De Beauvoir mantiene que la causa de la subordinación de las mujeres radica en las funciones de reproducción y cuidado atribuidas al género femenino, por lo que la maternidad supone una desventaja, una atadura para la mujer. De hecho, el capítulo dedicado a «La madre» comienza con un alegato a favor del aborto, defendiendo que la maternidad debe ser un proyecto libremente elegido por la mujer y no un destino fisiológicamente impuesto (2015, 633-643). Es muy gráfica la reflexión que la filósofa gala realiza sobre el embarazo, asimilándolo a una invasión. «Pero el embarazo es sobre todo un drama que se desarrolla en la mujer entre ella misma y ella misma; lo vive a un tiempo como un enriquecimiento y una mutilación; el feto es una parte de su cuerpo y es un parásito que la explota», afirma De Beauvoir, reflejando una gestación llena de dualidades: «Lo posee y es poseída por él; resume todo su futuro y, al llevarlo se siente inmensa como el mundo; pero esta misma riqueza la aniquila, tiene la impresión de no ser ya nada»; el embarazo descrito por De Beauvoir es una vivencia llena de sentimientos encontrados: «Ella está orgullosa, pero se siente también el juguete de fuerzas oscuras, zarandeada, violentada»; en definitiva, es un cuerpo secuestrado por su condición biológica: «Atrapada en las redes de la naturaleza, es planta y animal, una reserva de coloides, una incubadora, un huevo; [...] es un ser humano, conciencia y libertad, que se ha convertido en instrumento pasivo de la vida» (2015, 648-649). La académica estadounidense Linda M.G. Zerilli (1996) interpreta que mediante esta retórica tan cruda, De Beauvoir persigue un doble propósito, por un lado, exponer, enfrentar y turbar a quien lee su texto con una descripción sacrílega de una función sagrada; por otro, facilitar un espacio conceptual donde articular una concepción alternativa del sujeto femenino que no sea definido exclusivamente por su capacidad reproductora. La cuestión es asignar al cuerpo materno un significado diferente del creado por las narrativas tradicionales de la maternidad, que conectan ser mujer con ser madre y ser madre con estar satisfecha y realizada. El cuerpo materno no es un cuerpo natural, biológico, sino que es «un cuerpo cuyo significado biológico se produce culturalmente al inscribirlo en los discursos de la maternidad, que postulan a la madre como sujeto negando a las madres y mujeres como sujetos» (Zerilli 1996, 167-169). Esto mismo ocurre con el instinto maternal, según la filósofa francesa, «no existe el “instinto” maternal: la palabra no se aplica en modo alguno a la

especie humana. La actitud de la madre está definida por el conjunto de su situación y por la forma en la que la asume. [...] Es muy variable» (2015, 664). Así, para De Beauvoir, el instinto maternal es otra construcción cultural que ha sido atribuida a la mujer, como parte del contrato social impuesto por el sistema patriarcal.

Considerada por muchas autoras la «madre» intelectual del feminismo contemporáneo (Amorós 2009; de Miguel Álvarez 2009; Zerilli 1996), las postulaciones de De Beauvoir sobre la sexualidad como vínculo específico de dominio y sobre la culturización y socialización como obstáculos para la libertad femenina han sido influencias definitivas en la crítica feminista posterior (Amorós 1985; Campillo 1997; Lozano Estivalis 2006).

### 3.3.2. La mística de la feminidad: Betty Friedan

En 1963 Betty Friedan, escritora, teórica y activista estadounidense, publica *La mística de la feminidad*, obra que según la cronología normativa de los movimientos feministas marca el inicio de la segunda ola del feminismo (Purdy 2010; Thompson 2002).<sup>49</sup> <sup>50</sup> En su obra, la principal representante del feminismo liberal estudia la situación de sumisión y represión que pesa sobre las mujeres estadounidenses –blancas y de clase media– de la postguerra, que tan difícil resulta descubrir y expresar para ellas. Analizando el aspecto psicosocial de la cuestión identitaria, Friedan observa que las mujeres estudiadas son víctimas de lo que hoy denominaríamos una «heterodesignación» (Perona 2005, 18), una designación de su identidad impuesta por terceros, ya que estas son definidas y narradas exclusivamente como amas de casa, siendo sus únicas fuentes de identidad personal el matrimonio y la maternidad (Friedan 2009, 81, 100). Esta heterodesignación genera una profunda insatisfacción, «el malestar que no tiene nombre», que se manifiesta en diversas patologías autodestructivas como ansiedad, alcoholismo, depresión, neurosis etc. (Friedan 2009, 68), y que en muchos sentidos tiene que ver con la vida en la inmanencia de las mujeres que Simone de Beauvoir había analizado en *El segundo sexo*. «La mística de la feminidad afirma que el más alto valor y el único compromiso de las mujeres es la realización de su propia

---

<sup>49</sup> Esta obra es también el primero de los ya mencionados *demon texts* con el que Ann Snitow (2007, 293) comienza la línea temporal de la producción teórica feminista sobre la maternidad.

<sup>50</sup> La académica y activista afroamericana Becky Thompson realiza una pertinente revisión crítica de la cronología de la segunda ola del feminismo, denunciando que no se ha reconocido la importancia de las mujeres de color en su configuración. «*The most significant problem with this litany is that it does not recognize the centrality of the feminism of women of color in Second Wave history*» (2002, 337).

feminidad» (Friedan 2009, 81). Estamos ante una práctica social altamente opresiva que alude a una concepción esencialista de la feminidad: las mujeres tienen que ser –y solo pueden ser– felices como amas de casa y como madres, anulando toda posibilidad de realización personal y culpabilizando a aquellas que no alcanzan la felicidad viviendo exclusivamente para los demás (de Miguel Álvarez 2000, 15; Friedan 2009, 373-380).

Friedan interpreta «la mística de la feminidad» como una reacción a la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la segunda guerra mundial, cuando los varones vuelven a casa, la mujer debe volver al hogar, lugar en el cual los hombres la han estado soñando y pensando (2009, 92). Según la autora, esta ideología, favorecida por las teorías más relevantes del momento como el psicoanálisis freudiano y la antropología cultural de Margaret Mead se implanta con éxito gracias a los intereses del capitalismo y de la economía del libre mercado, instrumentados en la propaganda y la mercadotecnia (2009, 261-287).

En referencia a nuestro objeto de investigación, llama poderosamente la atención que así como Friedan reflexiona ampliamente sobre la construcción social de la identidad de la mujer y «la mística femenina», no hace referencia alguna a la construcción social de la maternidad y una posible «mística de la maternidad» (Jeremiah 2006, 23). Friedan entiende que la liberación de la mujer puede ser alcanzada vía su salida a la esfera pública, pero no hace mención a la liberación de la mujer en la esfera privada. Curiosamente, Friedan considera que la familia es una fuente de satisfacción psicológica que refuerza la identidad individual de la mujer, con lo que, en lugar de cuestionarla, lo que propone es el cambio individual, que la mujer salga de su hogar, se incorpore al espacio público, en un trabajo «que tenga verdadero valor para la sociedad» (2009, 413). Tampoco cuestiona el porqué los cuidados deben ser una tarea exclusivamente femenina, siendo las mujeres las únicas responsables del trabajo del hogar y del cuidado de las criaturas. Es más, cuando sugiere que la mujer solo se puede realizar como persona obteniendo un trabajo fuera de casa con valor para la sociedad, no tiene en cuenta la precariedad –en cuanto a condiciones laborales y a su remuneración– que se encuentra la mujer cuando intenta acceder al mercado laboral. Subyace en la lectura de su texto una idea romántica de que «todo es posible» y si la mujer realmente quiere, lo puede conseguir, ignorando, por un lado, la poderosa influencia de la ideología vigente, y reduciendo, por otro, la cuestión de la identidad y la desigualdad de la mujer a un asunto de elección personal y de igualdad de oportunidades.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> La crítica a la obra de Friedan más enérgica surge desde la incipiente epistemología feminista que



En 1981 Friedan publica *The Second Stage*, en el cual anticipa la evolución del feminismo y define a la familia como «a *new feminist frontier*» (1981, 70), donde la igualdad por la que las mujeres han estado luchando en la etapa anterior se va a conseguir: «*The bridge we have to cross to live that equality we fought for is “the family”*» (1981, 71).<sup>52</sup> Friedan visibiliza los nuevos problemas de las mujeres que han surgido fruto de la incorporación a la esfera pública, principalmente la duplicación de su jornada, pues al margen de su jornada profesional siguen siendo las responsables de los trabajos de mantenimiento del hogar. Mientras que en los 20 años anteriores la vida de los hombres no ha cambiado sustancialmente ni dentro ni fuera del hogar, la vida de las mujeres ha experimentado un vuelco drástico, dando lugar al síndrome de la supermujer. Paradójicamente, Friedan sitúa, de nuevo, el plano de los cambios en lo instrumental –reestructuración de la arquitectura de los hogares, reducción de los horarios de trabajo hacia la media jornada, implementación de guarderías gratuitas en los lugares de trabajo– para que la mujer pueda combinar satisfactoriamente sus actividades en la esfera pública con las de la privada. Es decir, hablamos de conciliar, incluso de reducir la jornada laboral para dedicar ese tiempo al hogar. Pero de nuevo, a costa de la mujer. Tal como señala Eisenstein, «*lo que no queda nada claro es cómo en la reestructuración que propone Friedan, se libera a la mujer de la consabida doble jornada*» (Molina Petit 1994, 193-194).<sup>53</sup>

### 3.3.3. Lo personal es político: el feminismo radical

El feminismo radical se origina en los movimientos vindicativos de los años sesenta del incorpora la interseccionalidad de raza, clase y género. El orden político que define «la mística de la feminidad» en los años 50 es un orden político blanco que rechaza cualquier conflicto en términos de clase, raza, etnicidad y género. Paradójicamente, Friedan no cuestiona el orden político ni las raíces del sistema liberal democrático Estadounidense (Topini 2013). Tras la publicación de *La mística de la feminidad*, la historiadora Gerda Lerner escribe una carta en la cual felicita a Friedan por su libro, a la vez que cuestiona su enfoque centrado en las mujeres blancas de clase media con educación universitaria, recordando que esta perspectiva limitada ha sido una de las carencias del movimiento sufragista: es necesario incorporar a la causa a las mujeres de la clase trabajadora, especialmente a las mujeres negras, por sus necesidades, por su cantidad y porque su experiencia con la opresión es doble –la de «la mística de la feminidad» y la de la discriminación económica– (Radcliffe Institute 2013). En la misma línea, una de las máximas exponentes del feminismo negro, bell hooks, en su *Feminist theory from Margin to Center* (1984, 1-10), señala que la unidimensional perspectiva de Friedan ignora la existencia de todas las mujeres no-blancas y de las mujeres blancas pobres, –que nunca han tenido más opción que la del trabajo precario para poder mantenerse a ellas mismas y a sus familias– representando paradigmáticamente la tendencia del feminismo liberal conservador, percibido por las mujeres afroamericanas y las feministas radicales como extremadamente racista, clasista y heterosexista.

<sup>52</sup> En cursiva en el texto original.

<sup>53</sup> En cursiva en el texto original.

pasado siglo.<sup>54</sup> Buscando la raíz –de ahí su nombre– de la subordinación y la dominación de la mujer, y fuertemente influenciadas por el modelo racial y la teorización de las relaciones entre razas como política, las feministas radicales dirigen su mirada hacia las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad, que sintetizan en el famoso eslogan «lo personal es político» (de Miguel Álvarez 2000, 17-19; Puleo 2005, 38-39).

En otoño de 1967, en EEUU las feministas radicales forman el organismo autónomo «Movimiento de Liberación de la Mujer» tras escindirse de los movimientos contestatarios dirigidos por varones, quienes, incluso en estos contextos de lucha –supuestamente compartida– por la transformación social les niegan el reconocimiento y la reciprocidad.<sup>55</sup> Tras una ulterior escisión dentro del movimiento feminista, entre «políticas» y «feministas», el feminismo radical pronto se establece como «*the most vital and imaginative force within the women's liberation movement*» (Echols 1989, 3).<sup>56</sup> Las feministas radicales rechazan tanto la revolución socialista –defendida por las «políticas»– como la integración de la mujer en la esfera pública –defendida por las feministas liberales– como medios para conseguir la liberación de la mujer. Las mujeres, argumentan, constituyen una clase, y las relaciones entre varones y mujeres tienen que ser revisadas en términos ideológicos y políticos, siendo el género, y no la clase, la principal contradicción. Del feminismo radical surgen las más tempranas y provocadoras críticas sobre matrimonio, familia, heterosexualidad normativa, amor y la violencia sexual (Echols 1989, 3-4).

Dos son las obras fundamentales del feminismo radical: *Sexual Politics*, de Kate Millet y *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution* de Shulamith Firestone, ambas publicadas en 1970. Integrando nociones del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, en estas obras sus autoras definen conceptos como patriarcado, género o casta sexual, básicos para el análisis feminista (de Miguel Álvarez 2000, 18).

<sup>54</sup> La historiadora Alice Echols ofrece un interesante y detallado relato del origen y evolución del feminismo radical en los EEUU en *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975* (1989).

<sup>55</sup> Nos referimos en concreto a las militantes en el *Movement*, que agrupaba el SNCC (*Students Nonviolent Coordinating Committee*) y el SDS (*Students for a Democratic Society*). Pese a tener ya una experiencia política relevante, las mujeres se topan con la misma división sexual del trabajo y los mismos prejuicios que deberían haber sido superados en tales círculos vindicativos (Echols 1989).

<sup>56</sup> La unidad fundamentada en la militancia antisistema y el rechazo al feminismo liberal es pronto socavada por las divergencias en cuanto a la naturaleza y finalidad de la separación respecto de los varones, dando lugar a dos grandes grupos, las «políticas» y las «feministas». Mientras que las «políticas» (curiosamente en inglés se utiliza el término «políticos» en castellano) encuentran en el sistema –capitalismo– la causa de la opresión, y consideran que el feminismo es en realidad una facción más de la izquierda, con la cual deben seguir conectadas y comprometidas, las «feministas» rechazan la subordinación a la izquierda, viendo la causa de la opresión en un sistema específico de dominación en el que la mujer es definida en términos masculinos (de Miguel Álvarez 2000, 16-17; Echols 1989, 3).

### **a. La política sexual del patriarcado: Kate Millet**

En 1969 la escritora, educadora, artista y activista del feminismo y de los derechos humanos estadounidense Kate Millet, publica *Política Sexual*, donde, como hemos anticipado anteriormente, enuncia una máxima clave del feminismo radical: el patriarcado es el sistema de dominación básico que fundamenta todos los demás –clase y raza– (Puleo 2005b, 50). Entendiendo «política», como el «conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo» (Millet 1995, 68), el patriarcado *es* política sexual. En el patriarcado los varones dominan a las mujeres y los adultos dominan a los jóvenes. La relación entre los sexos es una relación política, de dominación y opresión, en la cual las mujeres sufren una «colonización interior» (Millet 1995, 70) generada mediante la socialización patriarcal. Es la socialización de ambos sexos en las políticas básicas del patriarcado en relación con el temperamento –lo psicológico–, el rol –lo social– y el estatus –lo político– lo que da fundamento al patriarcado.

Según Millet, en esta socialización, el papel protagonista recae en la familia: «El patriarcado gravita sobre la institución de la familia» (1995, 83). Instrumento fundamental y unidad fundacional de la sociedad patriarcal, la familia es la mediadora entre persona y sociedad y es la responsable de perpetuar la diferenciación de género, la interiorización de los valores patriarcales y la reproducción de roles, estatus y temperamentos. Uno de los medios de que dispone la familia patriarcal para garantizar que sus funciones elementales –reproducción y socialización– ocurran solo en sus confines es la legitimidad. Millet (1995, 87) cita a Malinowski, quien formula el «principio de legitimidad» según el cual toda criatura debe tener un hombre –y solamente uno– ejerciendo la función de padre sociológico. Es decir, el estatus de la criatura y la madre es de dependencia respecto del varón; dependencia que no se limita al estatus social, sino que se extiende al económico, por lo que la figura masculina resulta extremadamente reforzada gracias a la familia, tanto en el plano material como en el simbólico.

Millet (1995, 87) señala que no hay una fundamentación biológica que indique que las dos funciones centrales de la familia –socialización y reproducción– deban ser inseparables o tener lugar en su seno. Sin embargo los esfuerzos revolucionarios o utópicos para separar estas funciones de la familia han sido frustrados, o se han encontrado con tales dificultades que, en la mayoría de los casos han acabado regresando gradualmente a la tradición. La

autora señala que estos fracasos evidencian cuán básico es el patriarcado en todas las sociedades, y cuán penetrantes son sus efectos en las familias y en sus miembros. Siguiendo a Goode, afirma «la familia es la piedra angular del sistema basado en la estratificación y el mecanismo social que lo mantiene» (1995, 88). Para Millet, quizás el arma psicológica más grande del patriarcado sea su «universalidad y longevidad» (1995, 124). No obstante, hay razones para ser optimistas: la esclavitud también fue en su día universal. En la exposición de sus mecanismos y en el análisis crítico está la base de su cuestionamiento y quizás también la del cambio.

## **b. La tiranía de la biología: Shulamith Firestone**

Quizás los planteamientos más revolucionarios y utópicos –al menos los que mayor impacto y difusión han tenido– en este sentido son los que plantea Shulamith Firestone, en su obra *The dialectic of sex. The case for feminist revolution* (1971). Según Firestone, biología, capacidad reproductiva y familia biológica vertebran la dualidad y la desigualdad de los sexos. La escritora feminista nacida en Canadá y radicada en EEUU expresa tajantemente que la forma de trascender esa dualidad y su consiguiente diferencia es superar la naturaleza suprimiendo la tiranía de la biología mediante una revolución de las mujeres (1971, 10-11):

*The elimination of sexual classes requires the revolt of the underclass (women) and the seizure of control of reproduction: not only the full restoration to women of ownership in their own bodies, but also their (temporary) seizure of control of human fertility—the new population biology as well as all the institutions of childbearing and childrearing. [...] The end goal of feminist revolution must be, unlike that of the first feminist movement, not just the elimination of male privilege but of the sex distinction itself. The reproduction of the species by one sex for the benefit of both would be replaced by (at least the option of) artificial reproduction [...] The tyranny of the biological family would be broken.*

La superación del sistema de dominación masculino pasa, según Firestone (1971, 8), por dismantlar la institución de la familia biológica al ser esta quien estructura y define las relaciones de poder, patriarcales y capitalistas. Para ello, deposita gran confianza en el desarrollo de técnicas reproductivas –fertilización in vitro y gestación extrauterina– en tanto que pueden neutralizar las diferencias genitales y restituir a las mujeres la propiedad y el dominio sobre sus cuerpos. El optimismo de Firestone le lleva a considerar que las mujeres pueden tomar el control de la fertilidad humana, «la biología de la nueva población» (1971, 11) obviando que la ciencia y la medicina son –también– esencialmente patriarcales.

La clase sexual es la desigualdad social fundamental, «*sex class is so deep as to be invisible*», afirma Firestone (1971, 1). En su particular versión del materialismo histórico, que Celia Amorós (2005, 86) define como «la maniobra del operador RE» –donde Engels dice «producción» Firestone dice «re-producción»– la pensadora radical reinterpreta la historia sustituyendo la producción capitalista por la función reproductora como factor de dominación, es decir, reemplaza la dialéctica de la clase por la dialéctica del sexo, estructurada en función del lugar que ocupan los sexos de acuerdo a la función reproductora y de sus repercusiones en la familia y en la sociedad. La teórica política y activista estadounidense Zillah Eisenstein (1979, 18) observa que separar la esfera sexual de la económica y sustituir el capitalismo por el patriarcado como sistema opresor sin integrar ambos es no ver la complejidad en la opresión, es ignorar la compleja interseccionalidad en la existencia de las mujeres. La también feminista radical Mary O'Brien (1981, 78-81) critica en términos similares el argumento de Firestone, señalando que al considerar que toda la opresión social surge de la diferencia sexual, sustituye el determinismo económico por el determinismo de género, sin acabar de conceptualizar la diferencia biológica como relación de poder. Básicamente, señala O'Brien, Firestone pretende que las mujeres se conviertan en hombres, eliminando la diferencia sexual eliminaremos el ejercicio de poder. Es más, plantear que la mujer renuncie a su capacidad reproductiva cuando quizás esta es el único poder de la mujer en el sistema patriarcal puede que sea contraproducente. Quizás la crítica que veo más relevante al feminismo radical de Firestone sea la reducción de la opresión de las mujeres a sus cuerpos y su función biológica, cuando la opresión que sufrimos las mujeres es un problema ideológico más complejo en esta sociedad.

Como hemos podido ver, a partir del trabajo de Simone de Beauvoir, las primeras teóricas de la segunda ola del feminismo, situadas en la posición igualitaria, ven en la maternidad un instrumento para la devaluación y opresión de las mujeres. Despojada de su cariz esencialista, romántico e idílico, la maternidad es analizada como una expresión de la biología que resulta inherentemente opresiva para todas las mujeres, ignorando tanto las diferencias entre las mujeres como la compleja interacción entre corporeidad, psicología y cultura (Jeremiah 2006, 22-23).



### 3.4. La maternidad como institución

No es hasta entrada la década de los 70, a partir de la conceptualización de Jessie Bernard (1974) de la maternidad como una institución social y no un hecho biológico y la distinción de Adrienne Rich (1986) entre la institución patriarcal de la maternidad y la experiencia del maternaje, cuando las teóricas críticas feministas comienzan a dirigir su atención hacia la maternidad con una nueva perspectiva.

#### 3.4.1. La institucionalización de la maternidad: Jessie Bernard

En 1974 la socióloga y académica estadounidense Jessie Bernard publica *The future of motherhood*, obra en la cual dirige la mirada más allá de la biología, hacia el modo en que la sociedad institucionaliza una de sus funciones más importantes, la concepción y el cuidado de las criaturas, y en las fuerzas –tecnológicas, políticas, económicas y éticas– que dan forma a esa institucionalización. La maternidad no se limita al proceso biológico de procreación, afirma Bernard, es mucho más que eso. «*As an institution it consists of customs, traditions, conventions, beliefs, attitudes, mores, rules, laws, precepts, and the host of other rational and non-rational norms which deal with the care and rearing of children*» (1974, vii). Para Bernard, la maternidad, tal y como la conocemos, es una institución sorprendente novedosa, resultado de una sociedad próspera, con fuertes desarrollos tecnológicos y cambios en las estructuras de trabajo, resultado de los cuales por primera vez se separan culturalmente las funciones de cuidado y de trabajo. La definición de la maternidad actual, basada en la asignación de toda la responsabilidad del cuidado de la prole a las madres, en hogares aislados lejos de la ayuda de otras personas, con exigencias de amor y dedicación continuos y exclusivos, es desastrosa tanto para las mujeres como para las criaturas, quienes pueden acabar convirtiéndose en la vía de desahogo de las frustraciones de sus madres.

«*The role of mother is universally prescribed for women*», afirma Bernard (1974, 19). Para Bernard, la existencia del instinto maternal no está suficientemente probada, es la presión institucional la que condiciona a las niñas y empuja a las mujeres hacia la maternidad. «*Until it is carefully analyzed and called into our attention, it is difficult to see how coercive motherhood is for women, how little choice they really have, how powerful are the forces*

*operating on them*» (1974, 24-25). La presión institucional es ejercida principalmente de dos maneras, por un lado mediante la definición de los roles adultos (mujeres/hombres) en función de su papel en la familia (madres/padres) y por otro mediante la socialización de las niñas, que son modeladas para satisfacer las demandas de su entorno. Así, las mujeres y las madres son las víctimas de los papeles dictados por la sociedad que ellas mismas asumen. Esta presión institucionalizada impregna de culpa a la mujer, «*and the only way some assuage their guilt is by constant dedication to the child*» (1974, 79) lo cual acarrea a su vez consecuencias negativas para las criaturas.

Varias son las alternativas que la socióloga contempla en su análisis para revertir esta situación. Partiendo de la necesidad de liberar la presión ejercida a través de la socialización, sobre todo de las niñas, la autora propone también explorar en modos de crianza que permitan compaginar el cuidado de la prole con el desarrollo de las potencialidades de las mujeres: el compromiso de los hombres en el cuidado de las criaturas y en la vida familiar, la reestructuración del mercado laboral para acomodar a las madres trabajadoras, la creación de estructuras que faciliten el cuidado de las criaturas fuera del hogar, la revisión de los estilos de vida y de las estructuras familiares, incluso la profesionalización de las funciones de maternidad y paternidad, sin olvidar la consideración del aborto y de medidas anticonceptivas que condicionan la maternidad, son algunas de las más destacables.

### **3.4.2. La institución vs. la experiencia: Adrienne Rich**

Dos años más tarde de que Bernard (1974) se refiriese a la maternidad como una institución construida socialmente y no como un hecho meramente biológico, Adrienne Rich combina su propia experiencia maternal con la teoría feminista para realizar uno de los primeros y más importantes análisis de la maternidad desde una perspectiva feminista en *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1986). La teórica estadounidense comienza su estudio diferenciando entre «*two meanings of motherhood, one superimposed on the other: the potential relationship of any woman to her powers of reproduction and to children; and the institution, which aims at ensuring that potential –and all women– shall remain under male control*» (1986, 13). Son dos acepciones de la maternidad –*mothering* y *motherhood*– con dos dimensiones muy distintas. Entendida como experiencia, como la potencial relación de la mujer con su capacidad reproductiva y sus criaturas, el maternaje –



*mothering*— es potencialmente empoderador. Entendida como institución, que persigue que ese potencial permanezca bajo el control y la dominación masculina, la maternidad — *motherhood*— es opresiva.

Maternaje y maternidad son dos realidades muy diferentes pero profundamente imbricadas. Por un lado, el maternaje gira en torno a las vivencias, experiencias y relaciones de la madre con su prole en la práctica maternal; por otro, la maternidad gira en torno al imaginario y el cuerpo normativo construido por la sociedad e impuesto sobre las mujeres y las madres. Las experiencias y vivencias asociadas a la práctica maternal, aunque personales, íntimas y únicas de cada mujer están significativamente condicionadas por las creencias, expectativas, responsabilidades y obligaciones configuradas por la institución patriarcal de la maternidad.

Para Rich, la institución de la maternidad que conocemos en la actualidad es el resultado de una historia y una ideología patriarcal (1986, 33) que desdeña y constriñe las potencialidades femeninas, *«for most of what we know as the "mainstream" of recorded history, motherhood as institution has ghettoized and degraded female potentialities»* (1986, 13). La ideología patriarcal es institucionalizada mediante un sinfín de mecanismos, entre los que Rich destaca el matrimonio heterosexual, las estructuras familiares y de parentesco, la educación, las políticas legislativas, la religión, la literatura, la cultura popular, la medicina, la práctica científica y los medios de comunicación.

Desde esta perspectiva, la maternidad es una institución socialmente prescrita que resulta opresiva para las mujeres, que compromete su independencia y que resulta esencial para el patriarcado, ya que paradójicamente, depende de las mismas mujeres, quienes deben transmitir a las criaturas los valores patriarcales y enseñarles a vivir de acuerdo a este sistema. Es muy importante reconocer el calado e impacto de la institución de la maternidad, advierte Rich, ya que esta afecta en mayor o menor grado a todas las mujeres, no importa cuáles sean sus elecciones o situación personal: *«Any woman who believes that the institution of motherhood has nothing to do with her is closing her eyes to crucial aspects of her situation»* (1986, 252). Por supuesto, esta versión de la maternidad no es natural ni inevitable. *«The patriarchal institution of motherhood, is not the "human condition" any more than rape, prostitution, and slavery are»*, afirma Rich (1986, 33). La institución de la maternidad y sus imágenes, mitos y creencias, no son más que constructos sociales creados por y para el sistema heteropatriarcal que deben ser destruidos (1986, 280).

A diferencia de sus predecesoras en la teorización feminista sobre la maternidad, Rich no se limita a denunciar la opresión que la institución de la maternidad ha ejercido históricamente y ejerce sobre las mujeres, sino que va más allá y pone en valor el potencial de las experiencias de maternaje, articulando una de las primeras redefiniciones de la maternidad como espacio de poder para la mujer. De esta manera, no solo proporciona un marco analítico para la comprensión del alcance del significado y de la experiencia de la maternidad, sino que establece un punto de partida fundamental para la teorización posterior al reivindicar una redefinición de la maternidad como fuente potencial de poder. En otras palabras, en el planteamiento de Rich podemos observar la doble perspectiva que guía este trabajo, una crítica o deconstructiva, basada en la denuncia y visibilización de las opresiones y violencias que sufrimos las personas, en concreto las mujeres en la práctica maternal, y otra constructiva o reconstructiva, enfocada en la búsqueda de alternativas para reconstruir nuestras posibilidades, capacidades y competencias para transformar nuestras realidades. Incidiremos en la reconstrucción de las experiencias de maternaje como fuente de poder y transformación más adelante, de momento vamos a proseguir con el análisis crítico de la institución patriarcal de la maternidad.

### 3.5. La institución patriarcal de la maternidad

Basta con echar una ojeada a la historia de la institución de la familia para vislumbrar que la maternidad ideal y romántica, en la que las madres biológicas instintivamente crían y cuidan a su prole en la intimidad del hogar es una «invención» (Büskens 2001, 76) de las estructuras económicas y políticas recientes. La teoría feminista ha demostrado ampliamente que la maternidad no es una función natural o biológica, sino que es una práctica cultural en continua construcción, que se diseña y ajusta en función de los factores sociales y económicos del momento, y como tal, no podemos hablar de una maternidad universal (Aguinaga 2004; Badinter 1981, 2011; J. Bernard 1974; Büskens 2001; Ehrenreich y English 2005; Esteban 2000; O'Reilly 2004b; Rich 1986; Thurer 1994). Como apunta la socióloga española Josune Aguinaga (2004, 147), lo «natural» de la maternidad acaba con la maternidad biológica, y esta «termina en el nacimiento de un hijo. A partir de ese momento, todo lo demás son construcciones sociales y culturales, en especial todas aquellas que recurren a la coartada de un supuesto "instinto maternal"».

Toda una pléthora de mitos y creencias dan forma a las instituciones. La maternidad, como institución y política, integra una serie de valores y costumbres, algunas heredadas de antaño, otras de más reciente creación, que configuran el significado de lo que en la actualidad supone hoy la maternidad. A continuación, tras reflexionar brevemente sobre el instinto maternal, vamos a ver someramente el origen de la institución de la maternidad para después detenernos en los principales mitos que conforman el imaginario y el ideario de la maternidad en la actualidad.

#### 3.5.1. Sobre el «instinto maternal»

30 años después de la publicación de la obra de De Beauvoir *El segundo sexo* (2015), la filósofa e historiadora feminista francesa Elizabeth Badinter retoma la tesis de la filósofa existencialista para arremeter contra los mitos modernos que configuran el instinto maternal. El amor maternal se ha concebido durante tanto tiempo en términos de instinto que se ha instaurado la idea de que es algo intrínseco en la naturaleza de la mujer, independiente de la sociedad en la que se halla inmersa (Badinter 1981, 12). Con el objeto de dilucidar la validez

de esta noción, la filósofa gala realiza en *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX* una revisión historiográfica de la conducta maternal de la sociedad francesa que abarca los últimos cuatro siglos. Badinter observa que durante largos periodos de la historia francesa, en la sociedad en general y en las madres en concreto, no se pueden encontrar pruebas de dedicación ni de interés hacia la infancia.<sup>57</sup> Es a partir de la segunda mitad del S. XVIII cuando, como reacción al incipiente feminismo francés auspiciado por el movimiento de las Preciosas (1981, 83), Rousseau, con la colaboración de los moralistas, filántropos, pro-natalistas y médicos revisa e impulsa la instauración de la función materna, utilizando con gran acierto el argumento naturalista para conminar a las mujeres a dedicarse a sus «funciones naturales de ama de casa y madres» (1981, 88).

«¿Qué validez tiene un concepto de naturaleza que cambia según la cultura y la educación?» se pregunta Badinter (1981, 282). Tras desglosar las diversas concepciones de maternidad, crianza y educación en relación con las estructuras patriarcales y los intentos de las mujeres de maximizar su limitada autonomía, Badinter (1981, 309) llega a su conclusión:

Al recorrer la historia de las actitudes maternas, nace la convicción de que el instinto maternal es un mito. No hemos encontrado ninguna conducta universal y necesaria de la madre. Por el contrario, hemos comprobado el carácter sumamente variable de sus sentimientos, de acuerdo con su cultura, sus ambiciones, sus frustraciones. Cómo no llegar a partir de allí a la conclusión de que el amor maternal es sólo un sentimiento, y como tal esencialmente contingente, aunque sea una conclusión cruel. Este sentimiento puede existir o no existir; puede darse y desaparecer. Poner en evidencia su fuerza o su fragilidad. Privilegiar a un hijo o darse a todos. Todo depende de la madre, de su historia y de la Historia. No, no existe ninguna ley universal en este terreno que escape al determinismo natural. El amor maternal no puede darse por supuesto. Es un amor «no incluido».

Al otro lado del Atlántico, la antropóloga estadounidense Nancy Scheper-Hughes, en *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil* (1997) realiza un controvertido estudio sobre las experiencias de vida –en concreto sobre las creencias, sentimientos y prácticas maternas y su repercusión sobre la supervivencia infantil– de mujeres en condiciones de extrema pobreza en el nordeste de Brasil. En su estudio observa cómo el amor

---

<sup>57</sup> Badinter recurre a fuentes historiográficas para ilustrar cómo las madres delegan en las nodrizas el cuidado de la prole en un determinado momento histórico: «Lenoir, lugarteniente general de policía, es quien proporciona valiosas informaciones a [su majestad imperial] la Reina de Hungría. En 1780 en la capital, sobre 21.000 niños que nacen anualmente [...] menos de 1.000 son criados por sus madres, 1.000 son criados por una nodriza que reside en la casa familiar. Todos los demás, 19.000, son enviados a una nodriza. Sobre esos 19.000 a quienes criaba una nodriza fuera de la casa paterna, 2 ó 3.000 cuyos padres tenían holgura económica eran criados en los suburbios inmediatos a París. Los demás, menos afortunados, se criaban muy lejos» (Badinter 1981, 51).

materno, en esta comunidad tan pauperizada, está modelado por las abrumadoras condiciones económicas y culturales que resultan en unas elevadas tasas de mortalidad infantil, por lo que muestra un desarrollo diferente al que asumimos como «natural» en la sociedad occidental. El amor y la atención maternal, según esta autora, no aparecen «naturalmente» por el hecho de haber gestado y parido a una criatura, sino que van apareciendo gradual y selectivamente una vez que el riesgo de pérdida parece haber pasado y la criatura muestra fortaleza y ganas de vivir.

La autora especifica dos cometidos en su análisis. En primer lugar, el de revelar la importancia del contexto económico, social y político a la hora de configurar las emociones, lo que la autora entiende como una «economía política de las emociones» (1997, 328). En segundo, el de cuestionar la existencia de un «*ethos* esencialmente “femenino” de devoción materna», impugnando las teorías, por un lado del «vínculo emocional» y del apego psicológico maternal hacia las criaturas y por otro, las del feminismo cultural que argumentan a favor de «la existencia de una concepción singular de los objetivos, intereses y concepciones morales de las mujeres» (1997, 328). Scheper-Hughes llama la atención sobre cómo el feminismo cultural, al defender la existencia de una ética específicamente femenina, puede llegar a distorsionar las voces y las experiencias de las mujeres pobres del Tercer Mundo, marginándolas así doblemente. La autora cita en concreto a Sara Ruddick quien postula la existencia de unos «intereses [universales] que parecen regir la práctica maternal en todas las especies» y que hacen que «el amor maternal aparezca como algo totalmente natural» (Ruddick 1980, 347-348). A partir de su análisis, Scheper-Hughes (1995, 329) concluye: «El amor materno no *es* un amor natural; representa más bien una matriz de imágenes, significados, prácticas y sentimientos que siempre son social y culturalmente producidos». A continuación, vamos a profundizar en esa matriz que da lugar a la concepción actual de la maternidad.

### **3.5.2. El origen de la institución de la maternidad**

Históricamente, las mujeres han maternado a la vez que han realizado, junto a otras mujeres, hombres, niñas y niños, una multitud de tareas destinadas a la subsistencia (Büskens

2001, 76).<sup>58</sup> Es a partir de los cambios traídos por la industrialización, la economía de libre mercado y la consiguiente división entre las esferas pública y privada cuando las mujeres en las sociedades occidentales son apartadas de la vida económica y social, y relegadas a la esfera privada, como madres glorificadas o sirvientas mal pagadas (Badinter 1981, 2011; Büskens 2001; Dally 1982; O'Reilly, 2004a; Thurer 1994). Es entonces cuando se asigna a las mujeres la nueva función de la maternidad. La maternidad, especialmente en el periodo victoriano que sigue a la industrialización, se configura como una ocupación elevada, divina, que dota a las mujeres –como madres que son o algún día serán– de autoridad moral (Badinter 1981; Büskens 2001; Welter 1979). Es necesario destacar que esta ideología es específica de una clase y de una raza: «*Only white, middle-class women could wear the halo of the Madonna and transform the world through their moral influence and social housekeeping*» (O'Reilly 2004a, 5).

La académica canadiense Andrea O'Reilly (2004b) explica que la actual ideología de la maternidad tiene su origen en el periodo de postguerra que sigue a la Segunda Guerra Mundial, y surge con el propósito de reorganizar la sociedad, en concreto los comportamientos y roles de género femeninos. Durante la guerra, la ausencia de mano de obra masculina propicia la incorporación masiva de las mujeres al mercado laboral, siendo su labor impulsada y ensalzada por la propaganda, la literatura y los medios de comunicación del momento. El fin de la guerra cambia de nuevo las tornas, el regreso de los soldados al mercado laboral hace que sea necesario que la mano de obra femenina vuelva al hogar. «*This was orchestrated and facilitated by an ideological redesign of what constitutes good motherhood*», señala O'Reilly (2004b, 6). Es entonces cuando aparece el discurso del «ama de casa feliz», retratado sagazmente por Betty Friedan (2009), con la intención de devolver a la mujer al ámbito doméstico y privado del hogar.

La ideología de la «buena madre» en esos momentos, reafirmada por las corrientes psicológicas del momento, en concreto por la teoría del apego de John Bowlby (1949, 1951, 1969), gira en torno a dos premisas: en primer lugar, que las criaturas necesitan una presencia constante de la madre, y en segundo, que la ausencia de la madre genera una «privación materna» cuyas consecuencias emocionales son nefastas para las criaturas.<sup>59</sup> Estas nociones

---

<sup>58</sup> Shari L. Thurer realiza un interesantísimo y detallado recorrido a través de los mitos de la maternidad a lo largo de la historia de la humanidad en *The Myths of Motherhood: How Culture Reinvents the Good Mother* (1994).

<sup>59</sup> Cito textualmente a Bowlby (1949, 158), «*prolonged breaks [in the mother-child relationship] during the first three years of life leave a characteristic impression on the child's personality. Clinically such children*

dan lugar a lo que O'Reilly denomina la «*custodial mothering*» o «*the flower pot approach*» (2004b, 7), un modelo de maternidad que exige la proximidad física de la madre y las criaturas, pero cuyo énfasis recae en la domesticidad, en mantener un hogar limpio y atender diligentemente las necesidades nutricionales y de cuidado de todos sus miembros.

Es a partir de los años 80 cuando, como reacción a los cambios demográficos en la maternidad motivados por la entrada masiva de las mujeres en el mercado laboral, el incremento de su capacidad adquisitiva e independencia económica, su mayor y mejor educación, y el aumento de los divorcios iniciados por las mujeres y de los hogares encabezados por estas, se va cambiando paulatinamente el foco hacia las criaturas y surge el modelo de maternidad que rige las prácticas maternas en la actualidad (O'Reilly 2004b, 8). El nuevo modelo es muy similar a su antecesor, pero es todavía más exigente con las mujeres: «*Today, the ideology of good motherhood demands more than mere physical proximity of mother-child: contemporary mothers are expected to spend, to use the discourse of the experts, "quality time" with their children*», además de considerables recursos materiales y económicos (O'Reilly 2004b, 8). Es así como el discurso de la «ama de casa feliz» encuentra su continuidad en el imaginario de la «buena madre»: abnegada y totalmente entregada al cuidado de las criaturas.

Según la socióloga estadounidense Cameron Macdonald (2013, 15), una nueva «Mística de la Maternidad» ha remplazado la «Mística de la Femenidad» que imperaba como modelo de mujer en el mundo occidental durante las décadas de los 50 y 60 del siglo pasado. Bajo el anterior modelo de mística femenina, las prioridades de la mujer debían ser, en primer lugar, mantener un matrimonio feliz; a continuación, un hogar reluciente; y, por último, criar a la prole para su adaptación a la sociedad. Este modelo, basado en la construcción psicoanalítica freudiana de la «normalidad» femenina, enfatizaba la pasividad de la mujer. Las corrientes psicológicas de la época culpabilizaban a las mujeres advirtiéndolas de que si no anteponían las necesidades de sus esposos a las suyas propias, arruinarían sus masculinidades y sus capacidades de obtener trabajo y generar recursos económicos, y ellas mismas se convertirían en neuróticas. Hoy en día parece que hemos sustituido los maridos por las criaturas. Las teorías psicológicas del desarrollo actuales alimentan la culpa de las mujeres asegurando que

---

*appear emotionally withdrawn and isolated. They fail to develop libidinal ties with other children or with adults and consequently have no friendships worth the name. It is true that they are sometimes sociable in a superficial sense, but if this is scrutinized we find that there are no feelings, no roots in these relationships.[...] Since they are unable to make genuine emotional relations, the condition of a relationship at a given moment lacks all significance for them.*

sus criaturas acabarán desarrollando desórdenes emocionales o problemas de comportamiento si trabajan fuera del hogar o hacen uso de guarderías para el cuidado de su prole. Si hace medio siglo la relación marital era el pilar fundamental de la unidad familiar, hoy en día lo es el vínculo materno-filial. La mística de la maternidad ha revertido las prioridades de la mujer, sin acercarse en lo más mínimo a su liberación, «*her priorities [now] are children, career, spouse and household, in that order. That does not spell liberation*» (MacDonald 2013, 15).

Parafraseando a Victoria Sau, parece que hemos pasado de, como mujeres-madres, ser «funcionarias del padre» (1995, 22), a ser «funcionarias de las criaturas». La ecuación que Sau originalmente plantea de «madre-función-del-Padre o [m=f(P)]» (1995, 14), puede, en la actualidad, ser perfectamente re-escrita como «madre-función-de-la-criatura o [m=f(C)]».

#### 4.5.3. El modelo de maternidad patriarcal: la maternidad intensiva

La socióloga estadounidense Sharon Hays acuña en su libro *The Cultural Contradictions of Motherhood* (1996) el concepto de «*intensive mothering*» o maternidad intensiva para referirse a la ideología que, desde la Segunda Guerra Mundial, define la maternidad en la sociedad occidental – norteamericana y europea de clase media y media-alta– actual.<sup>60</sup> Según Hays, la maternidad intensiva es el modelo cultural construido que dicta las normas de la crianza adecuada. Para Hays, más que ante un cúmulo de ideas aleatorias e inconexas, estamos, en realidad, ante «*a fully elaborated, logically cohesive framework for thinking about and acting toward children*» (1996, 21).

A este lado del océano Atlántico, Elizabeth Badinter señala que desde la década de los 80 estamos sufriendo una «revolución silenciosa» en nuestra concepción de la maternidad que persigue «devolver la maternidad al centro del destino femenino» (2011, 11). La filósofa gala señala cómo conceptos ya aparentemente superados como el instinto maternal, la lactancia materna, el ensalzamiento del sacrificio materno o la mujer en el hogar están volviendo a ser centrales en los discursos de la maternidad, imponiendo un nuevo orden, «el imperio del bebe» (2011, 121), por el cual pasa «la madre [en tanto que es la cuidadora y responsable del bebé] antes que el padre» (2011, 122), «el bebé antes que la pareja» (2011, 127) y «el hijo antes que la mujer» (2011, 132).

---

<sup>60</sup> Hays no distingue entre la «*custodial motherhood*» y la «*sacrificial motherhood*», o «*intensive motherhood*» como lo hace O'Reilly (2004b, 7), y sitúa el origen del modelo de maternidad actual directamente en el periodo que sigue a la postguerra.



El modelo de maternidad patriarcal actual pone su foco en las criaturas, siendo la madre la responsable –intensiva y extensiva– de todos los aspectos de su desarrollo: físico, emocional, intelectual, social y moral. Este modelo de maternidad «*tells us that children are innocent and priceless, that their rearing should be carried out primarily by individual mothers and that it should be centered on children's needs, with methods that are informed by experts, labor intensive and costly*» (Hays 1996, 21). O'Reilly (2004b, 11) resume en seis los principios de este modelo:

1. Solo la madre biológica puede cuidar adecuadamente a sus criaturas.
2. Este cuidado debe ser proporcionado 24 horas al día, 7 días a la semana.
3. La madre debe anteponer siempre las necesidades de sus criaturas a las propias.
4. La madre debe seguir las instrucciones y consejos de las personas expertas.
5. La madre debe estar totalmente satisfecha, completa y realizada en su maternidad.
6. La madre debe invertir cantidades excesivas de tiempo, energía y dinero en el cuidado de su prole.

Básicamente, la ideología de la maternidad intensiva descrita por Hays (1996) y O'Reilly (2004b, 2006) descansa en tres nociones fundamentales. En primer lugar, la madre es la cuidadora primaria y central, la principal responsable del bienestar de la criatura ya que –por naturaleza– es quien mejor puede conocer y satisfacer sus necesidades, «*There is an underlying assumption that the child absolutely requires consistent nurture by a single primary caretaker and that the mother is the best person for the job*» (Hays 1996, 8). Los hombres no son tan confiables como las mujeres, por lo que «*When the mother is unavailable, it is other women who should serve as temporary substitutes*» (Hays 1996, 8). En segundo, la criatura es el eje alrededor del cual debe girar la madre. La madre debe reconocer y responder a los deseos y las necesidades de la prole en cada estadio de su desarrollo emocional e intelectual y debe anteponerlos a sus propios deseos y necesidades. Para ello, es necesario derrochar tiempo, energía y recursos, es decir, la maternidad y los métodos para una crianza *adecuada* son una construcción «*child-centered, expert-guided, emotionally absorbing, labor-intensive, and financially expensive*» (1996, 8).<sup>61</sup> Por último, la lógica de este modelo de maternidad pone en oposición los planos de la maternidad y del trabajo profesional, lo que confirma la idea de que las labores de cuidado y maternaje quedan fuera de la esfera económica pues no pueden tener un valor de mercado ya que se trata del

---

<sup>61</sup> En cursiva en el original.

cuidado de niños y niñas puros, inocentes, de un valor especial, por lo que su tratamiento debe ser *especial* (1996, 8, 122-129). Como señala O'Reilly, utilizando las palabras de Pamela Courtenay, la creencia que subyace en el modelo hegemónico de maternidad patriarcal es que «*women are "naturally" mothers, they are born with a built-in set of capacities, dispositions and desires to nurture children [... and that this] engagement of love and instinct is utterly distant from the world of paid work [...]*» (2004b, 6).

### 3.5.4. El ideal de la buena madre

*We all know the ideal of the good mother. Above all, she is selfless. Her children come before herself and any other need or person or commitment, no matter what. She loves her children unconditionally yet is careful not to smother them with love and her own needs. She follows the advice of doctors and other experts and she educates herself about child development. She is ever present in her children's lives when they are young, and when they get older she is home every day to greet them as they return from school. If she works outside the home, she arranges her job around her children so she can be there for them as much as possible, certainly whenever they are sick or unhappy* (Chase y Rogers 2001, 30).

El ideal de la «buena madre» está siempre presente en nuestra sociedad, y son los medios de comunicación los principales encargados de difundir los mitos y las normas de la buena maternidad (Douglas y Michaels 2004; Kitzinger 1995). Una simple ojeada a nuestro alrededor lo pone de manifiesto: por doquier encontramos imágenes idealizadas y romantizadas de madres felices, exitosas y satisfechas en su rol. Las académicas y escritoras estadounidenses Susan J. Douglas y Meredith W. Michaels realizan en *The mommy myth: The idealization of motherhood and how it has undermined all women* (2004) un sarcástico pero no por ello menos agudo y detallado análisis del estado de la maternidad actual y sus consecuencias para las mujeres a partir del análisis de la imagen de la mujer en los medios de comunicación desde 1970. Las autoras señalan cómo estos han estado «*raising the bar, year by year, of the standards of good motherhood while singling out and condemning those we were supposed to see as dreadful mothers*» (2004, 43). La *buena madre*, afirman, debe ser abnegada, serena, atenta, relajada, activa, delgada, divertida y espontánea, pero sobre todo, estar plenamente satisfecha con su rol materno.

Douglas y Michaels denominan a este fenómeno «*new momism*», y proponen recuperar este término, sin su cariz misógino original, para referirse a la noción generalizada de que

(2004, 22-23):<sup>62</sup>

*no woman is truly complete or fulfilled unless she has kids, that women remain the best primary caretakers of children, and that to be a remotely decent mother, a woman has to devote her entire physical, psychological, emotional, and intellectual being, 24/7, to her children.*

El *new momism* conlleva una serie de ideales, normas y prácticas difundidas por los medios de comunicación, que aparentemente celebran y ensalzan la maternidad, pero que, en realidad, ponen el listón de la «buena maternidad» tan alto que resulta imposible de alcanzar. Sucesor directo de la mística de la feminidad definida por Friedan en 1963, esta nueva versión resulta mucho más atractiva por su apariencia moderna y progresista, al fin y al cabo, ahora las mujeres ya no deben estar al servicio de los maridos, pueden tener sus propias ambiciones, criar solas a sus criaturas, trabajar fuera del hogar o elegir libremente permanecer en él para cuidar de la prole (2004, 23). Esta es una de las claves del *new momism*, la asociación con los ideales feministas de elección y autonomía, la noción de que las mujeres son agentes activas que controlan su destino. Aquí es donde radica la distorsión del feminismo, pues según Douglas y Michaels (2004, 24),

*the only truly enlightened choice to make as a woman, the one that proves, first, that you are a «real» woman, and second, that you are a decent, worthy one, is to become a «mom» and to bring to child rearing a combination of selflessness and professionalism*

lo que hace que el *new momism* sea profundamente contradictorio, pues a la vez que bebe del feminismo, lo repudia.

La antropóloga británica Sheila Kitzinger llama también la atención sobre cómo los medios «bombardean» a las mujeres con información para ser una madre perfecta, en forma de consejos sobre estilo de vida, salud, relaciones, apariencia personal, belleza, o prácticas de crianza, y cómo «*anyone who writes articles for these magazines knows the format: whatever the format, and however grim the information presented, every piece must end positively, for every mother desperately needs a message of hope*» (1995, 8). El resultado es una imagen de la maternidad falseada, que no concuerda en absoluto con la realidad que la mujer contempla cuando se mira en el espejo, y el mensaje que recibe es claro, afirma Kitzinger: «*She is a failure*» (1995, 8).

---

<sup>62</sup> El término *momism*, nos cuentan las autoras, es un término despectivo utilizado por primera vez por el periodista Philip Wylie en 1942 para referirse a las madres estadounidenses que a base de mimar, sobreproteger y prestar demasiada atención a sus criaturas —especialmente a los niños—, los convertían en personas disfuncionales, débiles, «enmadradas», incapaces de luchar por su país o de ganarse la vida (2004, 23).

El ideal de la «buena madre» que domina la ideología de la institución patriarcal de la maternidad está profundamente arraigado en el imaginario colectivo occidental, y refuerza la sacralización de las criaturas y de las madres. Según Hays (1996), la construcción social de la maternidad actual genera un nivel de exigencia tan elevado que las mujeres se agotan, desmoralizan y frustran, y acaban convencidas de que están fracasando en su misión de ser «buenas madres». Por si fuera poco, la sutileza de esta construcción es tal que las mujeres la interiorizan como propia, y al ser cuestionadas sobre la razón que les lleva a ejercer esta maternidad tan intensiva y entregada, muchas de las mujeres afirman que sienten «*a deep commitment to their children and they do not experience this feeling as something men impose on them*» (Hays 1996, 107). Podríamos afirmar que la ideología de la maternidad actual es la expresión ulterior del patriarcado del consentimiento definido por Alicia Puleo (1995, 2005a, 2005b).

Parece que, como señalan las periodistas estadounidenses Barbara Ehrenreich y Deirdre English, sea obligatorio disfrutar de la maternidad (2005, cap. 7). La clave del bienestar de las niñas y los niños recae en el amor materno, pero ojo, en la correcta dosis y en el momento adecuado, si este es escaso, excesivo, o dado a destiempo, el daño puede ser irreversible. El excesivo protagonismo concedido al amor materno oscurece la importancia de las dinámicas familiares, el entorno social, los eventos vitales, y el carácter y la psicodinámica del niño o la niña. El mito actual de la maternidad «*defies common sense*» (Thurer 1994, xxiii). Ahora que las mujeres han logrado una cierta libertad, un cierto acceso al mercado laboral, ahora que han sido socializadas en querer ser algo más que «ama de casa», ahora, la mujer debe subordinar sus objetivos personales a favor de una ideología de la maternidad bajo la amenaza de daño irreparable a sus criaturas. «*Mothers today cling to an ideal that can never be reached but somehow cannot be discarded*» (Thurer 1994, xxiv).

Cuenta la psicóloga estadounidense Shari Thurer en la introducción de su libro *The Myths of Motherhood: How Culture Reinvents the Good Mother* (1994) que por su consulta no ha pasado ninguna madre que no albergase sospechas de que su comportamiento o sus sentimientos dañasen de algún modo a sus criaturas. Según Thurer, la ideología de la buena madre no solo es falsa, si no que ignora los deseos, las limitaciones y el contexto de la madre, culpándola en el momento que algo sale mal. Reflexionando sobre los parámetros que definen la maternidad hoy en día, afirma que (1994, xvi):

*The current standards for good mothering are so formidable, self-denying,*

*elusive, changeable, and contradictory that they are unattainable. Our contemporary myth heaps upon the mother so many duties and expectations that to take it seriously would be hazardous to her mental health. Today, mother love has achieved the status of a moral imperative.*

El resultado, para la psicóloga, es que las madres están más confundidas y avergonzadas que nunca, por lo que la necesidad de reconocer que la madre no es solo un objeto si no también una persona con su subjetividad propia es apremiante (1994, xii). Ya lo advertía veinte años antes Jessie Bernard, cuando señalaba que la institución de la maternidad impregna de culpa a la mujer: «*Our way of institutionalizing motherhood breeds guilt into the very fabric of a woman's character. She blames herself for every deviation from the model*» (1974, 79).

La periodista y escritora estadounidense Susan Maushart (1999) señala que, debido al nivel de exigencia del ideal de la buena madre y, en general, de todo lo tocante a la maternidad, las mujeres responden «*faking motherhood*», fingiendo, ocultándose tras una «máscara de la maternidad». <sup>63</sup> Esta máscara permite aparentar que el trabajo materno se deriva auténticamente de las propias convicciones y fluye sin esfuerzo (1999, 5):

*What I am calling the mask of motherhood is in fact an assemblage of fronts—mostly brave, serene, and all-knowing— that we use to disguise the chaos and complexity of our lived experience. Like all social masks, the mask of motherhood is an invaluable means for organizing and domesticating the more rapacious aspects of the realities we confront. Yet the personal and political price we pay for this control has far exceeded the value of its social dividends. The mask of motherhood is what keeps women silent about what they feel and suspicious of what they know.*

La máscara de la maternidad, según Maushart, acalla la rabia, y la transforma en murmullos; suaviza el dolor y le da forma de resignación. Es la apariencia de serenidad y control que permite que el trabajo de la mujer pase desapercibido en el drama de la vida humana; sobre todo, silencia el conocimiento y la experiencia de las mujeres, hasta el punto de provocar su ignorancia y su olvido (1999, 5). Si bien, en cierto modo, ocultarse tras una máscara puede resultar útil como mecanismo de defensa, apunta Maushart, en realidad es un arma de doble filo, pues la simulación puede llevar al sacrificio de la propia autenticidad e integridad. Maushart (1999, 6) cita a la psicóloga Harriet Goldhor Lerner quien afirma que la

---

<sup>63</sup> Douglas and Michaels hacen también referencia a esta máscara tras la cual se ocultan las mujeres, cuando afirman que, como madres, «*We must learn to put on the masquerade of the doting, self-sacrificing mother and wear it at all times. With intensive mothering, everyone watches us, we watch ourselves and other mothers, and we watch ourselves watching ourselves*» (2004, 6).

cultura enseña a las mujeres a fingir: «*Pretending is so closely associated with femininity that it is, quite simply, what the culture teaches women to do*». Para Lerner, fingir es una forma de auto-protección, que camufla nuestros actos y experiencias, y que refleja «*deep prohibitions, real and imagined, against a more direct and forthright assertion of self*» (Maushart 1999, 6). El problema surge cuando la impostura lleva al auto-engaño: Maushart señala que muchas mujeres confiesan –algunas avergonzadas y otras regocijadas– que fingen los orgasmos. Pero ¿cuántas admiten estar fingiendo en su maternidad? Es más, ¿cuántas mujeres son conscientes de estar haciéndolo? Al fin y al cabo, apunta la escritora, cuando se finge un orgasmo, se engaña a otra persona, pero cuando se finge la maternidad, se traiciona al yo más profundo (1999, 6).

Tanto Thurer como Maushart utilizan el término «conspiración» para referirse al silencio que se da en torno a la maternidad en la sociedad occidental actual. Thurer afirma que estamos ante «*a cultural conspiracy of silence*» (1994, xiv), una conspiración tan arraigada que es casi imperceptible, la última versión del «problema que no tiene nombre» enunciado por Friedan (2009). Maushart (1999, 5) afirma que esta «conspiración del silencio» es real y documentable: la máscara de la maternidad es su símbolo externo y visible, la cara pública de la maternidad que esconde –del mundo y de las personas mismas que maternan– la trascendentalidad de la labor maternal.

### 3.5.5. La mala madre

La ideología de la maternidad intensiva es la ideología hegemónica de la maternidad y, a pesar de la diversidad de prácticas y experiencias maternas, y de las contradicciones culturales que podemos observar, constituye el estándar normativo, cultural y político por el cual se evalúan las prácticas maternas en la actualidad (Arendell 1999, 2000; Phoenix, Woollet y Lloyd 1991). Katherine Kinnick señala que una manera de reforzar la imagen de la «buena madre» es señalado su superioridad moral respecto a la «mala madre» (2009, 3):

*media narratives often cast motherhood in moral terms, juxtaposing the «good mother» with the «bad mother», who frequently is a working mom, a lower-income mom, or someone who does not conform to traditional gender roles of behavior, ambition, or sexual orientation.*

Esta académica estadounidense señala que al retratar la maternidad en términos morales, definiendo lo que una buena madre y una mala madre son, en realidad los medios de

comunicación están «*both prescribing and proscribing norms for maternal behavior*» (2009, 9). La socialización moralizadora de la «buena madre» frente a la «mala madre» potencia la imagen de la «madre ideal», cuidadora y abnegada, que pese a ser mucho más dominante entre las mujeres blancas de clase media, constituye la imagen de madre ideal presente en todos los estratos raciales, étnicos, religiosos y de clase, y configura las expectativas y actitudes maternas de todas las mujeres, aunque no se adhieran a ella (Hays 1996, 9, 86).

De la construcción ideológica de la maternidad derivan una serie de discursos de la desviación, o de la anomalía, dirigidos a aquellas madres que no se ajustan al guión de la buena madre. Son lo que la socióloga estadounidense Terry Arendell (1999, 2000) denomina «*deviancy discourses*». No debemos olvidar que la actual ideología de la maternidad sirve a los intereses de la dominación masculina, pero también a los del capitalismo, de los poderes religiosos, de la homofobia y del racismo (Hays 1996, xiii; Kinser 2010, 2). «*Single mothers, welfare mothers, minority mothers, immigrant mothers, and lesbian mothers—often overlapping but not mutually exclusive categories—are subjects of deviancy discourses of mothering*» (Arendell 2000, 1195). Estos discursos constituyen un mecanismo de control social por el cual se estigmatiza aquellas mujeres que no acatan las normas de la maternidad hegemónica.

Sin embargo, las exigencias y los juicios fruto de estos discursos no son consistentes, sino que varían en función de la raza y de la clase social, reflejando los cruces de los sistemas de estratificación en función del género, clase, raza y etnia. Arendell (1999, 4-6) pone un claro ejemplo de esta inconsistencia: en el contexto estadounidense —en cierta medida extrapolable a este lado del océano—, las madres solteras o pobres, no-blancas o inmigrantes *deben* priorizar la generación de recursos a través del empleo remunerado sobre la maternidad. En cambio, las madres blancas, casadas, de clase trabajadora o media, *deben* priorizar la maternidad sobre el empleo, a poder ser, quedándose en casa cuidando de la prole. En otras palabras, bajo los estándares de la maternidad intensiva, una madre trabajadora no puede cumplir con el ideal de la buena madre.

Para este último colectivo de mujeres, una forma de paliar la «desviación» que supone trabajar a la vez que maternar es convertirse en una *supermamá* (Arendell 1999; Hays 1996). «*If you are a good mother, you must be an intensive one. The only ‘choice’ involved is whether you add the role of paid working woman*» (Hays 1996, 131). Básicamente, estamos hablando de que para ser considerada una buena madre, hay dos alternativas: o bien se es una

«madre tradicional» que se queda en el hogar y dedica toda su energía al bienestar de sus criaturas y la felicidad de su familia; o bien se es una exitosa «supermamá», que combina una carrera profesional con una maternidad tan atenta y dedicada como la que desarrollaría una madre a tiempo completo, o como describe Hays, «*effortlessly juggling home and work, this mother can push a stroller with one hand and carry a briefcase with the other*» (1996, 132).

Es aquí cuando la ideología se encuentra con la realidad (Arendell 1999, 6). Pese a que es una flagrante contradicción pretender ser y/o estar en dos lugares a la vez, ese es el mensaje que la ideología de la maternidad actual transmite a las mujeres: podemos, y debemos ser todo a la vez. La extensión de esta contradicción es grave: la sensación de fracaso para todas las mujeres. Tanto para las madres que eligen trabajar fuera de casa como para las madres que se quedan en el hogar.<sup>64</sup> Las madres que optan por el cuidado exclusivo ven su estatus social devaluado, al quedar fuera de la esfera productiva; las madres que optan por una carrera profesional, ven su estatus moral devaluado, pues relegan la maternidad a un segundo plano. En lo que Hays interpreta como una contradicción cultural con el *ethos* dominante del individualismo y el interés propio de las sociedades capitalistas actuales, la sociedad exige que las mujeres sean capaces de compaginar una dedicación plena a la crianza con amor y corazón maternal, con una autonomía laboral, y una mente fría y competitiva que permita su desarrollo profesional y su contribución a la economía familiar. Prácticamente todas las madres se enfrentan a estas presiones contradictorias en la sociedad actual, y la factura que pagan por ellas, acaba siendo muy elevada (1996, 149).

---

<sup>64</sup> Nina Darnton (1990) lleva esta contradicción al extremo cuando describe el fenómeno que bautiza como «*mommy wars*», la lucha entre las mujeres que optan por quedarse en casa y las que optan por trabajar fuera del hogar. Ha sido mucha la polémica generada por esta imagen de guerra entre dos facciones, aunque, como observan Sharon Hays (1996, 132-134) y Douglas y Michaels (2004, 40), en la vida real millones de mujeres se mueven entre ambas categorías, alternándolas en el tiempo y dando lugar a un abanico de prácticas profesionales y de cuidado que distan mucho de la beligerancia. Amber Kinser afirma que estas «guerras» fueron en realidad concebidas y alimentadas por los medios de comunicación, y que la mayoría de las mujeres no deseaba militar en ninguno de los bandos (2010, 123). De hecho, cuenta Kinser como en 2006, dos organizaciones, *MomsRising.org* y *Mothers Ought To Have Equal Rights (MOTHER)* se unieron para impulsar el proyecto «*cease-fire*», en el cual denunciaban que el mítico conflicto entre las madres no es más que una maniobra para distraer a las madres de sus necesidades reales y dividir las, debilitando así sus esfuerzos y demandas de cambio.



### 3.6. Recapitulación

Aproximarse al estudio de la maternidad desde su dimensión institucional o ideológica implica hacerlo desde el estudio de las políticas, leyes, ideologías e imaginarios de la maternidad patriarcal. Conlleva analizar las definiciones y prácticas de la maternidad que surgen de las ideologías hegemónicas para mostrar que estas no son intrínsecamente más naturales, válidas o necesarias que otras posibles concepciones. Esta es la perspectiva que hemos tomado este apartado, una perspectiva crítica-deconstructiva con la que hemos pretendido visibilizar y articular las diferentes maneras en las que las percepciones y concepciones de la maternidad, la crianza, la familia y la feminidad condicionan y oprimen a la mujer. Partiendo de las primeras denuncias de la maternidad como mecanismo de opresión por parte de teóricas feministas como Simone de Beauvoir, Betty Friedan y las feministas radicales Kate Millet y Shulamith Firestone; y, pasando por la conceptualización de la maternidad como una institución al servicio del patriarcado por parte de Jessie Bernard y Adrienne Rich; hemos llegado hasta el análisis de los principales mitos y creencias que configuran la actual política patriarcal de la maternidad.

Pese a encontrarnos en una sociedad que es cada vez más consciente de las violencias arraigadas en la diferencia sexual y que pugna por avanzar en la igualdad entre varones y mujeres, paradójicamente asistimos a una reidealización de la maternidad. La ideología de la maternidad patriarcal ha tomado un giro en los recientes años hacia lo que Elisabeth de Fontenay ha llamado «una nueva moral del vientre» (Puleo 1992, 113), que tiene mucho que ver con lo que Sharon Hays define la «maternidad intensiva» (Hays 1996) y con el fenómeno del «*new momism*» observado por Susan Douglas y Meredith Michaels (2004).

La maternidad intensiva se basa en tres premisas: en primer lugar, la madre es la cuidadora óptima de sus criaturas, en segundo, este tipo de maternidad requiere cantidades ingentes de tiempo, energía y recursos materiales, por último, la madre debe priorizar la maternidad sobre el trabajo remunerado (Hays 1996). Es el modelo hegemónico de maternidad vigente, que rige la práctica de la mayoría de las madres y que condiciona a las que no lo siguen. De hecho, la académica más activa en los estudios de la maternidad, la canadiense Andrea A'Reilly, llega afirmar que parece haberse convertido en el único posible: «*The ideology of natural-intensive mothering enacted in the patriarchal institution of*

*motherhood has become the official and only meaning of motherhood, marginalizing and rendering illegitimate alternative practices of mothering»* (2004b, 6). En pocas palabras, y parafraseando a Sau (1995, 14), la maternidad intensiva define a la mujer-madre como funcionaria de la(s) criatura(s) o «madre-función-de-la-criatura o [m=f(C)].

Este modelo de maternidad resulta doblemente opresivo para las mujeres (O'Reilly 2004a, 2008; Rich 1986). En primer lugar, la maternidad intensiva parte de la noción de que la vida de las madres debe girar en torno a la de sus criaturas, para lo cual, la madre debe reprimir, e incluso negar, su propia identidad. En segundo lugar, las madres sufren lo que Rich denomina una «*powerless responsibility*» (1986, 52), es la sociedad quien establece la política de la maternidad, y son las madres quienes educan de acuerdo con estas normas y valores, retroalimentando la opresión del sistema.<sup>65</sup>

En definitiva, la política actual de la maternidad es, empleando las palabras de la antropóloga vasca Mari Luz Esteban, una ideología de género, cultural, étnica y de clase (2000, 211-212, 223-224). Es una ideología cultural y de género que «conceptualiza de una manera desigual y jerarquizada las funciones y los espacios de los hombres y las mujeres» (2000, 211), y que «naturaliza la participación de las mujeres en la reproducción social» (2000, 223-224). Es también «una ideología cultural, étnica y de clase, que se genera desde un contexto social determinado, la clase media blanca occidental, y que se impone al resto del mundo como modelo universal, legitimando un determinado sistema de estratificación social» (2000, 212). Por último, es una ideología profundamente culpabilizadora, que estigmatiza a aquellas madres que se apartan de este modelo universal, y que sienten y/o hacen las cosas de otra manera (2000, 212).

Por supuesto, creo necesario incidir en que, mediante este análisis deconstructivo de la institución patriarcal de la maternidad, de ningún modo pretendo negar la realidad de las necesidades de cuidado, atención y amor de las criaturas. La infancia y la niñez son periodos de una dependencia emocional y física extrema por parte de las y los bebés, y niñas y niños. Las criaturas humanas nacen en unas condiciones de vulnerabilidad y dependencia acuciantes, y necesitan un considerable periodo de cuidado y atención intensiva. Está clarísimo que esto no es una invención del patriarcado. El problema no radica en la existencia de estas necesidades, sino en el hecho de que su satisfacción recaiga exclusivamente en la figura de la madre biológica, y que se considere como algo natural e ineludible. Esto sí que es

---

<sup>65</sup> Rich toma esta denominación de un grupo feminista neoyorquino llamado «*the matriarchists*» (1986, 52).

una invención del patriarcado. Es, como hemos visto en detalle en este apartado, la política patriarcal actual de la maternidad la que dicta que únicamente la madre biológica es capaz de satisfacer las necesidades de sus criaturas y el modo en que esas necesidades deben ser satisfechas (Büskens 2001, 81; Hays 1996, 8).



## Capítulo 4. Más allá de la maternidad patriarcal

Como venimos reiterando a lo largo de esta tesis, en 1976 Adrienne Rich realizó una distinción clave, entre la institución patriarcal de la maternidad y las experiencias de las mujeres en el maternaje, que a pesar de estar informadas y modeladas por la institución opresiva de la maternidad, no están completamente controladas por ella y pueden suponer una fuente de poder, de resistencia y agencia. Acabamos de analizar la institución patriarcal de la maternidad, cómo esta configura el modelo hegemónico de maternidad, cuáles son sus premisas, mitos y creencias, y cómo afecta a las prácticas, experiencias y subjetividades de las mujeres que ejercen la maternidad bajo su influencia, que me atrevo a afirmar que, lamentablemente, somos todas. La producción teórica sobre la maternidad se ha centrado, quizás en demasía, en la crítica a la institución de la maternidad, y no tanto en el potencial de las experiencias de maternaje. De hecho, en muchos de estos textos críticos, se presenta a las mujeres como víctimas pasivas, a merced de los mandatos de la institución de la maternidad, y carentes de recursos para enfrentarse a la misma. Es una tendencia lamentablemente frecuente, el victimismo y el paternalismo a menudo han regido las investigaciones en las que el objeto de investigación han sido las mujeres, y las nociones de pasividad y debilidad femeninas han subyacido en su planteamiento teórico y metodológico, representando a las mujeres como objetos pasivos de sistemas monolíticos de opresión (Comins Mingol 2016; Davis y Fisher 1993; Horwitz 2004; Imaz 2007). La maternidad no ha sido una excepción: «*Still largely missing from the increasing dialogue and publication on motherhood is discussion of Rich's monumental contention that even when restrained by patriarchy, motherhood can be a site of empowerment and political activism*» (Green 2004, 126).

Parece que los estudios de la maternidad también han sido víctimas de la «disonancia cognoscitiva» (Muñoz 2001, 24) comentada cuando hemos introducido la perspectiva pazológica de esta investigación, y se han centrado en las violencias y opresiones generadas por el modelo hegemónico de maternidad, sin prestar la debida y necesaria atención a las potencialidades y capacidades para la transformación personal y social de las prácticas y las experiencias de la maternidad. Definitivamente, podemos afirmar que tenemos una comprensión mayor y más profunda de los aspectos y consecuencias negativas que de las facetas positivas de la maternidad y la práctica maternal.

Es momento de dejar atrás esta mirada violentológica y ponernos unas lentes pazológicas (Muñoz 2001) para dirigir nuestra mirada a las potencialidades y a las capacidades de transformación que pueden asociarse a la experiencia maternal. Desde esta perspectiva reconstructiva, propongo considerar a las mujeres como agentes activas que, a través de sus vivencias y prácticas maternas, desafían los modelos establecidos, y construyen y reconstruyen sus propios modelos de maternidad (Díez Mintegui 2000; Fernández Pujana 2014; Gordon 1990; Green 2011; Horwitz 2004; Imaz 2007; Royo Prieto 2011).

El discurso de la experiencia maternal como fuente de poder para la mujer no es nuevo, hemos visto en el apartado dedicado al estado de la cuestión que durante el segundo acto del drama del debate feminista en torno a la maternidad, las teóricas del feminismo cultural o de la diferencia defienden la recuperación y la reconstrucción de la maternidad como fuente de placer, conocimiento y poder específicamente femeninos –al fin y al cabo, la capacidad reproductiva de la mujer es inaccesible para los hombres–. Ya hemos comentado en dicho apartado cómo el feminismo de la diferencia ha sido cuestionado principalmente en base a dos motivos. En primer lugar por su sesgo, al centrarse en las experiencias de un determinado colectivo – mujeres blancas, heterosexuales, con estudios superiores y de clase media o alta–, ha ignorado otras causas de diferenciación y opresión, como pueden ser la etnia/raza, la clase social, el estatus económico y la orientación sexual (Collins 1994, 45; Green 2011, 34; Hirsch 1997, 361). En segundo lugar por esencializar el cuerpo y la experiencia femenina, en especial la maternal. La esencialización de lo maternal desdeña la riqueza y la complejidad de las realidades de las mujeres, al tiempo que puede ser interpretada como una nueva reducción de la mujer a su función meramente biológica, ignorando todo sentido más allá de la maternidad (Green 2011, 34; Hirsch 1997, 361).

Debemos aprender de los errores pasados, y reconocer y respetar la multiplicidad de circunstancias en las que las personas maternan, circunstancias que están sumamente condicionadas por ubicaciones sociales y contextos culturales que se superponen, como pueden ser raza, etnia, clase, diversidad funcional, edad, u orientación sexual por citar algunos. Demasiado poca atención se ha prestado a las experiencias y percepciones de las mujeres en los márgenes, en base a las cuales la maternidad blanca, heterosexual, de clase media ha menudo ha sido idealizada y reificada (Arendell 2000, 1201; Green 2015, 199). Arendell (2000, 1201) recoge la reflexión de la teórica estadounidense Susan Bordo al respecto: «*Certainly, we often err on the side of exclusion and thus submerge large areas of*

*human history and experience. But attending too vigilantly to difference can just as problematically construct an Other who is an exotic alien, a breed apart»* (Arendell 2000, 1201). Es cierto que debemos prestar atención a la diferencia, pero también evitar la tentación de centrarnos en demasía en ella; debemos tener en cuenta la diferencia, para desde esa consideración y respeto, buscar puntos de convergencia (Hirsch 1997, 366). Como magistralmente expresa la cita atribuida a la escritora y activista de los derechos civiles caribeño-americana Audre Lorde: «*It is not our differences that divide us. It is our inability to recognize, accept, and celebrate those differences*». Quizás debemos buscar en el reconocimiento, la aceptación y la celebración de nuestras diferencias las estrategias que nos permitan escribir nuevas narrativas de la maternidad alejada de las definiciones, normas y expectativas de la maternidad patriarcal.

Con esta idea en mente emprendo este apartado. En nuestra búsqueda de modelos que nos sirvan de referentes para redefinir y resignificar las prácticas maternas como espacios de poder para la transformación y el cambio social, a continuación, dirijo la mirada a los márgenes, buscando las particularidades pero también las comunalidades de diferentes voces que cuestionan la narrativa de la maternidad hegemónica, voces que nos hablan de unas experiencias, prácticas y vivencias de la maternidad diferentes, que en algunos casos podemos calificar de transgresoras, transformadoras, empoderadas y empoderadoras.





## 4.1. Nuevos modelos, emergencias y preemergencias en la maternidad

### 4.1.1. Preemergencias y modelos emergentes

En todo modelo hegemónico, los sectores subordinados no se conforman con ser simples receptores pasivos de las ideologías y las prácticas que tienen como fin subordinarlos; sino que desarrollan estrategias para compensar o revertir esta situación (Juliano 1992, 35). Es así como se generan lo que Williams denomina «preemergencias», constructos que todavía no gozan de un consenso generalizado y cuyas prácticas no están normalizadas institucionalmente o carecen de un grado de articulación notable, pero que en todo caso muestran las rupturas, los cuestionamientos y las transformaciones del modelo hegemónico (del Valle *et al.* 2002, 13). Cuando las preemergencias se consolidan, surgen lo que del Valle *et al.* definen como «modelos emergentes», esto es «constructos con entidad, peso referencial y en ciertos casos influencia normativa que incorporan nuevos significados y valores, nuevas éticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones» (2002, 15) y que «se crean continuamente como aquellos elementos que son alternativos o de oposición» (2002, 31).

Los modelos emergentes son constructos novedosos, incipientes y/o en proceso, que no están extendidos, normalizados, o integrados en la sociedad, y que a menudo son ignorados, invisibilizados, negados o incluso despreciados. Aun así, su capacidad de presión e influencia es significativa (del Valle *et al.* 2002, 35). Estos modelos tienen la potencialidad de calar en la sociedad, ofrecer referentes alternativos y promover así la transformación social e individual, especialmente cuando en esas prácticas subyace una conciencia y una intencionalidad de cambio (Imaz Martínez 2007, 137; del Valle *et al.* 2002, 15).

Tanto Imaz Martínez (2007, 2015) como del Valle *et al.* (2002) insisten en «la necesidad de modelos para guiar los proyectos vitales, aun cuando estos modelos no sean modelos completos, y se asuman solo algunos elementos de los mismos» (Imaz Martínez 2007, 137-138). En este sentido, la percepción de la existencia de alternativas o posibilidades permite trascender la definición hegemónica de la maternidad y de la práctica maternal. La dificultad estriba, precisamente, en la escasez de dichos modelos referentes. Esto es lo que vamos a buscar a continuación, posibles modelos que puedan servir como referentes a la hora de

imaginar y construir otros significados para las prácticas y experiencias maternas.

#### **4.1.2. Otros modelos de maternidad**

La definición de la maternidad no solo ha variado históricamente, como hemos podido intuir al estudiar el origen de la institución de la maternidad, también varía dependiendo del contexto geográfico y cultural. No se puede establecer una única definición de la maternidad o de la práctica maternal que sea aplicable a todas las culturas. Podemos encontrar un abanico de discursos maternos, que van desde la maternidad comunitaria o comunal en diversas culturas africanas, latinoamericanas o asiáticas (J. Bernard 1974; Collins 1991) a la maternidad intensiva en Norte América y Europa (Badinter 2011; Hays 1996; Thurer 1994).

Jessie Bernard, en su ya comentado libro *The future of motherhood* (1974, 7-8) ilustra con una serie de casos la variedad de prácticas maternas que se pueden observar a lo largo y ancho de nuestro planeta. Por ejemplo, en la cultura *Nyansongo* de Kenia, la carga de trabajo en el campo y en el hogar es tal, que las madres limitan su trabajo maternal a lo esencial, siendo las niñas y los niños mayores, las co-esposas o incluso los padres quienes cuidan de las criaturas más pequeñas. Entre los *Rajputs* en India, las dinámicas de cuidado de las criaturas son similares, y las y los bebés quedan al cuidado de las hermanas mayores, o primas, con la ayuda ocasional de los hombres más mayores, mientras la madre trabaja; cuando la criatura crece y ya puede caminar, si se trata de un niño, el cuidado es transferido a los padres, tíos o abuelos. En el pueblo de Taira, Okinawa, el cuidado de las criaturas es compartido por madres, padres, abuelos y abuelas paternos, tías y tíos sin pareja en las familias extensas y por madres, padres, hermanos y hermanas en las familias nucleares. En la cultura Mixteca en México también se transfiere el cuidado de las criaturas a las hermanas y hermanos a una temprana edad, un año después de que las criaturas hayan sido destetadas. Entre los Tarong, en Filipinas, responsabilizar a la madre exclusivamente del cuidado de las criaturas resulta «impensable» así que el cuidado de las criaturas es compartido con los padres, y si las hay, con las hermanas y hermanos, tías y/o abuelas.

También en la cultura occidental encontramos prácticas maternas que difieren del modelo hegemónico de maternidad. Por ejemplo, la cultura afroamericana presenta un modelo de maternidad que diverge en muchos aspectos del modelo eurocéntrico. La figura maternal tiene una importancia central en las filosofías de las culturas de procedencia

africana (Collins 2000; Oyěwùmí 2016). Teóricas feministas negras norteamericanas como bell hooks (1984), Patricia Hill Collins (1991, 1994), Arlene E. Edwards (2000) o Stanlie M. James (2005) muestran en sus análisis cómo las madres afroamericanas han seguido y siguen prácticas de maternaje empoderado, que se alejan de las normas de la maternidad intensiva. Otro ejemplo de una visión de la maternidad alejada del modelo patriarcal es el de las madres feministas. Las madres feministas reconocen que la institución de la maternidad, tal y como está configurada en Occidente, resulta opresiva y tiene como objetivo el control y el sometimiento del poder femenino (Rich 1986, 13), sin embargo, afirman y defienden que la experiencia y la práctica maternal puede suponer una fuente de resistencia y poder ante tales opresiones y constricciones (Fernández Pujana 2014; Gordon 1990; Green 2004; Green 2011; O'Reilly 2007; Rich 1986). Otro modelo que, por el simple hecho de existir, desafía, resiste y transgrede el modelo hegemónico es el de los maternajes lesbianos, al romper con el binomio esencialista varón-mujer y desafiar la matriz que establece la heterosexualidad como único modelo de relaciones sexo-afectivas, familiares y de cuidado de la prole (Imaz Martínez 2015; Lima Báez 2014; Pichardo Galán 2009). Por último, un modelo que en los últimos años está tomando fuerza como alternativa es el de la maternidad natural, que se aleja en ciertos aspectos del modelo hegemónico de maternidad en pos del cambio y la transformación social (Kawash 2011).

La existencia de esta multiplicidad de aproximaciones a la maternidad corrobora lo que ya hemos visto en el anterior apartado: los discursos de la maternidad y las prácticas que emanan de ellos son construcciones ideológico-socio-culturales que dependen del momento histórico y del contexto cultural y social en el cual se desarrollan. Aunque en todo momento y contexto siempre existe una ideología hegemónica, existen discursos, prácticas e ideologías alternativas (Díez Mintegui 2000, 179; Hays 1996, 13) que pueden suponer una fuente de inspiración y de fuerza para resistir la ideología imperante.

Un posible referente que, aunque geográficamente esté alejado de nuestro contexto, pero que considero muy relevante para esta tesis pues está influenciando profundamente el pensamiento feminista actual sobre la maternidad, sobre todo el elaborado al otro lado del Atlántico, es el de las maternidades afroamericanas. Por ello, dedico las siguientes páginas a analizar brevemente la ideología afroamericana de la maternidad. A continuación, analizo otros modelos de maternidad que podríamos considerar emergentes, ya que son modelos que buscan incorporar nuevos significados y valores a la práctica maternal y surgen como

alternativa –incluso oposición– al modelo hegemónico de maternidad patriarcal, como es el caso de los anteriormente citados: los maternajes lesbianos, los maternajes feministas y los maternajes naturales.

## 4.2. La ideología afroamericana de la maternidad

Ya lo hemos indicado previamente, pero considero necesario incidir en el hecho de que la literatura que históricamente se ha centrado en la crítica de la institución de la maternidad está basada en análisis, relatos y experiencias de mujeres blancas, occidentales, heterosexuales, de clase media-alta, con estudios universitarios, y con todas sus capacidades, y como tal, está sesgada. «*Motherhood cannot be analyzed in isolation from its context*» (Collins 1994, 45). La maternidad está profundamente atravesada por el cruce de múltiples estructuras como pueden ser raza, etnia, clase social, edad, diversidad funcional y orientación sexual.

Bell hooks, académica, escritora y activista afroamericana lo deja bien claro en su libro *Feminist theory from margin to center* (1984): las voces de las mujeres en los márgenes han sido sistemáticamente ignoradas en la teorización feminista sobre la maternidad. Sus realidades han sido y son sustancialmente diferentes de las experimentadas por las mujeres blancas de clase media, quienes han interpretado la maternidad como un obstáculo para la liberación de la mujer, o como una fuente de opresión. «*Had black women voiced their views on motherhood, it would not have been named a serious obstacle to our freedom as women*» (1984, 133). Para hooks, la lista de prioridades para la liberación de la mujer negra estaría encabezada por asuntos como el racismo, el acceso a una educación y un trabajo digno, pero no por los cuidados y la maternidad. «*Black women would not have said motherhood prevented us from entering the world of paid work because we have always worked*» (1984, 133). Debido a las lamentables condiciones de los trabajos a los que históricamente ha tenido acceso la población negra en el contexto norteamericano, el trabajo fuera del hogar ha sido percibido por la mujer negra –y por la mujer blanca pobre– como estresante, alienante, degradante y deshumanizador; todo lo contrario que el trabajo desempeñado en el hogar, considerado «*humanizing labor, work that affirms their identity as women, as human beings showing love and care, the very gestures of humanity white supremacist ideology claimed black people were incapable of expressing*» (1984, 133-134).

La socióloga afroamericana Patricia Hill Collins comparte la misma visión, y mantiene que la teorización feminista blanca de clase media ha despreciado la importancia de la raza y de la clase, asumiendo que la fuerza que configura la vida familiar es la dominación

masculina –principalmente en el plano económico–, por lo que para comprender la maternidad, es necesario comprender la lucha por la autonomía individual de las mujeres ante tal dominación (1994, 46). La teorización feminista tradicional ha partido de dos premisas con un profundo sesgo: en primer lugar, que la mayoría de las mujeres gozan de un cierto grado de seguridad económica para ellas y sus criaturas; y en segundo lugar, que todas las mujeres disfrutaban del privilegio racial, por lo que se consideran «*individuals in search of personal autonomy, instead of members of racial ethnic groups struggling for power*» (1994, 48). En base a esas premisas, la teorización feminista históricamente ha centrado su interés en temas como la sexualidad de la mujer, la soledad y el aislamiento de las madres y sus efectos sobre la identidad de las mujeres, los efectos de la maternidad en la socialización de género de las criaturas, y la lucha contra el patriarcado. Es decir, el *locus* del conflicto ha sido ubicado en el interior de los hogares. Según Collins, la incorporación de las voces de color en la teorización maternal desplaza ese *locus* del conflicto del interior al exterior de los hogares (1994, 47).

La extrapolación de las perspectivas de las mujeres blancas sobre la maternidad a todas las mujeres resulta cuanto menos problemática. Collins observa una serie de diferencias básicas entre lo que ella denomina el modelo eurocéntrico de la maternidad blanca y el modelo afroamericano de maternidad (1991, 43-44). Por ejemplo, la noción de que la mujer es la única responsable del cuidado de las criaturas en los confines de una familia nuclear no refleja la realidad de las familias afroamericanas, entre otros motivos porque la opresión racial no ha permitido el acceso a un hogar donde ubicar la familia nuclear, «*racial oppression has denied Black families sufficient resources to support private, nuclear family households*» (1991, 43). Tampoco es aplicable la ecuación que equipara maternidad con dependencia económica respecto del marido, y a la buena madre con la mujer que se queda en casa dedicada en exclusiva al cuidado de las criaturas y del hogar. De hecho, la idea de que el trabajo y el hogar son dos esferas separadas, de que las mujeres pertenecen a la esfera doméstica y los varones a la esfera laboral es una concepción que tampoco encuentra muchos ecos en las familias afroamericanas (1991, 43-44).

La teorización feminista tradicionalmente ha caracterizado la maternidad estableciendo dicotomías entre la esfera privada y la pública, la familia y el trabajo, lo individual y lo colectivo, entre la identidad que surge desde la autonomía individual y la que surge desde la autodeterminación colectiva de un grupo. Collins (1994, 47-48) observa que el *motherwork* –

las vivencias de la maternidad— de las mujeres no blancas, ocurre al margen de estas dicotomías. El *motherwork* que define Collins queda muy alejado del ámbito privado, restringido al ámbito doméstico y al plano individual. Es una práctica que desafía las construcciones sociales que separan las esferas de familia y trabajo, los roles femeninos de los masculinos, o la búsqueda de la autonomía individual del desarrollo de la colectividad. «“*Work for the day to come,*” is *motherwork, whether it is on behalf of one's own biological children, or for the children of one's own racial ethnic community, or to preserve the earth for those children who are yet unborn*» (1994, 48). El trabajo reproductivo, o *motherwork* va más allá de asegurar la supervivencia de los hijos biológicos o propios de la familia, este tipo de trabajo reconoce que la supervivencia, el empoderamiento y la identidad individual requieren de la supervivencia, empoderamiento e identidad grupal (Collins 1994, 47). En palabras de la propia Collins «*racial ethnic women's motherwork involves collaborating to empower mothers and children within structures that oppress*» (1994, 56).

Según Collins, la institución de la maternidad negra se construye y se reconstruye en un constante proceso de negociación, a través de las relaciones de las mujeres con las demás mujeres, con las criaturas, con la comunidad y consigo mismas en sus diversos entornos — desde la familia nuclear y la extensa hasta las instituciones de la comunidad negra—. «*Black motherhood as an institution is both dynamic and dialectical*» (2000, 176). La maternidad negra está caracterizada por las tensiones que surgen entre los esfuerzos por adaptar la institución de la maternidad para luchar contra las opresiones entrecruzadas de raza, género, clase, orientación sexual y nación, y los esfuerzos de las mujeres afroamericanas de definir y valorar sus propias experiencias maternas. Así, si bien no podemos hablar de una única definición, valoración o forma de la maternidad negra, sí que podemos ver que el empoderamiento individual y grupal es un factor muy relevante a la hora de definir las perspectivas y actitudes de las mujeres sobre la maternidad. A continuación, nos detendremos en cuatro aspectos que caracterizan la ideología afroamericana de la maternidad (Collins 1991, O'Reilly 2004), para profundizar en esos aspectos que los análisis eurocéntricos han dejado de lado.

#### 4.2.1. Madres, alomadres y madres comunitarias

Tradicionalmente, la maternidad afroamericana ha sido una maternidad coral. Collins (1994, 47) describe las fronteras que separan los cuidados que las madres biológicas proporcionan a sus criaturas de los que otras mujeres proveen como fluidas y cambiantes. Por supuesto, se espera que las madres biológicas cuiden a sus criaturas, pero a la vez, se reconoce que quizás no sea posible o recomendable delegar toda la responsabilidad de los cuidados en una única persona, por lo que figuras como las *othermothers* o las *community mothers* cobran especial relevancia en la institución de la maternidad negra.<sup>66</sup>

El término *othermothers* es aplicado a aquellas personas que asisten a las madres biológicas compartiendo las responsabilidades del cuidado de las criaturas, por periodos que van del corto plazo al largo plazo, y mediante acuerdos que pueden ser formales o informales, que incluso pueden desembocar en adopciones informales (Collins 1991, 47; James 2005, 46).<sup>67</sup> Abuelas, hermanas, tías, primas, o parientes ficticios –*fictive kin*– ejercen como alomadres, asumiendo las tareas y responsabilidades del cuidado de las criaturas –biológicas o no– de la familia.<sup>68</sup> Collins (1991, 47) recoge las palabras de la activista por los derechos civiles Ella Baker para describir el funcionamiento de las adopciones informales en la comunidad del sur estadounidense donde creció:

*My aunt who had thirteen children of her own raised three more. She had become a midwife, and a child was born who was covered with sores. Nobody was particularly wanting the child, so she took the child and raised him... and another mother decided she didn't want to be bothered with two children. So my aunt took one and raised him... they were part of the family.*

Mientras que las *othermothers* normalmente cuidan de las criaturas, las *community*

---

<sup>66</sup> Stanlie James ofrece un interesante análisis del origen de la práctica del *othermothering* en *Mothering. A possible black feminist link to social transformation?* Según James, esta práctica deriva de los estilos de vida comunitarios y de la interdependencia de las comunidades del Oeste Africano, trasladada por el fenómeno de la esclavitud a nuevos escenarios. (2005, 46-48). Patricia Hill Collins realiza también un breve pero pertinente análisis de la visión africana sobre la maternidad en *The meaning of motherhood in black culture and black mother-daughter relationships* (1991, 45-46).

<sup>67</sup> A falta de una palabra en castellano equivalente al concepto de *othermother*, hemos optado por no traducirlo o traducirlo como «alomadre». Como veremos en este texto, la *othermother* es más que una «madre sustituta», la única alternativa en la lengua castellana que se podría acercar a su significado, pero que podría asociarse con la ausencia de la madre biológica, circunstancia que no siempre se da en este contexto. Alomadre es la traducción literal de *allomother*, término utilizado por la antropóloga y primatóloga Sarah Blaffer Hrdy (1999; 2009) para referirse a aquellos miembros de la misma especie que ejercen funciones maternas con las criaturas nacidas de otros miembros.

<sup>68</sup> Stanlie James (2005, 46, 53) y Patricia Hill Collins (1991, 47, 59) explican que toman el término *fictive kin* de Carol B. Stack quien lo utiliza para referirse a aquellas amistades o personas allegadas que asumen las responsabilidades propias de parientes.



*mothers* cuidan de la comunidad (Wane 2000, 112). Normalmente son mujeres que superan los 40 años, ya han criado y ya han desarrollado su papel como *othermothers*. Suelen ser personas carismáticas con un espíritu comunitario, a quienes se les concede ese estatus porque han demostrado una ética del cuidado comprometida con la supervivencia y el bienestar de sus comunidades, y porque son conocedoras de su cultura y sus tradiciones (Edwards 2000, 88; James 2005, 48; Wane 2000, 112). Ese estatus les otorga una posición de poder, desde la cual pueden y suelen aconsejar a las personas de la comunidad, intervenir en los conflictos para su transformación, o en las situaciones que pueden afectar el bienestar de la comunidad (James 2005, 48-49).

La presencia generalizada de *othermothers* y de *community mothers* en las prácticas maternales afroamericanas desafía y transgrede la ideología patriarcal de la maternidad. Recordemos las tres premisas en las que se basa el modelo patriarcal de maternidad: en primer lugar, la madre es la cuidadora óptima de sus criaturas; en segundo, la maternidad requiere cantidades ingentes de tiempo, energía y recursos materiales; por último, la maternidad es mucho más importante que el trabajo remunerado (Hays, 1996). La noción de compartir el cuidado con otras personas que no cohabitan con las criaturas es una idea que subvierte los principios de la maternidad intensiva. «*This form of parenting is revolutionary in this society because it takes place in opposition to the idea that parents, especially mothers, should be the only childrears*», afirma bell hooks (1984, 144). Esta autora reflexiona sobre cómo este tipo de cuidado comunitario ha sido y sigue siendo habitual en las comunidades negras. Son las personas que integran la comunidad quienes se hacen cargo de las criaturas cuando las madres tienen que trabajar, y son las personas que viven cerca de los parques quienes están atentas a las criaturas mientras estas juegan. Es muy común que personas que no tienen hijos o hijas participen en los cuidados de las criaturas de la comunidad. Según Collins (1991, 49), este tipo de prácticas ha dado lugar a «*a more generalized ethic of care where Black women feel accountable to all the Black community's children*», a los cuales normalmente tratan como si fueran miembros de sus propias familias.

Es más, estas madres «no biológicas» no solo asisten y apoyan a la madre en la crianza, sino que su presencia proporciona una multiplicidad de referentes femeninos diferentes para las criaturas (Collins 1991, 53; James 2005, 46). Recordemos cómo, a partir de la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales, algunas teóricas feministas identifican la relación materno-filial como el elemento que reproduce y transmite los roles que configuran la

organización social de género (Benjamin 1996; Chodorow 1984; Dinnerstein 1999). Según Chodorow (1984), el niño se define como varón de manera negativa, por medio de la diferenciación respecto de su primera referencia, la madre; en cambio, la niña define su identidad como mujer de manera positiva a través de la identificación con su primera referencia, la madre. La niña, en su desarrollo, va a imitar el rol materno, persiguiendo en última instancia recrear la relación simbiótica inicial madre-hija con su propia criatura. Esta identificación con la madre resulta problemática dado que el sistema patriarcal otorga un mayor estatus al varón que a la mujer, por lo que la niña, a la vez que se identifica con la madre, la rechaza, por considerarla inferior. Según Collins (1991, 53), aunque las niñas negras se identifican con sus madres, los roles específicamente femeninos con los que se identifican pueden variar sustancialmente de los atribuidos a las madres blancas de clase media. La presencia de madres que trabajan, de alomadres y de madres comunitarias ofrece un abanico de referentes de mujer que desafían el modelo hegemónico de la buena madre y por extensión, de la buena mujer.

Estas prácticas de cuidado comunitario son una respuesta a las necesidades de las madres, y a la vez que suponen una estrategia de supervivencia, facilita que todas las criaturas, independientemente de la presencia o disponibilidad de la madre biológica, disfruten del maternaje necesario para su bienestar físico y psíquico (hooks 1984, 144; O'Reilly 2004c, 6). Las prácticas de *othermothering* y de *community mothering* pueden ser entendidas como una labor cultural en la cual la comunidad se organiza «*to nurture both themselves and future generations*» (James 2005, 45). Toda la comunidad se beneficia de este tipo de maternajes, que pueden suponer en «*an important Black feminist link to the development of new models for social transformation*» (James 2005, 46).

#### **4.2.2. El activismo social de las madres, alomadres y madres comunitarias**

Los maternajes que acabamos de ver –*othermothering* y *community mothering*– son elementos clave para la conceptualización de la maternidad como una fuente de activismo político y social (Collins 1991, 49, 2000, 189; Edwards 2000, 96; O'Reilly 2004c, 8). «*Black women's experiences as othermothers have provided a foundation for Black women's social activism*» afirma Collins (1991, 49). Las experiencias de las mujeres afroamericanas criadas

en estos contextos, cuidadas a la vez que ellas mismas cuidaban de sus hermanos, hermanas y parientes –de sangre o no–, pueden ser la base, como ya hemos visto, de una ética del cuidado más generalizada, en la que la responsabilidad se extiende más allá de la familia biológica, a toda la comunidad (Collins 1991, 49; 2000, 189). «*Black mothers have historically been charged with the responsibility of providing education, social, and political awareness, in addition to unconditional love, nurturance, socialization, and values to their children, and the children in their communities*» (W. T. Bernard y Bernard 1998, 47) .

En su estudio sobre mujeres activistas en las comunidades urbanas negras, la socióloga afroamericana Cheryl Townsend Gilkes (1983, 121) observa que existe una estrecha relación entre las facetas cuidadoras del *othermothering* y del maternaje comunitario y el activismo social. Gilkes señala que muchas de las mujeres de su estudio se involucran activamente en la organización de sus comunidades como respuesta a las necesidades de sus criaturas y las del vecindario. Estas mujeres ven sus comunidades como un grupo de parientes y amistades cuyos intereses deben ser defendidos y expandidos en todo momento y por cualquier medio (1983, 117). Gilkes utiliza el concepto «*going up for the oppressed*» para describir este activismo personal y profesional en defensa de la comunidad. «*Going up for the oppressed is a type of economic and career mobility that comprises a set of activities aimed at social change and the empowerment of the powerless*» (1983, 119). La meta es el cambio social y el bienestar de la comunidad negra, es cierto que pasa por el desarrollo personal y profesional propio, pero con la meta fijada en el bien de la comunidad.

Candance Bernard, Wanda Thomas Bernard, Chioma Ekpo, Josephine Enang, Bertlyn Joseph, y Njoki Wane (2000) realizan un interesante estudio sobre el *othermothering* en la academia, a partir del diálogo entre profesorado y alumnado de origen afrocanadiense y afrocaribeño. En su estudio relacionan las dinámicas que surgen entre las y los miembros de las comunidades afrodescendientes dentro de las instituciones académicas con las prácticas de maternaje comunitarias y el activismo social. «*Education is considered a cornerstone of Black community development, and as such Black women, as community othermothers, have placed a high value on education and have used it as a site for activism*» (2000, 68). Las profesoras negras a menudo adoptan roles que se acercan al de alomadres o madres comunitarias, «*mothering the mind*» como señala Collins (2000, 191), estableciendo relaciones con sus estudiantes que van más allá de la relación profesorado-alumnado estándar. Bernard *et al.* se refieren a este tipo de relaciones entre profesorado y alumnado

como «*othermothering in the academy*», y definen como un trabajo que trasciende las definiciones tradicionales de la tutoría. «*It is a sharing of self, an interactive and collective process, a spiritual connectedness that epitomizes the Africentric values of sharing, caring and accountability*» (2000, 68).

### 4.2.3. Los maternajes como lugar de poder

Según Patricia Hill Collins, la conceptualización de la práctica maternal como un espacio de activismo social es empoderadora para las mujeres negras, porque la maternidad opera como un símbolo de poder: «*Motherhood, whether bloodmother, othermother or community othermother, can be invoked by Black women as a symbol of power*» (1991, 51). Según esta autora, «*a substantial portion of Black women's status in African-American communities stems not only from their roles as mothers in their own families but from the contributions as community othermothers to Black community development as well*» (1991, 51). El «*going up for the oppressed*» (Gilkes 1983) que acabamos de ver, los cuidados y la lucha por el bienestar y los derechos de la comunidad que desarrollan las alomadres y las madres comunitarias, les confieren estatus, respeto y poder. Por supuesto, estamos hablando de un poder transformador, la intención no es dominar o controlar a las criaturas ni a las personas vulnerables, sino, «*uplift the race*», conseguir la autosuficiencia e independencia necesarias para su resistencia (Collins 1991, 51, 2000, 192-193).

Collins señala que cuando las mujeres negras mayores hacen uso de su status y de su poder como alomadres comunitarias, los resultados pueden ser muy sorprendentes, y para ilustrar este punto, comparte la anécdota que Karen Fields cuenta sobre su abuela y un ladronzuelo (1991, 51):

*One night ... as Grandmother sat crocheting alone at about two in the morning, a young man walked into the living room carrying the portable TV from upstairs. She said, «Who are you looking for THIS time of night?» As Grandmother [described] the incident to me over the phone, I could hear a tone of voice that I know well. It said, «Nice boys don't do that.» So, I imagine the burglar heard his own mother or grandmother at that moment. He joined in the familial game just created: «Well, he told me that I could borrow it.» «Who told you?» «John» «Um um, no John lives here. You got the wrong house»*

*After this dialogue, the teenager turned around, went back upstairs and returned the television.*

La maternidad así, puede convertirse en un espacio de empoderamiento, en un espacio donde las mujeres pueden desarrollar su confianza y seguridad, «*a site where [they] can develop a belief in their own empowerment. Black women can see motherhood as providing a base for self-actualization, for acquiring status in the Black community and as a catalyst for social activism*» (Jenkins 1998, 206)

#### 4.2.4. El hogar y la familia: lugares de resistencia

El último de los aspectos clave para comprender la ideología afroamericana de la maternidad y que ha sido despreciado en los análisis de la maternidad tradicionales es el papel de la familia y del hogar como lugares de resistencia. En *Homeplace: A site of resistance*, bell hooks (1990) analiza cómo históricamente en las culturas afroamericanas, el hogar, o *homeplace*, como hooks lo denomina, ha tenido un considerable valor subversivo al haber proporcionado una base para la resistencia. La construcción de un hogar, por endeble o precario que fuera, ha tenido para la población afroamericana una dimensión radicalmente política. Ese hogar era un lugar desde donde resistir (hooks 1990, 42):

*Despite the brutal reality of racial apartheid, of domination, one's homeplace was the one site where one could freely confront the issue of humanization, where one could resist. Black women resisted by making homes where all black people could strive to be subjects, not objects, where we could be affirmed in our minds and hearts despite poverty, hardship, and deprivation, where we could restore to ourselves the dignity denied us on the outside in the public world.*

Hooks reconoce que la responsabilidad de la creación de esos espacios ha sido una tarea tradicionalmente femenina por razones sexistas, pero resta importancia a este hecho, ya que la lucha ha sido contra el racismo, no contra el sexismo (1990, 44, 47). Lo importante es subrayar cómo las mujeres toman esta tarea de construir una casa y la llevan más allá, creando un hogar seguro, un lugar donde proporcionar cuidados para todas las personas, donde reponer fuerzas, refugiarse de la desesperanza, aprender a ser revolucionarias y luchar por la libertad (1990, 44).

La académica, escritora y activista Alexis Pauline Gumbs, editora del libro *Revolutionary Mothering* (2016), reflexiona sobre el cariz subversivo que toma la crianza cuando se trata de criaturas fuera de los privilegios de la norma: «*Those of us who nurture the lives of those children who are not supposed to exist, who are not supposed to grow, who are revolutionary*

*in their very beings are doing some of the most subversive work in the world»* (2016, 20). En una sociedad que menosprecia a la gente de color, educar en la resistencia, defendiendo la identidad racial propia resulta muy problemático. Niñas, niños y jóvenes necesitan aprender a sobrevivir en sistemas opresivos, pero la supervivencia no tiene que surgir a costa de la autoestima, ni de la renuncia de su identidad personal y étnica-racial. Collins subraya la complejidad de educar en esta encrucijada: «*Preparing children to cope with and survive within systems of racial oppression is extremely difficult because the pressures for children of racial ethnic groups to assimilate are pervasive»* (1994, 57). Es otra dimensión del maternaje étnico-racial: proporcionar a niñas, niños y jóvenes las habilidades para enfrentar esta contradicción y desafiar los sistemas de opresión racial.

En *Man Child. A Black Lesbian Feminist's Response*, Lorde (1984, 74) reflexiona sobre su vivencia como madre:

*Raising Black children –female and male– in the mouth of a racist, sexist, suicidal dragon is perilous and chancy. If they cannot love and resist at the same time, they will probably not survive. And in order to survive they must let go. This is what mothers teach –love, survival– that is, self-definition and letting go [...]. I wish to raise a Black man who will not be destroyed by, nor settle for, those corruptions called power by the white fathers who mean his destruction as surely as they mean mine. I wish to raise a Black man who will recognize that the legitimate objects of his hostility are not women, but the particulars of a structure that programs him to fear and despise women as well as his own Black self.*

En el contexto afroamericano, el empoderamiento de las niñas, niños y jóvenes, es algo que permea en la crianza y en la educación y que ocurre tanto en el ámbito familiar del hogar como en el ámbito comunitario. Esta perspectiva de la crianza, la familia y el hogar como espacios de resistencia es radicalmente opuesta a la del discurso hegemónico que configura el hogar como un espacio políticamente neutro y que contempla la crianza cómo poco más que la llamada natural para las madres (O'Reilly 2004, 11).

En estos cuatro aspectos de la maternidad afroamericana que acabamos de ver, hay dos constantes que subyacen en todo momento. En primer lugar, la maternidad y las madres, en todas las formas –madres, alomadres y madres comunitarias–, están valoradas, y constituyen un elemento central de la cultura. En segundo, se reconoce que son estas madres y sus prácticas quienes facilitan el bienestar físico, psicológico y emocional, y el empoderamiento de las personas y de la cultura afroamericana en general. En una sociedad marcada por una

arraigada discriminación racial como es la norteamericana, el objetivo de la práctica maternal es preservar y proteger, pero sobre todo empoderar a las niñas, niños y jóvenes de color. Para poder empoderar a las criaturas, las madres deben partir de una posición de poder, y la práctica maternal debe ser reconocida, valorada y apoyada. En el contexto afroamericano, señala Andrea O'Reilly (2004c, 4), las madres gozan de ese poder, ya que socialmente se percibe que son ellas quienes facilitan el bienestar, el crecimiento y el empoderamiento tanto a nivel individual como social. En un proceso que se retroalimenta, las madres necesitan poder para materner y obtienen poder por materner. El rol de la madre negra toma así un profundo cariz político: «*More than a personal act, Black motherhood is very political. Black mothers and grandmothers are considered the “guardians of the generations”*» (W.T. Bernard y Bernard 1998, 47).

La ideología de la maternidad negra y los discursos de las teóricas feministas negras sobre la maternidad que acabamos de ver han marcado considerablemente los discursos y activismos feministas, radicales y revolucionarios actuales en torno a la maternidad (Gumbs 2016). Las editoras del libro *Revolutionary Mothering*, Alexis Pauline Gumbs, China Martens y Mai'a Williams lo dejan claro: «*We define mothering as a radical and revolutionary practice. We connect it explicitly to the feminist of color tradition, and claim we are building knowledge for radical mothering as a transformative practice*» (2016, 4).





### 4.3. Los maternajes lesbianos<sup>69</sup>

Los maternajes lesbianos rompen con el binomio varón-mujer, desarticulando el principio de la complementariedad de los sexos y la matriz heterosexual que impone un único modelo de relaciones erótico-afectivas, de familia y de cuidado de las criaturas (Lima Báez 2014; Imaz Martínez 2015; Pichardo Galán 2009). Su estudio en el contexto de esta tesis resulta especialmente relevante pues estamos hablando de prácticas que enfrentan, resisten y transgreden el modelo hegemónico de maternidad. En su proceso de definición integran nuevas maneras de entender la institución familiar, los vínculos familiares y las figuras parentales (Imaz 2015, 295), constituyendo modelos que podemos considerar emergentes (del Valle *et al.* 2002, 15). Como tales, tienen voluntad de influir y vocación de promover cambios normativos, a la vez que actúan como referentes a la hora de definir estilos de vida y asumir determinadas formas de ejercer y vivir la maternidad (Imaz 2015, 295).

Según la antropóloga estadounidense Gale Rubin «la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina», siendo el género «una división de los sexos socialmente impuesta», producto de «las relaciones sociales de sexualidad» (1986, p. 114). La matriz heterosexual es así uno de los elementos fundamentales en las concepciones de familia y parentesco occidental.<sup>70</sup> La heteronormatividad no solo divide a la sociedad en varones y mujeres, sino que dicta la direccionalidad de la atracción sexual, varones hacia mujeres y viceversa:

La sexualidad heterosexual es considerada natural, buena, necesaria, saludable y moralmente positiva, mientras que el resto de sexualidades son consideradas contra natura, malas, negativas, enfermas, moralmente censurables o pecaminosas

<sup>69</sup> Las etiquetas para identificar las diferentes identidades de género o de orientación sexual son, a menudo, resbaladizas e inadecuadas, y son muchas las personas que no se sienten identificadas plenamente con ellas (Gibson 2014, 17). En *When lesbians were not women* (2003), Teresa de Lauretis realiza una interesante reflexión sobre la actualidad de la afirmación de Monique Wittig «las lesbianas no son mujeres» (1992, 32), y señala que no todas las lesbianas se identifican como mujeres, algunas lo hacen, mientras que otras se definen como *butch* o *femme*; otras como *queer* o *transgénero*, y otras se identifican con una masculinidad de mujer (*female masculinity*). Reconozco la dificultad de escoger un término adecuado. He optado por utilizar el término *lesbiana*, sin ninguna pretensión de esencializar la identidad sexual, para referirme a la mujer cuya atracción afectivo y/o sexual se orienta hacia otras mujeres.

<sup>70</sup> Butler utiliza la expresión *matriz heterosexual* para referirse a «la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos». Butler especifica que parte «de la idea de “contrato heterosexual” de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de “heterosexualidad obligatoria” de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad» (2007, 292).

(Pichardo Galán 2009, 143).

Rubin establece lo que ella define como un sistema jerárquico de valor sexual en base al cual las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales (1989, 136):

En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. [...] Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales.

Este sistema jerárquico se reproduce en la maternidad, donde tal y como señala la socióloga estadounidense Elena Marie DiLapi (1989), se observa una jerarquía que establece «*the appropriateness of motherhood*» (1989, 101), por la cual «*a heterosexual woman, of legal age, married in a traditional nuclear family, fertile, pregnant by intercourse with her husband, and wants to bear children*» (1989, 110) es la mujer más apropiada para ser madre, y la mujer lesbiana la menos.

Según el antropólogo español Jose Ignacio Pichardo Galán (2009, 382), esta heteronormatividad intrínseca ha impedido hasta hace bien poco que las personas con opciones distintas a la norma heterosexual pensarán sus relaciones en términos de familia y matrimonio.<sup>71</sup> No ha sido hasta recientemente, cuando gracias al activismo del movimiento de lesbianas, gays, trans, bisexuales e intersexuales (LGTBI) en el Estado español, las relaciones de pareja entre personas LGTBI han sido reconocidas social y legalmente como relaciones familiares y matrimoniales, dando lugar a nuevos modelos de familias (Pichardo Galán 2009, 195):<sup>72</sup>

Autoidentificadas y reconocidas sus relaciones como relaciones familiares, el

---

<sup>71</sup> Gracia Trujillo analiza la situación actual de las parentalidades no heterosexuales y el impacto de los cambios legales en lo que cuenta como familia y lo que no en el contexto español en «Mi cuerpo es mío: parentalidades y reproducción no heterosexuales» (2016).

<sup>72</sup> En el contexto del Estado Español, en 2005 se modifica el Código Civil para permitir que las parejas de gays y de lesbianas se casen y puedan adoptar; no obstante no se contempla la filiación de las criaturas nacidas dentro del matrimonio. En 2006 la Ley de Reproducción Asistida permite el acceso de todas las mujeres a las técnicas de reproducción asistida, independientemente de sus estatus marital u orientación sexual, sin embargo se sigue sin reconocer la filiación de las criaturas nacidas por estos medios. Finalmente en 2007 se eliminan los conceptos heterosexistas de la ley, permitiendo a una mujer casada reconocer la filiación de la criatura de su pareja concebida mediante técnicas de reproducción asistida (Trujillo, 2016; Moreira, 2018).

cuestionamiento de la sexualidad reproductora, monógama, heterosexual, coitocéntrica; el acceso a la maternidad y la paternidad por parte de personas homosexuales; el cuidado de los hijos e hijas y, por extensión, la necesaria superación de la división sexual del trabajo en parejas formadas por dos personas del mismo sexo, están construyendo diversos modelos de familias.

Así, las experiencias, prácticas, discursos y demandas individuales y colectivas de las personas que se alejan de las categorías heteronormativas y cisnormativas están generando importantes transformaciones en las concepciones de la familia actuales, especialmente en lo que respecta a la sexualidad, la reproducción y el género. No es mi intención en esta investigación realizar un estudio profundo sobre estos nuevos modelos de familia, lo que pretendo es indagar en las potencialidades transformadoras de los maternajes lesbianos que surgen en este contexto, y en su capacidad de resistencia al modelo hegemónico de maternidad.<sup>73</sup>

#### **4.3.1. De nuevo el debate sobre la diferencia: asimilación vs. transformación**

La teorización académica en torno a las maternidades lesbianas se ha centrado en gran medida en las criaturas nacidas y criadas en estos contextos y en las implicaciones de ser criadas en familias no heterosexuales (Ryan-Flood 2009, 2). En este sentido, el interés de las investigaciones ha radicado principalmente en la búsqueda de similitudes y diferencias entre las madres y los padres heterosexuales y las madres y los padres homosexuales (Clarke 2002, 202).

Supongo que en nuestra forma de conocer no podemos apartarnos de la sempiterna dicotomización que domina el pensamiento occidental, y volvemos a caer en la polarización, familiar a estas alturas, de igualdad vs. diferencia. Esta polarización de perspectivas se ha traducido en el debate sobre los maternajes lesbianos en lo que podríamos denominar el dilema de la asimilación vs. transformación (Hicks 2011; Lewin 1994; Moreira 2018; Pichardo Galán 2009; Ryan-Flood 2009; Trujillo y Burgaleta 2014; Weston 1991). Como consecuencia de esta dicotomización, las madres lesbianas han sido a menudo esencializadas y caracterizadas bien como radicales y diferentes (tanto en un sentido negativo como en un

<sup>73</sup> Para un estudio en profundidad de estos modelos de familia en el contexto del Estado español, ver la obra de Pichardo *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia* (2009). Sobre la situación actual de las parentalidades y reproducciones no heterosexuales en el Estado Español, Trujillo (2016).

sentido positivo), o bien como conservadoras y asimilativas (al igual que en el caso anterior, en sus dos versiones, negativa y positiva) (Hicks 2011, 3).

La psicóloga y teórica británica Victoria Clarke (2002, 210) identifica cuatro dimensiones de la diferencia que informan la investigación y teorización sobre los maternajes lesbianos. Estas dimensiones construyen la maternidad lesbiana como:

1. *No diferente de la heterosexual*: a partir del énfasis en las similitudes entre las familias lesbianas y heterosexuales se desafían los estereotipos negativos que mantienen que una crianza en un contexto homosexual puede conducir a un desarrollo anómalo de las criaturas. Desde una perspectiva liberal, centrada en la individualidad, la diferencia se percibe como algo negativo, peligroso, y se conceptualiza la igualdad como algo positivo y deseable (Clarke 2002, 211-212).
2. *Diferente de la heterosexual y desviada* (anormal o aberrante): partiendo de que las diferencias entre las madres lesbianas y las heterosexuales son numerosas, importantes y representativas de la desviación y la patología que sufren las personas homosexuales, se defiende que el entorno adecuado para el correcto desarrollo de las criaturas es el formado por un matrimonio heterosexual, y la influencia de personas lesbianas puede resultar muy perniciosa para las criaturas (Wardle 1997). Al igual que en la perspectiva anterior, la diferencia es vista como algo negativo y peligroso que se debe evitar a toda costa (Clarke 2002, 213).
3. *Diferente de la heterosexual y transformadora*: a partir de la convicción de «*the inherent and unique benefits of lesbian mothering*» (Copper 1987, 237), se reclama la diferencia y su poder transformador, «*as lesbians, we have a unique opportunity to develop and maintain environments in which having and raising children is a revolutionary experience*» (Pollack y Vaughn 1987, 14). Desde esta perspectiva, directamente influenciada por el feminismo radical, se destaca el valor subversivo de la diferencia y el maternaje lesbiano se conceptualiza como un acto político de rebelión contra el patriarcado (Clarke 2002, 215).
4. *Diferente de la heterosexual debido únicamente a la opresión*: partiendo de ciertas ideas liberales –el énfasis en la igualdad– y del feminismo radical –el énfasis en la opresión–, se afirma que las madres lesbianas son diferentes debido a la opresión que sufren (Clarke 2002, 215). «*Because lesbigay parents do not enjoy the same rights, respect, and recognition as heterosexual parents, their children contend*

*with the burdens of vicarious social stigma»* (Stacey y Biblarz 2001, 177). La homofobia y la discriminación son las verdaderas causas de las diferencias, «*most of the presently observable differences in child "outcomes" should wither away under conditions of full equality and respect for sexual diversity»* (Stacey y Biblarz 2001, 177)

La mayor parte de las investigaciones académicas sobre las maternidades lesbianas pertenece a la primera categoría identificada por Clarke (Ryan-Flood 2009, 152). Esta perspectiva, que la socióloga británica Róisín Ryan-Flood (2009, 152) define como «asimilacionista», defiende que las diferencias entre las criaturas criadas en familias no heterosexuales y las criadas en familias heterosexuales son mínimas o nulas. El objetivo es claro, rechazar los mitos homofóbicos sobre las maternidades y paternidades lesbianas y gays. Esta perspectiva, hasta cierto punto defensiva (Stacey y Biblarz 2001, 160) y políticamente estratégica (Ryan-Flood 2009, 149), ha resultado de alguna manera efectiva – en los últimos años hemos asistido a importantes reformas legales al respecto–, aunque no deja de suscitar cierta controversia.

Son numerosas las voces que han criticado el énfasis en demostrar que las madres y los padres LGTBQ son simplemente como las madres y los padres heterosexuales (Ahmed 2014, 150; Hicks 2011, 4; Pollack 1987, 316; Ryan-Flood 2009, 149; Trujillo y Burgaleta 2014, 169). Por un lado, al igualar homosexualidad con heterosexualidad, la homosexualidad se normaliza y se despolitiza, por lo que se ignoran las estructuras de poder que privilegian la heterosexualidad y se silencia la diferencia y la opresión (Ahmed 2014, 150; Clarke 2002, 211-212). Por otro, la tradicional identificación entre familia y heterosexualidad puede llevar a considerar los ideales heteronormativos como el rasero con el que medir a todas las familias (Ryan-Flood 2009, 149-155; Trujillo y Burgaleta 2014, 169). Es más, este enfoque puede negar u ocultar las diferencias positivas que puedan existir en otros modelos de familia (Clarke 2002, 219; Pollack 1987, 316; Ryan-Flood 2009, 149-155).

Precisamente estas posibles diferencias positivas han sido el foco de teorizaciones más recientes que, siguiendo la taxonomía de Clarke (2002, 214) construyen el maternaje lesbiano como *diferente y transformador*, constituyendo lo que Ryan-Flood (2009, 155) denomina como el modelo «transformador» de maternaje lesbiano. Este modelo parte de la premisa de que, comparada con la «maternidad patriarcal» o «heteromaternidad» (Copper 1987, 233), el maternaje lesbiano es un maternidad política, «*an avenue for political action and change»*

(Polikoff 1987, 50). Por ejemplo, estudios como los de la socióloga británica Gillian A. Dunne (2000a, 2000b) o la psicóloga estadounidense Charlotte J. Patterson (1995) afirman que los maternajes lesbianos son un campo de estudio con un gran potencial para el cambio, donde podemos observar modelos de relaciones más igualitarios y donde surgen soluciones más creativas a la hora de distribuir tareas y compaginar el trabajo doméstico con el remunerado, soluciones que pueden convertirse en referentes para todas las madres, más allá de sus elecciones sexuales (Dunne 2000b, 14). Otras investigaciones, como la de Kath Weston (1991) y la de Jeffrey Weeks, Brian Heaphy y Catherine Donovan (2001) sobre las familias de elección en el contexto estadounidense y británico respectivamente, y la de Jose Ignacio Pichardo Galán (2009) sobre los nuevos modelos de familia que están surgiendo en el Estado Español ponen de relieve cómo las familias no heterosexuales cuestionan y desafían las concepciones familiares heteronormativas basadas en la biología.

Este modelo transformador ha sido también contestado por varias razones. Las generalizaciones son siempre peliagudas, y hay autores y autoras que han cuestionado la afirmación de que todas las madres lesbianas desafían la heteronormatividad *per se* (Hicks 2011; Lewin 1994; Ryan-Flood 2009). Además, idealizar los maternajes lesbianos en base a su potencial transformador puede añadir aún más presión: «*As a group that is already under scrutiny, they must not only be "as good as" heterosexual parents, but even more "perfect"*» (Ryan-Flood 2009, 157). No solo eso, en su afán de demostrar las fortalezas de las familias lesbianas, este enfoque también refuerza indirectamente la hegemonía heteronormativa, al tomar las familias heterosexuales como el estándar contra el cual las familias lesbianas deben ser comparadas y justificadas constantemente (Malone y Cleary 2002, 274; Ryan-Flood 2009, 158). Es más, este enfoque «optimista» de los maternajes lesbianos puede contribuir a silenciar la complejidad de las experiencias de poder y diferencias en las relaciones (Malone y Cleary 2002, 274; Ryan-Flood 2009, 158).

### **4.3.2. Superando las dicotomías**

Como hemos visto reiteradamente a lo largo de esta tesis, para avanzar en el conocimiento resulta crucial superar las dicotomías simplistas y los modelos excluyentes. Es cierto que el uso de los argumentos igualdad *vs.* diferencia en el marco de las familias no

heterosexuales puede resultar pragmático desde un punto de vista de estrategia política y que se pueden lograr avances a nivel de legalidad o de aceptación social; no obstante, debemos preguntarnos ¿a qué coste?, ya que puede que acabemos reproduciendo y fortaleciendo las mismas normas que pretendemos socavar (Clarke 2002, 220).

En el caso de los maternajes lesbianos, las dicotomías de tipo «son diferentes / no son diferentes» reiteran y refuerzan los argumentos disyuntivos que afirman y sostienen la heteronormatividad y esencializan a las familias lesbianas (Hicks 2011, 8). Como nos recuerda el académico británico Stephen Hicks, en este sentido es importante evitar la «ontologización de la diferencia», ya que «*questions of difference have to do with claims about, and reactions to, gay families within different (sometimes overtly homophobic) contexts, rather than essential qualities, "variables" or "outcomes"*» (2011, 8). Son numerosas las voces que han rechazado los modelos excluyentes de asimilación vs. transformación y que han propuesto un modelo diferente, en el que las madres lesbianas hacen uso tanto de la conformidad como de la resistencia en sus contextos cotidianos (Ahmed 2014; Clarke 2002; Hicks 2011; Lewin 1994; Moreira 2018; Ryan-Flood 2009; Y. Taylor 2009; Trujillo y Burgaleta 2014; Weeks *et al.* 2001).

En su análisis sobre la dialéctica de la adaptación y la resistencia en las maternidades lesbianas, la antropóloga social estadounidense Ellen Lewin sugiere que «*lesbian mothers are neither resisters nor accommodators—or perhaps that they are both*» (1994, 350). Lewin propone en su lugar considerar a las madres lesbianas como «*strategists, using the cultural resources offered by motherhood to achieve a particular set of goals*» (1994, 350). Por supuesto, estos recursos y objetivos están profundamente condicionados por la heteronormatividad del contexto social, y mientras que algunas madres lesbianas resisten conscientemente esta heteronormatividad, otras interpretan su experiencia maternal como una reconciliación con lo que ellas consideran los valores tradicionales. Es más, los mismos comportamientos pueden ser considerados por terceras personas como resistencia o transgresión, o como una asimilación con las normas y los valores heterosexuales. Lewin (1994, 350) subraya que la búsqueda de «culturas de resistencia» es vital para la teorización feminista, y que no debemos limitar nuestras investigaciones a relatos victimistas; no obstante, tampoco debemos caer en la complacencia cuando descubrimos muestras de esa resistencia. Para Lewin, ambas interpretaciones «*fail to reveal the complex ways in which resistance and accommodation, subversion and compliance, are interwoven and*

*interdependent, mutually reinforcing aspects of a single strategy»* (1994, 350).

La investigadora portuguesa Luciana Moreira (2018) ha realizado recientemente un estudio sobre la maternidad lesbiana y la reproducción asistida en el contexto español. En sus entrevistas, Moreira observa la convivencia de patrones de transformación y de asimilación, lo cual, señala la investigadora lusa, no implica que estas personas estén necesariamente «abrazando» (2018, 15) la normatividad. Más bien, y reconociendo los riesgos de exclusión que puede conllevar la visibilidad de las parejas lesbianas, Moreira señala que por un lado, *«women in same sex relationships tend to justify themselves as being “good” mothers or in “normal families” because of the stigmatization of the lesbian subject and, as such, not having the right to become a parent»* (2018, 15). Por otro, este tipo de maternidad supone una forma de resistencia, ya que al enfrentarse a la discriminación social y cultural fruto de la heteronormatividad, estas personas la desafían en su día a día, convirtiéndose en *«activists against homophobia»* (2018, 15). Moreira hace hincapié en la necesidad de trascender las perspectivas heteronormativas y de ir más allá de los modelos binarios de asimilación vs. transformación a la hora de analizar las experiencias cotidianas de las madres y parejas lesbianas (2018, 24). La investigadora portuguesa pone de relieve cómo un mismo hecho, por ejemplo la elección de quedarse en casa al cuidado de las criaturas puede ser interpretado como un comportamiento tradicional y normativo, pero también puede ser considerado desde una perspectiva anti-capitalista como un cuestionamiento de la corta duración de las bajas maternales y de las dificultades de encontrar espacios adecuados de atención para las criaturas, *«in that sense, more than being normative, [the mothers who choose to stay at home with their babies] are disrupting both the patriarchal and the capitalist model into which women rights have been framed»* (2018, 25). Debido al abanico de contextos en el que estas madres deben lidiar en su día a día, sus experiencias –más que sus identidades, incide la investigadora–, pueden ser consideradas en cierto modo transformadoras. *«Queer motherhood implies a constant negotiation with society, with queer mothers making themselves visible in spaces that go beyond their comfort zone»* (2018, 24).

En las 20 entrevistas realizadas a mujeres lesbianas sobre la maternidad en el Estado Español, las académicas Gracia Trujillo y Elena Burgaleta (2014) observan también esta cohabitación entre elementos de asimilación y de resistencia. Las autoras nos recuerdan cómo desde el proyecto moderno, la maternidad ha sido «construida de acuerdo a la lógica de la “naturaleza”, definida como un espacio irracional e incontrolable en el que quedan atrapadas



las mujeres» (2014, 175). Las «comaternidades lesbianas» no escapan a esta lógica natural, y uno de los elementos que más aparece en su investigación es la alusión al supuesto «instinto maternal» o al «reloj biológico» de las mujeres (2014, 172, 175). A partir de las narrativas de varias de sus entrevistadas, Trujillo y Burgaleta reflexionan, cómo para estas mujeres, el proceso de maternidad «supone una especie de recuperación del amor maternal perdido al haberse saltado (y cuestionado, se quiera o no) la norma heterosexual, que se consigue, precisamente, al reconocer el valor del estatus maternal» (2014, 173). La re-naturalización asociada con la maternidad —«re-familiarización» o «re-maternalización»— se puede convertir en ciertos casos en una oportunidad de reconciliación, de cumplimiento de las expectativas de género y de homologación social (2014, 173, 176). Las autoras señalan que en las familias no heterosexuales opera una especie de «criterio de la excelencia», un pseudo-mecanismo de compensación por no cumplir los criterios para ser lo que socialmente se considera unas «madres perfectas» (2014, 173). No obstante, en su estudio, Trujillo y Burgaleta también observan patrones de resistencia al modelo heteronormativo. En algunos casos, las entrevistadas expresan una ausencia de intención de conseguir esa homologación, con «la reivindicación legítima de no tener que cumplir con ningún mandato de ser buenas madres, en un contexto de ausencia de referentes y modelos» (2014, 173).

La académica británico-australiana Sara Ahmed propone entender la asimilación y la transgresión no como opciones, sino como efectos del contexto social: «*Assimilation and transgression are not choices that are available to individuals, but are effects of how subjects can and cannot inhabit social norms and ideals*» (2014, 153). Para Ahmed, es muy importante no caer en la idealización y hacer del potencial transformador de la transgresión un imperativo político, al fin y al cabo, «*maintaining an active position of "transgression" not only takes time, but may not be psychologically, socially or materially possible for some individuals and groups given their ongoing and unfinished commitments and histories*» (2014, 153). Por ejemplo, algunas madres lesbianas no pueden permitirse el lujo de ser excluidas de la «normalidad» en sus vecindarios. Ahmed (2014, 153) señala que en ciertos casos, el ser reconocidas «como cualquier otra familia» puede ser no solo estratégico, sino necesario para la supervivencia. En cambio, otras madres pueden desear no ser «como cualquier otra familia», lo que para algunas personas es necesario, puede resultar imposible para otras. No debemos nunca subestimar la importancia del contexto para entender las experiencias de las madres lesbianas (Ryan-Flood 2009, 3). Como nos recuerdan Trujillo y

Burgaleta (2014, 177),

cada experiencia es resultado de un contexto, en el que entran en juego numerosas variables como la clase social, el nivel educativo, los recursos disponibles, el lugar de residencia, la edad o la diversidad funcional, entre otros, que determinan la manera en que esas resistencias se articulan o pueden articularse.

En definitiva, las últimas investigaciones sobre experiencias de maternajes lesbianos sugieren que estos pueden estar caracterizados tanto por elementos de asimilación como de subversión. Ambos tipos de elementos no son mutuamente excluyentes, sino que en las narrativas de las madres lesbianas podemos encontrar elementos tanto de continuidad como de cambio en un mismo contexto familiar (Y. Taylor 2009, 59), lo que Moreira (2018, 16) caracteriza como una fluidez entre la conservación de ciertas normas y la eliminación de otras.

### **4.3.3. Los maternajes lesbianos como modelo emergente**

Más allá de la búsqueda de similitudes y diferencias entre las maternidades heterosexuales y las no heterosexuales, o del debate asimilación *vs.* transformación de las maternidades lesbianas, lo que sí que está claro es que estas, por el simple hecho de existir, desarticulan el binomio esencialista varón-mujer al desafiar la matriz que establece la heterosexualidad como único modelo de relaciones afectivo-sexuales, de familia y de cuidado de las criaturas (Imaz Martínez 2015; Lima Báez 2014; Pichardo Galán 2009). Recordemos en este punto que uno de los objetivos de esta tesis es la *búsqueda e identificación de modelos emergentes que puedan constituir referentes a la hora de establecer otras maneras de construir y reconstruir la maternidad*. Es con esta intención con la que en este apartado me he acercado al estudio de los maternajes lesbianos, buscando visibilizar y reconocer prácticas y experiencias maternas que, desafiando el modelo hegemónico, construyen y reconstruyen experiencias y modelos propios de maternidad.

En este sentido, «las maternidades lesbianas suponen una experiencia de contraste en la medida en que son familias que rompen con el principio de la complementariedad entre los sexos», donde varones y mujeres tienen fijados unos roles de género predeterminados. (Imaz Martínez 2015, 298). Elixabete Imaz Martínez (2015, 298) subraya que:

Decidir de forma conjunta ser madres de un mismo hijo o hija hace que el hecho de que no haya padre no sea una carencia, sino una propuesta. Exige una

reorganización de los roles parentales tradicionales y la convicción de que romper con ese modelo es posible, es asumible e incluso deseable. La propia práctica familiar cotidiana mella, de forma consciente a veces, de forma no consciente otras, la estricta división de géneros y las funciones, emociones o actividades que se le atribuyen a cada uno de los géneros en el ámbito doméstico y familiar.

Así, las parejas de mujeres lesbianas negocian la maternidad, la crianza y los cuidados de maneras que pueden distar bastante de la norma hegemónica, *«lesbians who choose motherhood are raising children in the context of relationships where dichotomous gendered parenting scripts are potentially reconfigured, if not absent»* (Ryan-Flood 2009, 160). No obstante, es importante señalar, cómo nos recuerda la académica mexicana Edith Lima Báez que las maternidades lesbianas «no se configuran desde la espontaneidad y desde referentes completamente nuevos» (2014), sino que lo hacen a partir de elementos propios de la heteronormatividad, transformando a partir de sus actos ese conjunto normativo.

Las maternidades lesbianas se configuran a partir de actos que desestabilizan las categorías normativas hegemónicas de familia, figuras parentales, vínculos, crianza y cuerpos, dando lugar a nuevas formas de materializar la maternidad y la experiencia maternal. Como agentes activas de transformación social, las madres lesbianas resignifican los conceptos y los contenidos de la maternidad. Por supuesto, estas nuevas materializaciones no están exentas de complejidades, en ocasiones pueden ser realizadas de manera consciente, en otras, de manera subconsciente, en determinados momentos subvierten los discursos heteronormativos, en otros los reproducen, pero en el fondo subyace un cuestionamiento de las relaciones y las dinámicas de género y poder.



## 4.4. Los maternajes feministas

En nuestra particular búsqueda de posibles referentes para reconstruir las narrativas de la maternidad dirigimos, a continuación, la mirada hacia las madres feministas. Lo primero que llama poderosamente la atención es el escaso volumen de teorización dedicado a las experiencias y vivencias de madres que conscientemente ejercen su maternidad desde una perspectiva feminista. En el contexto anglosajón apenas he encontrado estudios académicos que profundicen en las realidades de las madres feministas o de los maternajes feministas (Gordon 1990; Green 2004, 2011; O'Reilly 2007, 2008). En el contexto del estado español la escasez es aún mayor, habiendo encontrado un único estudio dedicado específicamente a la relación entre feminismo y maternidad (Fernández Pujana 2014). Esta escasez resulta paradójica y lamentable, sobre todo considerando el volumen de teorización feminista que en los últimos 40 años ha versado sobre la institución de la maternidad. Digo lamentablemente pues considero que uno de los modelos emergentes que más luz pueden arrojar en nuestra búsqueda de nuevas formas de comprender la maternidad es el de los maternajes feministas. Como veremos a continuación, bajo su propuesta, la práctica maternal adquiere un marcado cariz político lleno de significado y de potencialidad para la transformación social (Green 2011, 50; O'Reilly 2008, 7), muy alejado de la concepción privada y apolítica que le adscribe la ideología hegemónica de la maternidad.

### 4.4.1. La conciencia feminista

Según la filósofa estadounidense Sara Ruddick, una conciencia feminista puede transformar el trabajo maternal, esa disciplina que surge para responder a las demandas de preservación, crecimiento y aceptación social de las criaturas (1989, 17-27). Ruddick (1989, 237) ilustra la noción de una conciencia feminista con las palabras de Sandra Bartky:

*Coming to have a feminist consciousness is the experience of coming to know the truth about oneself and one's society... The very meaning of what the feminist apprehends is illuminated by the light of what ought to be... The feminist apprehends certain features of reality as intolerable, as to be rejected in behalf of a transforming project for the future... Social reality is revealed as deceptive... What is really happening is quite different from what appears to be happening.*

Para Ruddick, adquirir una conciencia feminista supone «*coming to know the truth*»,

mirar directamente a los sentimientos y a los conflictos que se dan en la realidad y la cotidianidad de la práctica maternal, a la par que dejar atrás una visión mistificadora de «*oneself and one's society*», lo que conlleva decantar la balanza «*away from illusion and passivity toward active responsibility and engagement*» (1989, 237). Tal y como subraya la filósofa, adquirir una conciencia feminista significa desentrañar el significado de los valores dominantes, interrogarse sobre qué intereses sirven y cómo afectan a las madres, a sus criaturas, a las mujeres y a la sociedad en general. «*To be a feminist mother is to recognize that many dominant values –including, but not limited to, the subordination of women– are unacceptable and need not be accepted*» (1989, 238).

Al fin y al cabo, el feminismo va de cuestionar, transformar y buscar las implicaciones de que lo personal sea político. Va de desafiar y transformar la desigualdad de género en todas sus manifestaciones, bien sean culturales, económicas, epistemológicas, ideológicas, sociales, o sexuales, entre otras. Es más, en la actualidad, la mayoría de feminismos, buscan también dismantelar otros sistemas de categorización y jerarquización como la raza/etnia (racismo), la sexualidad (heterosexismo), la economía (clasismo), la edad y la diversidad funcional.

En su dilatado estudio sobre los maternajes feministas, plasmado en el libro *Practicing Feminist Mothering*, la teórica de los estudios de género y feminista canadiense Fiona Joy Green (2011), pone de relieve cómo las madres feministas constantemente interrogan las dinámicas de poder, tanto en las relaciones interpersonales –propias y ajenas– como en las estructuras y sistemas sociales más amplios, para comprender cómo y en qué grado la ideología hegemónica de la maternidad contribuye a la producción, mantenimiento y perpetuación de las desigualdades.<sup>74</sup> Así, intentar ser «conscientemente consciente» desde una perspectiva feminista implica, para Green (2011, 51), prestar atención a las relaciones de género y prácticas de crianza sexistas, y comprometerse con el rechazo y la transformación de la desigualdad basada no solo en las categorías de género, sino en todas aquellas categorías construidas socialmente.

Para la socióloga finlandesa Tuula Gordon (1990), la primera en publicar un libro íntegramente dedicado al estudio de las experiencias y vivencias de un grupo de madres feministas, el feminismo, aplicado a la maternidad, supone cuestionar las políticas de la

---

<sup>74</sup> Fiona Joy Green realiza un estudio sobre los maternajes feministas en el contexto canadiense (alrededores de Winnipeg, Manitoba) a lo largo de 15 años. Inicia el estudio en 1996 entrevistando a 16 madres que se autoidentifican como feministas; en 2005 vuelve a entrevistar a 10 de ellas; y, finalmente, en 2007 entrevista a 5 hijas, ya adultas, de 4 de las madres originalmente entrevistadas (Green 2011, 54-55).

reproducción, problematizar la maternidad como institución, analizar los complejos deseos involucrados en la práctica maternal, considerar el derecho de las mujeres a *no* ser madres, y buscar alternativas reales para que aquellas mujeres que toman la decisión de ser madres puedan combinar la práctica maternal con otras actividades, como el trabajo remunerado.<sup>75</sup> Implica también cuestionar lo que significa trabajo remunerado, lo que son las estructuras laborales, y cuáles son los derechos de las criaturas; y también cuáles son los papeles que los hombres –y los padres desempeñan–, y cuáles deberían ser (1990, 47).

#### 4.4.2. Matro-reforma: el empoderamiento de las mujeres

Andrea O'Reilly (2008, 10) define el maternaje feminista como una contra-práctica que busca desafiar y transformar las múltiples formas en que la maternidad patriarcal oprime a las mujeres. Hemos señalado anteriormente cómo la ideología patriarcal de la maternidad patriarcal resulta doblemente opresiva para las mujeres (O'Reilly 2004a, 2008; Rich 1986), ya que, por un lado dicta que la vida de la madre debe en todo momento girar en torno a sus criaturas, con lo que la madre debe reprimir –incluso negar– su propia identidad; y por otro es la sociedad patriarcal quien define y controla la política de la maternidad, asignando a las madres esa «*powerless responsibility*» (Rich 1986, 52), que implica que las madres no dictan las reglas, pero sí son las responsables –exclusivas– de su implementación. Adrienne Rich denuncia que la institución patriarcal de la maternidad ha secuestrado y domesticado el poder maternal: «*The idea of maternal power has been domesticated. In transfiguring and enslaving woman, the womb– the ultimate source of this power– has historically been turned against us and itself made into a source of powerlessness*» (1986, 68). El objetivo central del maternaje feminista es, pues, reclamar este poder para la madre, y por ello pretende imaginar e implementar una teoría y práctica del maternaje que sea empoderadora para las mujeres (O'Reilly 2007, 802).

La psicóloga y académica chino-canadiense Gina Wong-Wylie (2006), observa que es muy común, particularmente entre las madres feministas, el querer liberarse de, y no reproducir, los lazos opresivos de la maternidad convencional. A partir del término utilizado por Adrienne Rich (1986, 235-236) «*matrophobia*» para describir el temor de algunas

<sup>75</sup> *Feminist Mothers* (1990) es el primer libro dedicado en exclusiva a las madres feministas. En su estudio, Tuula Gordon entrevista a 52 mujeres europeas (36 en el Reino Unido y 16 en Finlandia) que son madres y se autodefinen como feministas.

mujeres a convertirse en la propia madre y reproducir su opresión y subyugación, Wong-Wylie propone utilizar el término «*matroreform*» para describir el proceso de empoderamiento por el cual las madres feministas reclaman activamente el poder maternal (2006, 142):<sup>76</sup>

*I define matroreform as an act, desire, and process of claiming motherhood power; it is a progressive movement to mothering that attempts to institute new mothering rules and practices apart from one's motherline. Matroreform is a cognitive, affective, behavioural, and spiritual reformation of mothering from within including removal and elimination of obstacles to self-determination and self agency.*

#### **4.4.3. El cuestionamiento del modelo hegemónico de maternidad: la re-definición y re-significación de los maternajes**

En su estudio sobre la relación entre maternidad y feminismo en el contexto del País Vasco, la diplomada en Educación Social y máster en Estudios Feministas y de Género Irati Fernández Pujana observa en las madres entrevistadas una gran capacidad de reflexión, análisis y crítica, radicada en su conciencia feminista, que les lleva a realizar «cotidianamente un ejercicio de autoconciencia sobre su identidad como madre, como mujer e incluso como pareja», asociado a «un ejercicio constante de estar repensando y resignificando la maternidad, para vivirla de una forma igualitaria, liberadora, no intensiva y coherente con el feminismo que defienden» (2014, 150).<sup>77</sup> Fernández Pujana habla de maternidades «conscientes y rupturistas», que van más allá del análisis de las relaciones de género y poder en su día a día, que ponen en marcha y desarrollan reivindicaciones y estrategias de transformación en pos de una maternidad no constrictiva, equilibrada e igualitaria (2014, 63).

Las madres feministas son conscientes de la diferencia existente entre las imágenes, normas y valores prescritos por el modelo hegemónico y sus propias imágenes, experiencias y vivencias. Esta conciencia supone buscar la coherencia intentando ser las madres que desean ser, desafiando la institución patriarcal de la maternidad «*by creating a counter-*

---

<sup>76</sup> «*Matrophobia can be seen as a womanly splitting of the self, in the desire to become purged once and for all of our mothers' bondage, to become individuated and free. The mother stands for the victim in ourselves, the unfree woman, the martyr*» (Rich 1986, 236).

<sup>77</sup> En *Feminismo y maternidad: ¿Una relación incómoda? Conciencia y estrategias emocionales de mujeres feministas en sus experiencias de maternidad* (2014), Irati Fernández Pujana analiza, utilizando la metodología de entrevistas en profundidad, las experiencias y vivencias de cinco madres vascas que se autoidentifican como feministas.



*practice of mothering to the one prescribed»* (Green 2011, 109), «*in ways that are formed by and respect their own experience and knowledge»* (Green 2011, 89). Así, las madres feministas redefinen la maternidad, estableciendo relaciones con las criaturas que no obedecen a las estructuras ni los modelos patriarcales. Gracias a la incorporación de la conciencia feminista, con sus reflexiones críticas sobre la sociedad patriarcal en su día a día, estas madres resignifican la práctica maternal a todos los niveles, tanto para ellas mismas como para sus criaturas.

Green señala que todas las mujeres entrevistadas para su estudio tienen la percepción que la maternidad, tal y como está concebida en Occidente en la actualidad, es una institución patriarcal degradante para las mujeres, pero que, afortunadamente, pese a ser una parte de la sociedad y de la realidad de su día a día, no tiene porque ser «*ubiquitous or absolutely tyrannical»* (2011, 90). A partir de su conciencia feminista y de su empoderamiento, estas mujeres, señala la teórica canadiense, buscan y crean oportunidades para confrontar, desafiar y reformar los aspectos de la institución que consideran opresivos y perjudiciales. Green (2011, 91-100) pone tres ejemplos para ilustrar esta noción. En primer lugar, una madre que decide quedarse en casa al cuidado de su bebé y emprende un proceso de análisis, crítica y rechazo a la internalización de la definición social dominante de lo que significa quedarse en casa al cuidado de las criaturas. En segundo lugar, una madre que, tras criar a su hija en solitario durante 8 años, decide entrar a formar parte de un proyecto de crianza compartida, desafiando las concepciones heterosexistas de la maternidad, formando una familia de elección que apoya y sostiene su visión de la práctica maternal. En tercer lugar, una madre que cría a su hijo junto al padre de la criatura, en un contexto social «convencional», pero desarrolla una práctica subversiva de la maternidad para sí misma y para su hijo, basando su relación en un profundo respeto de los derechos humanos de su hijo.

Como se puede observar a partir de estos tres ejemplos, al diferenciar las posibilidades reales de una práctica maternal autónoma –centrada en el propio conocimiento y las propias experiencias– de las duras exigencias del modelo hegemónico de maternidad, los maternajes de estas mujeres se convierten en un *locus* para el activismo político feminista, donde feminismo y maternidad se alían para problematizar y cuestionar la institución patriarcal de la maternidad y rediseñar, redefinir y resignificar prácticas alternativas de la maternidad, prácticas que resultan empoderadoras tanto para las madres como para sus criaturas (Green 2011; O'Reilly 2007, 2008). El proceso de «matroreforma», utilizando el concepto de Wong-

Wylie (2006), de desafiar y romper las normas de la maternidad patriarcal, conscientemente «*(re)claiming mothering power by establishing alternative rules and practicing customs different to those (previously) prescribed by others*» (Green 2011, 90), convierte a los maternajes feministas en verdaderos modelos emergentes, pues reúnen los requisitos establecidos por Williams al incorporar «nuevos significados y valores, nuevas éticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones» (del Valle *et al.* 2002, 15) y el elemento alternativo o de oposición (del Valle *et al.* 2002, 31).

#### **4.4.4. La dimensión político-social de los maternajes feministas**

Hemos analizado en el apartado dedicado a la institución de la maternidad cómo el modelo hegemónico limita la maternidad al cuidado de las criaturas realizado en la esfera doméstica, confinándola al ámbito privado del hogar. Bajo el prisma de la maternidad feminista, esta concepción de la práctica maternal cambia radicalmente, convirtiéndola en una práctica explícita y profundamente política y social (O'Reilly 2008, 11). La dimensión político-social de la práctica maternal se manifiesta a través de dos vías, por un lado, las prácticas de maternaje y crianza anti-sexistas y críticas con todas las opresiones en general; y por otro, el activismo maternal.

##### **a. La crianza «anti»**

Recordemos cómo, durante la segunda ola del feminismo, teóricas feministas como Nancy Chodorow (1984), Dorothy Dinnerstein (1991), Jessica Benjamin (1996) y Evelyn Fox Keller (1982, 1995) llamaron la atención sobre la relevancia de la maternidad en la configuración de la sociedad tal y como la conocemos, buscando en las prácticas maternas y las relaciones materno-filiales las causas de la diferenciación sexual y de las desigualdades sociales, económicas y culturales que encontramos en la sociedad occidental. Son las madres quienes, mediante su práctica maternal, educan y socializan a las criaturas en aspectos tan relevantes como las reglas y los valores sociales y morales, los modos relacionales y las relaciones interpersonales, las ideologías sobre los roles masculino y femenino, y la división sexual del trabajo y la desigualdad sexual (Chodorow 1984). Desde esta perspectiva, la práctica maternal se convierte en una pieza clave en la transformación social.

Las madres feministas actuales, conscientes tanto de la influencia que tienen en las vidas de sus criaturas, como de la influencia que sus hijas e hijos tendrán en la sociedad, prestan especial atención a la interacción con ellas y a los valores que les demuestran, promulgan y enseñan (Green 2011, 100). Así, las madres feministas entrevistadas por Green consideran que su maternaje es «*a feminist act*» (2005, 91). Estas madres, señala esta autora, «*consciously use their socially-sanctioned position as mothers in subversive ways to teach their children to be critically conscious of, and to challenge, various forms of oppression that support patriarchy*» (2004, 36).

Si la segunda ola del feminismo estuvo caracterizada por la toma de conciencia sobre la construcción social de las diferencias de género, la tercera ola se caracteriza por la sensibilización sobre la confluencia de los diferentes «ismos», más allá del sexismo, como el racismo, el clasismo, el heterosexismo o el edadismo, entre otros, y por la refutación de la noción de jerarquía *per se* (Mack-Canty y Wright 2008, 145). En su estudio sobre los valores en las familias feministas, las teóricas estadounidenses Colleen Mack-Canty y Sue Marie Wright (2008) ponen de relieve cómo estas familias no solo rechazan la idea de la superioridad masculina, sino que desafían otras jerarquizaciones basadas en la raza, la sexualidad, la autoridad adulta innecesaria y el modelo universal de familia.<sup>78</sup>

En estas familias, afirman las autoras, el estatus no se basa en el género, la raza, la heterosexualidad, ni siquiera en la adultez, en el sentido de que los progenitores no representan inequívocamente la autoridad. Mack-Canty y Wright señalan como todas las familias de su estudio practican formas democráticas de toma de decisiones, teniendo en cuenta los intereses y peticiones de todas las personas (2008, 156):

*We observe feminist families who try to provide more than alternative gender role models for children. They consciously work to change accepted patterns of hierarchal authority in the family, including male privilege and unnecessary parental authority in decision making, thereby fostering the empowerment of all members of the family.*

De hecho, Mack-Canty y Wright subrayan la riqueza de estos procesos cuando señalan que las criaturas, quienes han sido estimuladas y alentadas para percibir todo tipo de opresiones, parecen ser capaces de llevar esta percepción un paso más allá que sus propios

---

<sup>78</sup> Colleen Mack-Canty y Sue Marie Wright (2008) realizan un estudio sobre los valores presentes en la crianza en una serie de familias identificadas como feministas. La muestra de su estudio la configuran 20 familias estadounidenses de diferentes tipologías –heterosexuales, homosexuales, monoparentales, monoraciales e interracial– que comparten los valores de la tercera ola del feminismo.

progenitores, con lo que estos acaban aprendiendo de sus hijas e hijos (2008, 155).

Mack-Canty y Wright relacionan este fenómeno con la toma de conciencia sobre la interseccionalidad de la opresión promulgada por la tercera ola feminista. En cierto modo, las familias han integrado esta sensibilización en su práctica diaria, identificando las conexiones entre las diferentes opresiones y trabajando conjuntamente para desafiar las jerarquías. Concuerdo con las autoras cuando, en la conclusión de su estudio, afirman que estas familias pueden suponer modelos referentes donde la jerarquización y la autoridad son remplazadas por la responsabilidad compartida y la reciprocidad (2008, 157).

Green (2005, 2011) también pone de manifiesto el énfasis en la promoción de relaciones no jerárquicas observado en las madres feministas entrevistadas. Estas madres resisten las dinámicas de poder y control en las relaciones familiares prescritas por el modelo hegemónico de maternidad, buscando nuevas formas de relación, respetuosas con los derechos y autonomía de las criaturas, en sintonía con su conciencia feminista y sus objetivos en la crianza (2011, 89). De esta manera, afirma esta investigadora, estas madres *«practice the invaluable work of rearing children to be active conscientious citizens for social justice»* (2005, 83).

Para ilustrar el modo en que las madres son conscientes de la influencia sobre las vidas de sus criaturas y su compromiso para con el respeto en sus relaciones como elemento clave de su práctica maternal, Green recoge el testimonio de tres madres (2011, 101-108). La primera, madre de un hijo de 8 años, basa su relación con su hijo en un profundo respeto de sus derechos humanos y en la conciencia de su poder como adulta, haciendo un esfuerzo para que su relación sea en todo momento –incluso durante las discusiones acaloradas– horizontal. La segunda, madre de un hijo de 11 años, habla con él abiertamente de los efectos de la agresividad y de la violencia sobre las personas, especialmente las mujeres, intentando en todo momento construir su relación a partir de la no violencia y el respeto, intentando no juzgar a su hijo por los comportamientos que adquiere en la sociedad, entablando en su lugar conversaciones honestas con él para analizar y comprender sus decisiones. La tercera, madre de 6 hijas e hijos ya adultos, incide en la importancia de construir las relaciones basándose en los principios de confianza, respeto y diálogo, y en compartir continuamente el conocimiento y el poder, y subraya cómo en estas dinámicas relacionales, tanto madre como criaturas resultan empoderadas. En líneas similares al estudio de Mac-Canty y Wright que acabamos de ver, Green observa: *«Being consciously aware of injustice caused by patriarchy, racism,*

*homophobia, ageism, class bias, and capitalism, as well as the violence that often accompanies these interlocking social systems, informs the parenting of all these feminist mothers»* (2011, 103).

## **b. Activismo social**

A partir de la distinción elaborada por Adrienne Rich (1986) entre la institución de la maternidad y la experiencia del maternaje, y de la teoría y práctica del pensamiento maternal de Sara Ruddick (1989), «*feminist mothers re/define mothering and their motherwork as a conscious and politically engaged endeavour with the purpose of effecting positive cultural and political change through feminist modes of mothering*» (Green, 2011, 51).

Según la teórica de los movimientos sociales estadounidense Janice Nathanson (2008), la maternidad se está politizando progresivamente debido al número de mujeres, cada vez mayor, que están uniendo sus energías para, como madres, promover el cambio social en aquellos temas que más les afectan (como salud, educación, crimen, acceso a la vivienda, seguridad, sanidad, conducción ebria, drogas y secuestros entre otros). Para Nathanson, el activismo maternal no es algo nuevo, lo novedoso es que ahora tiene un enfoque feminista, aunque paradójicamente, no surja de una motivación feminista, «*what is new, however, is that the struggle to generate change on behalf of families and communities is now a feminist focus. Nonetheless, feminism is rarely the motivation for maternal activism*» (2008, 244). A la pregunta si podemos considerar que el activismo maternal promueve una agenda feminista, Nathanson argumenta que sí en base a tres razones. En primer lugar, el activismo maternal ejemplifica el principio central del feminismo, «lo personal es político». En segundo, contribuye a refutar las nociones esencialistas de la maternidad al sacarla del ámbito individual y privado y transformarla en un catalizador para el cambio social. Por último, socava –a menudo de manera no intencionada– las dinámicas de poder y de relaciones de género tradicionales (2008, 244).

El debate sobre el activismo maternal es un asunto lo suficientemente amplio y controvertido para merecer una tesis en exclusiva.<sup>79</sup> No es lugar ni momento para iniciar este debate en esta investigación, no obstante quiero apuntar dos ideas al respecto. En primer

<sup>79</sup> Para un estudio en profundidad sobre los activismos maternos, con un amplio rango de casos analizados, recomiendo la obra editada por Alexis Jetter, Annelise Orleck, y Diana Taylor, *The Politics of Motherhood. Activist voices from Left to Right* (1997).

lugar, son numerosas las teóricas que han denunciado los peligros de asociar maternidad, instinto maternal y pacifismo, al tratarse de ecuaciones que pueden resultar notablemente reduccionistas y esencialistas (Orleck 1997, 8). En segundo lugar, no todo el activismo maternal es necesariamente feminista, ni pacifista, ni crítico con las injusticias y opresiones, todo lo contrario, podemos encontrar movimientos de activismo maternal de la más variada índole, que van de un extremo a otro, desde la justicia medioambiental, pasando por la subsistencia, el anti-militarismo, hasta las luchas nacionalistas o violentos movimientos racistas por parte de ciertas madres en nombre de la protección de sus criaturas. «*Precisely because of the power of maternal voices, mother's activist work can be appropriated for any political goal, from the most progressive to the most reactionary*» (Hirsch 1997, 368).

Más allá de equiparar activismo maternal con feminismo, lo que sí que creo necesario es politizar la maternidad, y reconocer el potencial del trabajo político de las personas que maternan. Conuerdo totalmente con Marianne Hirsch (1997, 367) cuando afirma que:

*As feminists, we need to politicize motherhood and to recognize the work that mothers do –we need to claim that work for feminism, to learn its strategies, so that we might convince mothers that as much as feminism needs motherhood, mothers also need feminism. We need to connect our maternally based political work to a larger transformative cause that might well alter the very bases of our work.*

Y retomo de nuevo la idea con la que hemos comenzado este apartado, la de la conciencia feminista, ya que Hirsch insiste que solo a través de una conciencia explícitamente feminista, mediante un compromiso real no únicamente con las criaturas, sino con las mujeres, nos aseguraremos de que el poder maternal no sea apropiado, y pueda convertirse en el catalizador de un compromiso firme con un cambio radical y fundamental de las políticas, las ideologías y las sociedades (1997, 368). Es el caso de las madres feministas de las que hemos estado hablando en este apartado, quienes al vivir el día a día de su realidad con una conciencia feminista, contemplan la práctica maternal como un espacio de resistencia, creyendo y confiando en que la práctica continuada de su maternaje –feminista– contribuirá a incrementar las posibilidades de una transformación social real (Green 2005, 87).

#### **4.4.5. La resistencia de los maternajes feministas**

Afirma Rich que el rasgo más notable que la cultura imprime en las mujeres es el sentido

de los propios límites, por lo que lo más importante que una mujer puede hacer por otra, y por sus criaturas, es iluminar y ampliar la percepción de sus posibilidades. «*For a mother, this means [...] trying to expand the limits of her life. To refuse to be a victim: and then to go on from there*» (1986, 246).

Gordon insiste así mismo en este aspecto, y recoge en su libro una reflexión anotada en su cuaderno de campo para ilustrar su impresión general de que (1990, 105):

*Feminist women I met were strong and not wringing their hands in despair but people who were, in their personal lives, quite positive, and tried to grab all the chances ... they were trying to make the best out of the lives they were living... because of the alternative ideology and value system they had, and the belief fostered by the women's movement that women are strong, they can do things, and that they are not victims. Of course, there were those who found life hard, but that was partly because of the amount they tried to achieve, and the other options and ideas they had at hand.*

Esta es una noción clave en los maternajes feministas que nos ocupan, y en esta tesis en general, en todo momento afirmamos que las mujeres no somos víctimas, ni meras receptoras de los roles asignados por la sociedad, sino que somos verdaderas agentes activas, generadoras de cultura y actoras del cambio social, por lo que resulta crucial rescatar y poner en valor los mecanismos, las astucias y las estrategias desarrolladas para compensar o revertir las situaciones de opresión y dominación (Juliano 1992, 41).

Las madres feministas resisten porque reconocen que la desigualdad de género –los privilegios y el poder masculino– está producida, mantenida y perpetuada por la maternidad patriarcal. Como feministas rechazan una institución fundamentada en la desigualdad de género; como madres rechazan criar a sus criaturas en un entorno sexista (O'Reilly 2008, 287). Así, estas madres eligen materner «*in ways that challenge the status quo*» (Green 2004, 130), conscientemente resistiendo las restricciones impuestas por el modelo hegemónico de maternidad. Lo hacen, según Green, mediante dos tipos de estrategias diferentes, las «*overt strategies of resistance*» (2004, 130) y las «*subversive strategies of resistance*» (2004, 132).

Para ilustrar el primer tipo de estrategia, la teórica canadiense utiliza el caso de una madre soltera lesbiana, quien decide parir y criar a su hija al margen de figuras masculinas. «*No man ever called the shots in my home, nor did a man ever support me in any way. So that is really breaking the rules in the patriarchy. It is clearly the most holistic act of resistance that I have ever done and the most difficult*», afirma en su entrevista esta madre (2004, 131). Esta decisión de disidencia consciente es una estrategia deliberada y explícita de resistencia a las

concepciones y prácticas hegemónicas de la maternidad.

Pero no solo existen las estrategias abiertamente explícitas. Acabar con el patriarcado, afirma Green, es una tarea ardua y laboriosa, que necesita de muchas y muy variadas estrategias y acciones en diferentes contextos. La investigadora observa que para muchas de las mujeres participantes en su estudio, «*using their socially sanctioned position as mother is an effective tactic to challenge patriarchal constructs and notions of motherhood*» (2004, 132). Como hemos visto cuando hemos tratado de las prácticas de educación y crianza «anti», estas madres, amparadas por un aparente respeto de las normas de la institución patriarcal de la maternidad, educan y empoderan a sus criaturas para ser críticas con las dinámicas y estructuras de poder, para ser conscientes de las injusticias sociales, y para desafiar las diversas formas de opresión. Estas estrategias, aunque efectivas y subversivas, pasan a menudo desapercibidas.

De nuevo, insistimos en la importancia de la búsqueda de «culturas de resistencia» para el proyecto feminista (Lewin 1994, 350), no obstante, reiteramos que aunque no debemos enfocar nuestros análisis exclusivamente en la opresión y la dominación y en la consiguiente victimización de las mujeres, tampoco debemos caer en el extremo opuesto, romantizando la resistencia (Abu-lughoud 1990, 42), leyéndolo todo en términos de subversión y enfocándonos exclusivamente en las experiencias y prácticas de resistencia. Conceptos aparentemente opuestos como adaptación y resistencia, acomodación y subversión pueden ser en realidad facetas interdependientes e interconectadas –compleja y profundamente– de una misma estrategia (Horwitz 2004, 46; Lewin 1994, 350; Vinthagen y Johansson 2013, 25; Weitz 2001, 670).

Lo constata Fernández Pujana en la conclusión de su estudio sobre madres feministas en el contexto del País Vasco (2014, 151):

En un intento de coherencia con su reflexión y análisis feminista, las entrevistadas llevan a cabo una serie de estrategias de negociación y de cambio, tanto a nivel de pareja como consigo mismas. Son estrategias emocionales que se desarrollan en la gestión de la vida cotidiana, algunas de carácter rupturista y otras de tipo adaptativo, innovadoras y con una intencionalidad clara: establecer el feminismo y el principio de igualdad en la experiencia de maternidad, en la relación de pareja y en el proyecto de crianza. [...] Además, caracterizan a estas madres como mujeres transgresoras del modelo tradicional de maternidad, y en ocasiones incluso del de familia, y, en definitiva, como mujeres precursoras de modelos emergentes y alternativos de maternidad.



#### 4.4.6. Las tensiones de los maternajes feministas.

Obviamente, nada de esto resulta sencillo. Ser capaz de percibir, analizar y criticar la construcción social de la maternidad y las desigualdades e injusticias radicadas en la diferenciación sexual no quiere decir que buscar, encontrar, desarrollar e implementar alternativas sea simple o fácil (Gordon 1990, 62). La búsqueda de alternativas implica, a menudo, ir a contracorriente, y este remar a la contra puede derivar en tensiones y luchas internas, provocando malestar y desgaste emocional (Fernández Pujana 2014, 151). Lo recogen en sus estudios todas las teóricas que hemos considerado en este apartado, la convergencia entre la identidad feminista y la identidad de madre no está exenta de incoherencias ni conflictos, de hecho, surgen con frecuencia. Como señala Green, es una labor «*messy, tension-filled, and sometimes conflicting*» (Green 2011, 51).

Ruddick (1980, 1989) habla de la compleja intersección entre las sensaciones de poder (en tanto dadoras y sustentadoras de vida) y de des-poder (en tanto la sociedad patriarcal despoja de ese poder) que las madres experimentan. Esta conjunción de la percepción del propio poder y de la negación del mismo, origina lo que Gordon define como una «ambigüedad moral» (1990, 106) que lleva a las madres a albergar, en ocasiones, sentimientos de culpa, ambivalencia, frustración y soledad. Las madres entrevistadas por Gordon son conscientes de que llevan la carga y la responsabilidad social de la crianza en un mundo centrado en la producción, no en la reproducción, en un contexto social, material y cultural que no privilegia a las madres y a las criaturas, por lo que experimentan un exceso de responsabilidad que se torna en sentimientos de culpa por la preocupación sobre el mundo en el que están creciendo sus criaturas y la sensación de impotencia respecto a las posibilidades de hacer algo al respecto y transformarlo.

Es más, pese a autoidentificarse como feministas, tanto las madres estudiadas por Gordon como las estudiadas por Fernández Pujana son conscientes de que en ciertos momentos, experimentan los empujes y tirones de la maternidad intensiva (Fernández Pujana 2014, 103; Gordon 1990, 108) y manifiestan ciertos sentimientos de culpa al pensar en todos los papeles que desempeñan, y cómo estos desvían su atención de sus criaturas. Ambas investigadoras señalan cómo algunas de las participantes en sus estudios, en ocasiones expresan cierta frustración al experimentar los límites que la maternidad impone a su independencia, libre determinación, libertad y espacio (Fernández Pujana 2014, 104; Gordon 1990, 54). Gordon

pone de relieve los procesos dialécticos mediante los cuales estas madres gestionan los sentimientos ambivalentes y contradictorios que les genera materner en la sociedad actual, por ejemplo, diferenciando entre el tiempo dedicado a sus criaturas y el dedicado a las tareas del hogar, «*many women felt positive about motherhood and negative about being at home*» (1990, 58) o distinguiendo entre trabajo remunerado y carrera profesional, «*work–yes, careers–no*» (1990, 65), redefiniendo lo que significa «ambición» o «éxito», rechazando las concepciones unidimensionales como el de un proyecto de carrera profesional, optando en su lugar por la integración de múltiples dimensiones en la construcción de sus vidas (1990, 78).

«*But such pain and guilt is not merely negative*» señala Gordon (1990, 107), ya que tal y como afirma una de las participantes en su estudio, «*it is precisely by staying in touch with the painful bits that maybe I stand a chance*» (1990, 107), haciendo referencia a que la culpa, el dolor y la responsabilidad que experimenta es lo que le moviliza para seguir adelante en el proyecto de transformar su vida y del contexto en el que vive.

#### 4.4.7. ¿Qué es una madre feminista?

Las editoras del libro *Mother Journeys* Maureen Reddy, Martha Roth y Amy Sheldon definen en el prólogo de su libro a la madre feminista como «*the mother who criticizes the status quo and who does not want to turn her children into little patriarchal replicants*» (1994, 2).<sup>80</sup> Esta definición, si bien resulta muy gráfica e ilustrativa, no recoge la complejidad de la realidad cotidiana de las mujeres que eligen materner a sus criaturas siguiendo su conciencia feminista. Quizás sea pedir demasiado. De hecho, Gordon concluye su libro *Feminist Mothers* (1990) preguntándose ¿qué es una madre feminista? y admite que le resulta imposible definir lo que es una madre feminista, o concretar cómo las personas viven sus vidas siguiendo una ideología alternativa, como en este caso es el feminismo (1990, 148). No obstante, la investigadora finlandesa subraya una serie de «factores particulares» observados en las madres entrevistadas (1990, 149):

*The way in which they challenge and criticise myths of motherhood; the way in which they consider it their right to work: the anti-sexist (and anti-racist) way in which they try to bring up their children; the way in which they expect the fathers of the children to participate in joint everyday lives; and the way in which many*

---

<sup>80</sup> En *Mother Journeys: Feminists Write About Mothering* (1994), 35 madres feministas comparten, mediante relatos, historias, poemas e ilustraciones sus vivencias de la maternidad, y reflexionan sobre lo que para ellas significa la maternidad.

*of them are politically active.*

A partir de las nociones feministas de que las mujeres somos fuertes, que tenemos derechos como mujeres y de que nos podemos apoyar las unas a las otras, las madres feministas, afirma Gordon, «*have been able to develop critical orientations towards societal structures and cultures, stereotypical expectations and myths of motherhood*». Según la socióloga finlandesa, esto es posible en el contexto de la exploración de cómo lo personal es político, y gracias al apoyo de redes de mujeres que permiten dejar atrás el «aislamiento colectivo» (1990, 150). Es algo en lo que coinciden las teóricas que han estudiado los maternajes feministas (Fernández Pujana 2014; Gordon 1990; Green 2007, 2011; O'Reilly 2004a, 2007, 2008), el feminismo ayuda, contrarresta y protege contra los mitos de la maternidad patriarcal: «*These women were not downtrodden, depressed victims of circumstances; they were not passive recipients of society's dictums, largely because of the belief fostered by the women's movement that women are strong*» (Gordon 1990, 64).

Green recoge en el último capítulo de su libro tres temas que aparecen recurrentemente en sus conversaciones con las madres e hijas participantes en su estudio. Estos tres temas están presentes en los escasos estudios dedicados a los maternajes feministas, y considero que son una adecuada síntesis de lo que implican: los maternajes feministas son actos políticos conscientes, su práctica es *messy* (desorganizada, desastrada y/o liosa), y constituyen entidades vivas que simultáneamente combinan cambio y continuidad (2011, 154).

«*Feminist mothering is a deliberate and purposeful political act*» (Green 2011, 154). Las madres feministas, afirma Green, no solo buscan prácticas alternativas al modelo hegemónico de la maternidad intensiva, sino que, «*they intentionally raise their children in ways that challenge patriarchal assumptions about power relations and hierarchies within and outside the family, and practice alternative approaches to, and methods of, mothering that empower them and their children*» (2011, 155). Así, las prácticas y experiencias maternas cobran relevancia cultural y política, y son consideradas prácticas socialmente comprometidas que resisten los discursos dominantes sobre la maternidad y buscan el cambio subvirtiendo los modelos tradicionales de socialización de género y de relación con las criaturas, y las normas sociales en general a través del activismo, redefiniendo la práctica maternal como un acto profundamente político y social (Copper 1987; Gordon 1990; Green 2011; O'Reilly 2004).

«*Feminist mothering is messy*» (Green 2011, 156). Las madres participantes en los diferentes estudios que hemos manejado en este apartado coinciden en mostrar la

complejidad de la práctica cotidiana de la maternidad. Estas madres hablan sin tapujos de las tensiones experimentadas al maternar en un contexto basado en la producción y no en la reproducción, y que resulta opresivo tanto para madres como para criaturas. Culpa, soledad, marginalización, aislamiento, frustración, ambivalencia, inseguridad..., son sentimientos que estas madres comparten con las investigadoras. Estos sentimientos articulan las repercusiones negativas de la maternidad patriarcal, y ponen de manifiesto la necesidad de resistir, transformar y resignificar la maternidad y la práctica maternal (Green 2011, 158).

Por último, las prácticas maternas de estas mujeres están informadas y configuradas por sus intenciones explícitas de poner en valor y trabajar por el cambio social a través de la incorporación de los principios feministas a sus prácticas maternas; a la vez que persiguen el afianzamiento, la continuidad y el ulterior crecimiento de estas transformaciones mediante la inculcación de los principios feministas a sus hijas e hijos. Tal y como afirma una de las madres participantes en el estudio de Green, «*feminist mothering is a living thing*» (2011, 149). O, en palabras de la propia Green (2011, 159):

*Feminist mothering is a responsive, growing, and living practice that continues to have the capacity to reflect upon and critically interact with the world to create meaningful change as it transforms with the passing of time, and that the values, strategies, and practices of that political work can be taught to the next generation, which can continue to modify motherhood and carry on the traditions that are appropriate to support and foster feminist mothering overtime.*

Los maternajes feministas, lejos de ser una práctica fija, mecánica o rígidamente formulada, son procesos vivos, en constante desarrollo y proceso de retroalimentación que, a través del permanente cuestionamiento y oposición de los valores, roles, asunciones y expectativas establecidas por el modelo hegemónico de maternidad, buscan redefinir y reconfigurar las prácticas maternas, dotándola de nuevos significados y valores, nuevas éticas y nuevos tipos de relaciones. Desde esta perspectiva, creo poder afirmar que los maternajes feministas constituyen un modelo referente muy a tener en cuenta en nuestra búsqueda de experiencias alternativas de maternidad, experiencias que construyan la maternidad como un proyecto no opresivo ni esencialista, sino todo lo contrario, como un proyecto empoderador y enriquecedor, con un gran potencial para hacer las paces.

## 4.5. Los maternajes naturales

En los anteriores apartados dedicados a los maternajes feministas y lesbianos hemos visto cómo algunas de las madres optan por permanecer en los hogares al cuidado de sus criaturas, adoptando un estilo de maternidad que se conoce como crianza natural. Por supuesto, los modelos de los que estamos hablando no son compartimentos cerrados, sino que pueden estar conectados, pudiéndose dar de forma conjunta.

En los últimos años el maternaje natural (o crianza natural) está tomando fuerza como alternativa a la crianza «tradicional», como una forma de buscar y promover el cambio social. La crianza natural supone, en la actualidad, la única contranarrativa significativa que diverge de las prácticas dominantes de medicalización del parto y crianza basada en las opiniones expertas (Kawash 2011, 988). Pese a ser un modelo cada vez más presente en ciertos sectores de nuestra sociedad, su abordaje no ha resultado sencillo, dado que no he encontrado apenas teorización académica al respecto. Los únicos estudios centrados en el análisis de las experiencias de personas involucradas en este tipo de crianza que he podido hallar se refieren al contexto estadounidense (Bobel 2002, 2007) y al chileno (Villanueva Aburto 2017). Pese a la distancia geográfica que separa estos estudios del contexto español, creo muy pertinente detenernos en ellos, sobre todo en el realizado por la teórica de los estudios de género estadounidense Chris Bobel (2002, 2007) en el contexto de su país, pues supone un análisis detallado y bastante argumentado sobre lo que puede suponer la práctica de la maternidad natural. Aunque, como veremos, sus conclusiones no están exentas de polémica, considero que su estudio es digno de atención y puede ser relevante en nuestro objetivo de *difractar los conocimientos sobre la maternidad para abrirlos a nuevas y diferentes formas de entender la maternidad, las prácticas y las experiencias maternas*.

### 4.5.1. La crianza natural

La crianza natural es un modo de vivir la maternidad que se inspira en diversas fuentes, siendo las más importantes la crianza con apego, la simplicidad voluntaria o vida simple y el feminismo cultural (Bobel 2002, 2007).

### a. La crianza con apego

La fuente de inspiración más directa de la crianza natural es la crianza con apego, basada en la ya mencionada teoría del apego elaborada por el psicoanalista y psiquiatra inglés John Bowlby (1949, 1951, 1969).<sup>81</sup> Según Bowlby, el ser humano cuando nace, debido a su inmadurez y vulnerabilidad, se vincula instintivamente a su figura de apego –generalmente la madre– con el fin de obtener la protección y seguridad necesarias para su supervivencia. Así, para garantizar la salud mental, física y emocional de las criaturas –recién nacidas, niños y niñas–, estas deben experimentar «*a warm, intimate, and continuous relationship with his [or her] mother (or permanent mother-substitute) in which both find satisfaction and enjoyment*» (1951, 11). En su obra *Attachment and Loss* (1969), Bowlby esboza su propuesta para el desarrollo de la personalidad en el marco de su teoría: el cariño, apoyo, comprensión y acompañamiento de la madre proporcionan a la criatura seguridad y confianza en los demás, a la vez que un modelo positivo para construir sus futuras relaciones. A partir del trabajo de Bowlby y los posteriores desarrollos realizados por Mary Ainsworth (1962) y Marshall Klaus y John Kennell (1976) –con su teoría del «*maternal bonding*»– se configura la crianza con apego, un modelo centrado en el respeto del vínculo primario materno-filial, en las criaturas, y en la atención a sus necesidades de contacto físico, nutrición y cariño, para lo cual resulta fundamental la escucha de los instintos y deseos maternos (González 2009). Partos naturales, respetuosos y no medicalizados, colecho –las criaturas duermen en la cama familiar–, lactancia materna a demanda, porteo de las criaturas –en brazos, con fulares o mochilas–, elaboración casera de la comida utilizando productos ecológicos, y una educación alternativa son las prácticas más habituales que configuran este tipo de crianza (Bobel 2002; Büskens 2001; Villanueva Aburto 2017).<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> En los EEUU la crianza con apego ha sido popularizada por el matrimonio formado por el médico de familia William Sears y su mujer, la enfermera Martha Sears, quienes desde que en 1993 publicaran *The Baby Book* han escrito más de 30 libros sobre embarazo, parto y crianza. Otro libro clave para el desarrollo y la propagación de esta corriente es *El concepto del continuum*, de Jean Liedloff (2003). En España esta corriente también ha sido denominada como crianza respetuosa y ha sido difundida por Carlos González (2009) y Rosa Jové (2009) entre otros y otras.

<sup>82</sup> Por cuestiones de espacio y tiempo, no nos vamos a adentrar en las críticas concretas a la teoría del apego y del vínculo materno-filial, que en gran parte coinciden con las realizadas al modelo de maternidad intensiva. No obstante, sí considero necesario apuntar que son numerosas las teóricas feministas que han analizado con una mirada crítica ambas teorías, sobre todo la del apego. He encontrado especialmente interesantes las de Sharon Hays (1998) y Rose J. Cleary (1999).

## b. La vida simple

Otra de las fuentes de la crianza natural es la «vida simple» o «simplicidad voluntaria», un estilo de vida que parte de «la actitud de las personas que desean vivir con menos, consumir de forma responsable y examinar sus vidas para determinar lo que es importante y lo que no lo es» (Taibo 2009, 74). Directamente conectada con el decrecimiento y anclada en una profunda convicción ecológica, la simplicidad voluntaria persigue dejar atrás las premisas capitalistas, materialistas y consumistas de «más y mejor» y aboga por una reducción de la actividad económica y una recuperación de hábitos de vida, relaciones y valores sociales basados en principios diferentes a los actuales. Repartir el trabajo y racionalizar, reducir y politizar el consumo puede ayudar a liberar la energía y el tiempo necesarios para potenciar el contacto con la naturaleza y recuperar la relación con el medio natural; disfrutar la vida familiar y social; potenciar las redes comunitarias y participar en proyectos comunitarios; desarrollar las propias habilidades mentales, físicas, emocionales o espirituales, entre otras muchas, y que pueden llevar a una forma de vivir «*that is outwardly more simple and inwardly more rich, a way of being in which our most authentic and alive self is brought into direct and conscious contact with living*» (Elgin 1993, 25).

## c. El feminismo cultural

La última fuente de la que bebe la crianza natural es el feminismo cultural. De hecho, hay quien, como Bobel (2002, 2007), considera que la crianza natural es una evolución de esta teoría feminista. El feminismo cultural –también conocido como feminismo de la diferencia– surge a finales de la década de los 70, cuando una serie de teóricas feministas proponen reconocer y poner en valor las experiencias, cualidades y formas de aproximarse al conocimiento que parecen características de las mujeres. Con este propósito, dirigen su atención hacia la maternidad, en especial hacia las relaciones entre madres e hijas. Lo hemos visto en el apartado dedicado al estado de la cuestión de los estudios sobre la maternidad, en este período la tendencia teórica es de «recuperar de la maternidad» tras el rechazo generalizado de la misma protagonizado por el feminismo radical (Hansen 1997; Jeremiah 2006; Tubert 1996). Es entonces cuando Rich (1986) distingue entre la opresiva institución de la maternidad y la potencialmente empoderadora experiencia del maternaje; cuando Gilligan (1985) revisa las teorías psicológicas sobre el género y la moral, observando una «voz moral

diferente» en las mujeres que puede marcar la diferencia a la hora de construir realidades sociales diferentes; y cuando Ruddick (1989) postula que el «pensamiento maternal» que surge de la práctica maternal constituye una sólida base para construir una teoría política para la paz. Las nociones de estas teóricas, junto con las de otras que hemos considerado lo largo de este trabajo, conforman las bases de lo que Bobel denomina la «*mothering theory*», «*a constellation of theories [that] claims that the wisdom gained from the practice of motherhood can be used to understand gender and construct social theories rooted in "female values" like altruism and care*» (2002). No voy a abrir aquí de nuevo el debate sobre igualdad vs. diferencia, ni detenerme en las críticas sobre el peligro de la esencialización de las mujeres implícito para muchas en el feminismo cultural, ya lo hemos tratado con anterioridad en este trabajo; lo que pretendo es poner de relieve que la teorización del feminismo de la diferencia sobre la maternidad es una fuente de inspiración para las seguidoras del maternaje natural, ya que no solo reconoce, sino que pone en valor las capacidades femeninas para los cuidados y la crianza. Para Bobel, el nexo ideológico entre las prácticas de la crianza natural –caracterizadas por una fuerte división de género– y el compromiso con la igualdad de género –característico de los movimientos feministas– es el feminismo cultural (2002).

Así, feminismo cultural –en concreto la teoría maternal surgida a su amparo–, simplicidad voluntaria y crianza con apego se entrecruzan para dar lugar a un modelo de crianza concreto, el maternaje –o la crianza– natural. De la simplicidad voluntaria, las madres naturales toman su compromiso para con el «menos es más», resultando en prácticas de austeridad y anticonsumismo. De la crianza con apego obtienen el compromiso con la díada materno-filial, que unida a la simplicidad voluntaria se traduce en una crianza que antepone «las personas a las cosas». El feminismo cultural dota a este tipo de práctica maternal un sentido político: Bobel señala que las madres de su estudio, muchas de las cuales se autoidentifican como feministas, afirman que su estilo de vida generizado no les oprime, ya que consideran que las diferencias de las mujeres respecto a los varones son una fuente de poder femenino, no de desigualdad, por lo que estas deben ser celebradas y defendidas (2002).



#### 4.5.2. Problematizando la crianza natural: la paradoja del maternaje natural

Como hemos indicado en la introducción de este apartado, en los últimos años el maternaje natural está tomando fuerza como modelo de crianza que busca y promueve el cambio social desde la subversión del modelo de crianza hegemónico. Pese a que en la actualidad constituye la única alternativa significativa, en cierto modo viable al *mainstream* consumista y tecnológico, hay voces ponen en duda su capacidad de transformadora, o que incluso, critican abiertamente este modelo.

Puede que las críticas más airadas sean las manifestadas por Elizabeth Badinter. En su libro *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud* (2011), la filósofa francesa arremete contra «la santa alianza de los reaccionarios» (2011, 47) –nombre con el que se refiere a la alianza entre ecologistas y feministas de tintes maternalistas–, a quienes acusa de recuperar el concepto de instinto maternal, ensalzar el sacrificio materno y promover en realidad una vuelta al modelo tradicional de mujer en el hogar, poniendo en jaque los avances conseguidos por las mujeres en nuestra historia reciente. Badinter advierte que en las últimas décadas «se ha levantado un viento en contra que trata de imponer a las mujeres el regreso a la buena madre de antaño» (2011, 40). Según Badinter, estos vientos que promueven la vuelta al maternalismo, unidos a la «ofensiva naturalista» (2011, 41) que la autora observa en la sociedad postmoderna occidental, generan el discurso de la «maternidad ecológica» (2011, 48) y el modelo de la «buena madre ecológica» (2011, 52) que rige en la actualidad. En la misma línea, a este lado de los Pirineos, la socióloga vasca Josune Aguinaga (2004, 257) apunta:

Consideran sus seguidoras que lo hacen por vocación para el cuidado de la familia y creen que desde su postura se está propiciando un cambio social. Pero, en general, esta opción debería visualizarse no como una alternativa que refuerza a las familias simétricas y democráticas, sino como una recuperación de las esencias más rancias de las sociedades tradicionales.

En un plano más concreto, las críticas más relevantes, por su fundamentación y desarrollo, son las elaboradas Chris Bobel (2002, 2007). Según la autora este tipo de crianza presenta una profunda paradoja que pone en entredicho su capacidad para transformar la sociedad a partir de la redefinición de las prácticas maternas. A partir de un estudio de campo realizado en un entorno donde se practica este tipo de crianza define lo que ella

denomina «la paradoja del maternaje natural» (2002, 2007).<sup>83</sup> Esta paradoja se fundamenta en dos contradicciones clave que crean, respectivamente, dos tensiones teóricas diferenciadas, y que se refieren a los aspectos de la elección y el control en el maternaje natural.

### a. La elección en el maternaje natural

La primera tensión señalada por Bobel gira en torno a la elección. Cuando interroga a las mujeres participantes en su estudio (2002, 2007) sobre cómo conjugan su ideología feminista con una vida dedicada a la crianza de la prole –reproduciendo los roles esperados por la sociedad– la respuesta general es que, al contrario de las generaciones anteriores de mujeres quienes no tenían otra alternativa, ellas eligen su estilo de vida de una manera consciente y comprometida, opción que es totalmente coherente con una noción del feminismo –el cultural– que celebra las características propias de las mujeres. Para las madres naturales, la contradicción entre la ideología feminista y una vida dedicada a la maternidad es únicamente superficial, y se resuelve cuando se comprende –desde esta noción particular de feminismo– la experiencia esencial de ser mujer. Así, desde la idea de que «*feminism is about women having the right to make choices*» (2002), estas mujeres se perciben como coherentes: «*The natural mothers spoke of a conscious and intentional decision to mother naturally, consistent with their identities as feminists and everyday activists for social change*» (2007, 785).

La contradicción real, según Bobel, surge cuando se profundiza en el porqué de esa elección. Al interrogar a las madres sobre las causas que les han llevado a elegir este tipo de crianza en concreto, estas responden que «simplemente lo sabía», «era la única opción», «es lo que me pedía el cuerpo» (2002, 2007). Prácticamente todas coinciden en indicar que sus elecciones han sido tomadas a partir de sus instintos o sus intuiciones, siendo incapaces de elaborar más sus respuestas. «*Their mothering practice relied on a particular embodied knowledge*» afirma Bobel (2007, 785). Esta conciencia basada en el cuerpo es central en la epistemología de las madres naturales. «*The body not only determines social practice, in this view; it literally sends messages in the form of "gut feelings" or "intuitive sensations." The body is a source of doing, knowing, and feeling*» (2002).

---

<sup>83</sup> Chris Bobel realiza este estudio de campo cuando como madre de una niña pequeña se involucra en diversas comunidades de crianza natural –un grupo de lactancia, una asociación de crianza natural y educación en casa y una cooperativa de consumo local–. El estudio tiene lugar en el medio-oeste de los EEUU, a mediados de la década de los 90, y dura más de dos años. Además de la observación participativa, Bobel entrevista a 32 mujeres que conoce en este entorno (2002, 2007).

Pregunta Bobel entonces, si estas mujeres que manifiestan haber elegido su estilo de vida, actuando como sujetos o agentes de su propio destino, hablan a la vez de la innegable lógica de la naturaleza que les ha llevado a tomar esta decisión, ¿dónde queda la elección?, ¿dónde queda la agencia?, ¿y la libertad?. Parece, señala Bobel, que la elección ha consistido en abrazar una ideología de «la naturaleza es sabia», una ideología moldeada por el determinismo biológico y por una concepción diferenciada de los roles de género. Es más, una vez comprometidas con esta ideología, han renunciado a su capacidad de realizar elecciones racionales, abdicando su propia agencia en nombre del bienestar de sus familias y sus criaturas. Afirma la investigadora que, en cierto modo, la elección de vivir según los dictados de la naturaleza es la última elección que han hecho estas personas, pues todas las decisiones posteriores vienen determinadas por esta ideología, y eso resulta ciertamente problemático, ya que según Bobel (2002):

*Constructing a lifestyle on the basis of a body-derived feeling that can neither be explained nor denied is the action not of an agent, but of an individual who is dutifully following a script. In this case the script was written by biologically determinist and historically gendered ideas about women, mothers, and families.*

Básicamente, concluye Bobel, para estas mujeres, la maternidad natural es la «elección» que las ha elegido (2007, 786).

## **b. El control en el maternaje natural**

La segunda tensión gira en torno al control. Bobel (2002, 2007) apunta que uno de los temas que más preocupa a las madres que optan por este tipo de crianza es el control: ¿quién controla la maternidad?, ¿quién –o qué– controla a las madres? Para las madres participantes en su estudio, este tipo de crianza supone recuperar el control de sus vidas desafiando los dictados de las instituciones y de las personas expertas. «*A key feature of natural mothering is its posture of resistance. Natural mothers rail against systems of control in the form of institutions and so-called experts. Tiny acts of rebellion fill their days*» (2002).

Algunas de las madres estudiadas por Bobel manifiestan haber sido «*lifetime rebels*», contestando los mandatos sociales desde que tienen uso de razón; otras –la mayoría– describen un proceso de despertar, cuando la lectura de algún libro sobre los temas que les preocupan, o el desengaño con alguna práctica social convencional concreta, les lleva a cuestionar el resto de dictados de la sociedad. Independientemente de cómo hayan llegado a

ese punto, todas las madres presentan un denominador común, la desconfianza y el descontento con las formas de pensar y las prácticas asociadas al *mainstream*, a la cultura convencional. «*"Institutions are bad" is the dominant theme*» (2002). Las razones para este descontento se pueden sintetizar en el siguiente tren de pensamiento: las «instituciones» –y las personas que las crean y las mantienen– solo buscan ganar dinero, no servir a las personas, están alienadas de la naturaleza, cosifican a los humanos y al medioambiente, en definitiva están viciadas, por lo que no se puede confiar en ellas. Se caracteriza así la cultura contemporánea –expresada como «*mainstream*», «vida convencional» o «lo de fuera»– como una dicotomía naturaleza/cultura, donde lo natural es bueno, puro, sabio y deseable, y lo cultural es malo, sucio, egoísta, ingenuo, e indeseable (2002).

La mirada crítica es necesaria y fundamental a la hora de cuestionar y transformar nuestras realidades; plantearse por qué nos hacemos las cosas de las maneras en que nos las hacemos es clave si perseguimos otras maneras de vivir y experimentar la vida y la maternidad. En este sentido, las madres naturales son radicales, en tanto y cuanto rechazan los dictados de la cultura *mainstream* sobre la vida familiar en la sociedad capitalista occidental actual (Bobel 2002, 2007; Büskens 2001). Las madres ejercitan su sentido de agencia y poder personal al retomar el control del que se apodera la cultura *mainstream*, hasta aquí todo está bien. El problema, según Bobel, surge cuando una vez recuperado el control de sus vidas, no lo conservan, sino que lo entregan, a su vez, a la naturaleza y a su lógica indiscutible: «*The mothers spoke passionately of the importance of "taking mothering back" from institutions and experts; then, having regained control of mothering practice as detailed above, they spoke eloquently of the futility of resisting nature*» (2002).

Para llenar ese vacío provocado por el rechazo de la vida familiar tradicional, las madres naturales apelan a la naturaleza, y a la creencia de que esta proporciona el modelo perfecto para el comportamiento humano. La socióloga y psicoterapeuta australiana Petra Büskens (2001) añade una vuelta de tuerca más a esta contradicción, cuando señala que paradójicamente, son también expertos y expertas –de otro tipo– quienes apelando a la ciencia establecen los parámetros de lo que se considera «natural» (2001, 77).<sup>84</sup> La literatura que defiende la vuelta a lo natural en lo que respecta a la práctica maternal se basa en la

---

<sup>84</sup> Büskens analiza en concreto tres textos que abogan por la vuelta a prácticas ancestrales de la maternidad y que han supuesto una importante fuente de inspiración y conocimiento para muchas madres que han optado por el modelo de crianza natural. Hablamos de las obras de William y Martha Sears (1993); Tine Thevenin (1987) y Jean Liedloff (2003).

demonización de las prácticas en las sociedades industrializadas, y en la glorificación de las prácticas sociales en las sociedades no-industrializadas, abogando por la aplicación de estilos de crianza «naturales» o «ancestrales» a los paradigmas modernos. Según Bùskens, estas personas «expertas» parten de un acceso privilegiado a un determinado conocimiento – tradicional, puro y no adulterado– y proceden a darle forma, demostrarlo y defenderlo a través de un proceso de estudio científico. En este proceso, afirma Bùskens, matan dos pájaros de un tiro, pues dotan a lo natural o lo instintivo con un «innegable rigor científico», a la vez que le imprimen de un sentido de desafío al racionalismo científico. «*This is classic enlightenment thinking: the improvement of the human condition through the use of scientific reason, yet it has managed, cleverly indeed, to fashion itself as a powerful critique of that very paradigm*» (2001, 80). A partir de sus estrategias retóricas, estos autores y autoras, afirma Bùskens, presentan sus nociones sesgadas de lo que es mejor para las criaturas. Unas nociones, que pese a ser caracterizadas como ancestrales –o naturales– son en todo momento fruto de la modernidad, ya que son transmitidas como verdades a través de los medios abstractos de la ciencia y la literatura, entrando a formar parte de la pugna por la posesión de la verdad que caracteriza la sociedad actual, donde múltiples discursos compiten por el estatus de la verdad. «*Thus, even the so-called "natural" position currently in favour, functions as one among many voices competing for the allegiance of new mothers*» (2001, 81).

Concebir la naturaleza como algo monolítico, ajeno a la cultura y a la sociedad, fuente de un conocimiento inalterado e incorrupto es, cuanto menos, problemático. No solo omite el hecho de que el acceso a esta información se produce también de la mano de expertas y expertos, sino que ignora que la naturaleza, tal y como la conocemos, es otra construcción cultural más, contextual, dinámica y cambiante (Bobel 2002, 2007; Bùskens 2001; Hrdy 1999). Es más, la consecuencia ulterior de esta exaltación de lo natural como modelo a seguir es que las dificultades que sufren hoy en día las madres no son achacadas a las exigencias de sacrificio de la ideología patriarcal de la maternidad, sino a la cultura, que ha posicionado a madres y criaturas en oposición a la naturaleza (Bobel 2002, 2007; Bùskens 2001).

Por otro lado, las madres del estudio de Bobel afirman que la escucha de la naturaleza ha potenciado el vínculo con sus criaturas, y les ha permitido prolongar la relación de fusión con sus criaturas más allá del útero. Para Bobel, esta identidad fusional madre-criatura tiene serias repercusiones negativas, como son la asunción de la mayor parte de los cuidados por parte de

las madres y la marginalización de los padres. «*It is this understanding of the closely woven mother-child relationship that the natural mothers use to deflect the criticism that they are sacrificing their lives to their children*» (2002). La lactancia materna a demanda es clave en la crianza natural y rara vez las madres la comparten con los padres u otras figuras, con lo que los roles de alimentación y cuidado son configurados alrededor de la madre.<sup>85</sup> «*When the mother is established as the singular food source and, furthermore, when nursing is the sole source of emotional security and comfort, the mother is constructed as irreplaceable. An irreplaceable mother has a great deal of power*» (Bobel 2002). Esta noción de poder percibido por la madre es otro aspecto del inextricable vínculo materno-filial, ya que se puede inferir que no solo las criaturas necesitan a las madres, sino que las madres necesitan a sus criaturas para satisfacer sus necesidades emocionales, o como cuestiona la investigadora: «*Is natural mothering child-centered or mother-centered?*» (2002).

Resumiendo, para Bobel (2002, 2007), la ideología del maternaje natural presenta una contradicción en torno a la noción de control. Al optar por la maternidad natural, las madres buscan liberarse del control ejercido por las instituciones de la cultura *mainstream*, a las que tachan de materialistas, insensibles con las necesidades de las personas y por lo general, opresivas. Las madres naturales se perciben como rebeldes que han logrado zafarse de las presiones de la vida convencional. Paradójicamente, resistir de forma activa la maternidad convencional –dominada por las personas expertas, las normas institucionales y la industria del marketing– las lleva a abrazar una comprensión de la naturaleza –dictada así mismo por expertas y expertos– como la fuerza omnipotente a honrar, seguir y en la que confiar, con lo que, en definitiva, «*the natural mothers simultaneously resist and embrace the dictates of forces larger than themselves*» (2002).

### **c. La resistencia –y acomodación– de las madres naturales**

Según la socióloga estadounidense Barbara Katz Rothman, la maternidad, tal y como la concebimos actualmente en Occidente, «*rests on three deeply rooted ideologies that shape what we see and what we experience: the ideology of patriarchy, the ideology of technology,*

---

<sup>85</sup> La lactancia materna es un tema candente que suscita encendidos debates. Aunque hoy en día sea considerado por ciertos sectores, como el de la crianza natural, como una parte consustancial de la práctica maternal, por cuestiones de tiempo y espacio no podemos adentrarnos en él. No obstante, recomiendo el libro *La lactancia materna. Política e Identidad*, donde Beatriz Gimeno (2018) elabora un pertinente y ampliamente documentado estudio al respecto.

*and the ideology of capitalism*» (1989, 26). El efecto conjunto de estas tres ideologías ha provocado la dicotomización de la maternidad en una serie de dualismos disfuncionales: mente y cuerpo, público y privado, personal y político, trabajo y hogar, producción y reproducción, masculino y femenino (1989, 88), y añade Bobel (2007, 787), naturaleza y cultura.

Para Bobel (2002, 2007), el maternaje natural resiste las dicotomías construidas por las ideologías del capitalismo y la tecnología, pero fracasa a la hora de resistir la ideología del patriarcado. Las contradicciones que hemos visto anteriormente en lo que respecta a la elección –la rendición de la agencia de las madres al «instinto»– y al control –la visión idealizada y romantizada de una naturaleza omnipotente– dan lugar a una construcción esencialista de la maternidad (Bobel 2002, 2007; Simonasdottir 2016). Se puede ver como una política de acomodación (Bobel 2007, 787) o como lo que la académica turca Deniz Kandiyoti denomina «pactos patriarcales» (1988). Según Kandiyoti, las mujeres lidian con las limitaciones de su contexto particular negociando con el patriarcado, en un complejo entramado de normas y guiones que regulan las relaciones entre los géneros, que pese a ser generalmente acatadas o aceptadas, también pueden ser cuestionadas, resistidas, redefinidas y renegociadas (1988, 286). En la crianza natural encontramos ese juego de rebeldía y obediencia en un entorno donde la negociación está definida y dominada por el sector masculino de la población (Bobel 2002, 2007).

Bobel (2002, 2007) señala otro factor que socava el potencial transformador de los maternajes naturales, el del privilegio. Esta cuestión es doblemente conflictiva. Por un lado, los medios y recursos necesarios para llevar a cabo este tipo de prácticas no están al alcance de todas las personas; por otro, quienes optan por estas prácticas no son conscientes de su privilegio. Prácticas como dar el pecho en público, no vacunar a las criaturas o tratar las enfermedades con remedios naturales son más toleradas cuando son llevadas a cabo por mujeres blancas de clase media o alta y con educación superior; o, cuando estas prácticas son cuestionadas o criticadas, algo que a menudo sucede, no lo son en base a una supuesta ignorancia o a una cultura considerada inferior o atrasada. La ausencia de autocrítica y la relativa ceguera al propio privilegio, según Bobel (2002, 2007), son factores que minan la fuerza del movimiento de la crianza natural para la transformación social.

En definitiva, los maternajes naturales resisten ciertos principios básicos de la ideología actual de la maternidad. Con sus proposiciones de no medicalizar los partos, de escuchar la

voz interior en lugar de la de supuestas personas expertas, o de consumir de una manera respetuosa y responsable con el medio ambiente y las personas, los maternajes naturales impugnan determinadas premisas de la ideología hegemónica de la maternidad. Con su énfasis en los cuidados y en el respeto a las personas también rechazan los valores dominantes del individualismo liberal y la eficiencia racional (Büskens 2001, 77). No obstante, al mismo tiempo, no acaban de cuestionar las narrativas de feminidad y maternidad escritas por y para el patriarcado. «*Contained within this radical critique is a thinly veiled conservatism concerning the "natural" place of women, or more specifically, the natural place of mothers*» (Büskens 2001, 77). La vida de las madres sigue supeditada a la de las criaturas; las necesidades de las madres siguen relegadas a un segundo plano; y, si bien los padres suelen ejercer un rol más activo en este tipo de crianza, no se aprecia un desafío a la figura paterna tradicional, ni tampoco una exigencia de mayor participación y cuidado paterno como posible alternativa para redefinir los roles y las relaciones familiares (Bobel 2007; Büskens 2001; Simonasdottir 2016). La crianza natural, concluye Bobel (2002, 2007), resiste las instituciones del capitalismo y de la tecnología, pero no la del patriarcado.

### **4.5.3. Problematizando la paradoja del maternaje natural**

#### **a. La dicotomía acomodación vs. resistencia**

Los escasos estudios teóricos que han centrado su interés en el maternaje o crianza natural lo han hecho enfocándose en su acomodación o resistencia a las normas de la maternidad patriarcal. De nuevo nos encontramos con la consabida dicotomización que subyace en la teorización occidental y volvemos a caer en la polarización del pensamiento.

Análisis como los de Bobel (2002, 2007) y Büskens (2001) son muy pertinentes, ya que iluminan una serie de puntos críticos en las prácticas maternas asociadas a la crianza natural, y nos hacen ver que, en ciertos aspectos, estas no resultan tan transgresoras, o que, de hecho, incluso concuerdan con ciertas premisas de la maternidad intensiva (Hays 1996). No obstante, creo que debemos resistir la tentación de juzgar las diferentes posturas adoptadas respecto a la crianza, y a la vida en general, en términos dicotómicos, de resistir vs. acomodar una u otra ideología, como hace Bobel (2002, 2007). Considero que categorizar las acciones de las personas en términos de dualidades supone negar la complejidad y heterogeneidad de



la vida y nos puede llevar a construir narrativas planas y reduccionistas. Es más, pensar la realidad en términos de opuestos puede ensombrecer las interrelaciones entre elementos como resistencia y acomodación que, *a priori* pueden parecer contradictorios pero, en realidad, pueden ser parte de una única estrategia (Horwitz 2004; Lewin 1994; Vinthagen y Johansson 2013).

En su estudio sobre el empoderamiento y la resistencia en un grupo de madres «empoderadas» –algunas de las cuales optan por el maternaje natural o la crianza con apego como forma de resistencia–, la psicóloga y académica canadiense Erika Horwitz concluye que la resistencia es un proceso complejo que va a estar condicionado por las negociaciones con los múltiples, y a menudo contradictorios, discursos que definen la maternidad, y por la propia percepción del acto de resistir (2004, 46).<sup>86</sup> Horwitz insiste en que la resistencia no tiene por qué ser necesariamente explícita, «*sometimes their resistance was not manifested in their practices but in their ideologies and perception of themselves*» (2004, 46). De hecho, subraya Horwitz, esta percepción de estar conscientemente eligiendo una determinada ideología, que aunque en el caso de la crianza natural puede resultar en mayores niveles de exigencia para la madre, genera una sensación de empoderamiento y libertad para estas mujeres (2004, 51).

## **b. La asociación naturaleza - patriarcado**

Otro de los puntos que considero problemático, en las críticas que hemos visto, es la asociación proyectada entre naturaleza y patriarcado. La conclusión de Bobel (2002, 2007) de que la crianza natural acomoda la ideología del patriarcado, por lo que las madres que optan por este tipo de prácticas –pese a la pasión, compromiso y satisfacción que transmiten en sus entrevistas– están en realidad contribuyendo a su propia opresión en nombre de la naturaleza, me parece un tanto arriesgada, pues podría interpretarse, como apunta la doctora en literatura y teórica de los estudios de género estadounidense Samira Kawash, que la naturaleza es otro nombre más para el poder patriarcal (2011, 988). Al igual que a Kawash, la idea de que la ideología de lo natural refuerza el patriarcado me incomoda. Puedo estar de acuerdo con Bobel en que la crianza natural no resiste el tamiz de la crítica feminista tal y como se

---

<sup>86</sup>En «*Resistance as a site of empowerment. The Journey Away from Maternal Sacrifice*» (2004), Horwitz investiga la relación entre maternidad, resistencia y empoderamiento a través de un estudio realizado con 15 madres canadienses, de diferente estrato social, nivel de educación, situación conyugal y orientación sexual que se auto-definen como empoderadas.

formula desde Occidente, pero creo que asociar los aspectos patriarcales que pueda presentar con su vinculación con lo natural no es acertado. En este aspecto, la antropóloga española Esther Massó Guijarro llama la atención sobre la necesidad de revisar ciertos lenguajes y gramáticas «de la naturaleza», especialmente en ciertos discursos de movimientos como el lactivismo o la crianza con apego, pues pueden llevar a una «falacia naturalista» al afirmar que una práctica concreta es la adecuada porque es «lo natural», (2013, 189). Coincido con Massó Guijarro en que es necesario revisar estos lenguajes, mientras tanto, creo que no debemos dejarnos llevar por las reacciones ante esas gramáticas de la naturaleza y falacias naturalistas, y vincular los aspectos negativos que puedan tener ciertas prácticas con lo natural. Personalmente, estoy convencida de que hay un potencial inmenso en la asociación de feminismo y ecología, de hecho, me cuesta concebir uno sin la otra, pero este es tema para otra investigación.

Quizás me conflictúe la asociación entre patriarcado y naturaleza porque desde mi conciencia crítica he optado por un estilo de crianza lo más natural posible, dentro de los límites que marcan mis circunstancias personales y sociales. Podría incluso considerarme una «madre natural» en muchos aspectos. Fue mi deseo de apartarme de los convencionalismos y de criar de una manera diferente a la que marca la sociedad, buscando una realidad más amable y transformadora para mí y para mi hijo lo que me llevó a acercarme a este estilo de crianza. Yo misma en algunos momentos he alegado que la naturaleza es sabia, y que seguía sus dictados a la hora de justificar mis decisiones, cayendo en una postura que ha sido, en ocasiones, tachada de esencialista. Quizás, como apunta Kawash (2011, 988-989), recurrir a la naturaleza para explicar y justificar una serie de prácticas maternas puede obedecer simplemente a nuestras necesidades y deseos como madres. Una madre puede desear estar cerca de su criatura, llevarla en brazos, dormir con ella, buscar una educación lo más respetuosa posible, y quizás hacerlo en nombre de la naturaleza le proporciona una base más segura, y más positiva: no olvidemos que muchos de estos comportamientos han sido, al menos en la historia reciente, cuestionados o incluso despreciados por la sociedad; o que estos mismos comportamientos han sido juzgados desde ciertos sectores del feminismo, como acabamos de ver en el análisis realizado por Bobel, como opresivos y autodestructivos.

### c. Los deseos de las madres

En este sentido, y respondiendo en cierto modo a la pregunta planteada por Bobel sobre si la maternidad natural está centrada en torno a las criaturas o a las madres (2002), encuentro pertinente considerar la propuesta de la psicóloga clínica estadounidense Daphne de Marneffe (2007), quien combinando su propia perspectiva como madre y la teoría psicológica, se centra en los aspectos emocionales y relacionales de la maternidad desde la perspectiva de la madre. De Marneffe nos habla del «deseo materno», del deseo de las mujeres de tener y cuidar de sus criaturas que, a menudo, es confundido, despreciado e inevitablemente entra en conflicto con otros deseos. Para de Marneffe (2007, 668),

*The desire to mother is not only the desire to have children, but also the desire to care for them. It is not the duty to mother, or the compulsion to mother, or the concession to mothering when other options are not available. It is not the acquiescence to prescribed roles or the result of brainwashing. It is the longing felt by a mother to nurture her children; the wish to participate in their mutual relationship; and the choice, insofar as it is possible, to put her desire into practice.*

De Marneffe plantea que el deseo maternal es un aspecto consustancial de la realidad de muchas mujeres (2007, 669), y que su incorporación en los análisis puede contribuir a una mejor comprensión de las mujeres y de su situación en general. La psicóloga es consciente de que esta afirmación puede levantar –y levanta– ampollas entre ciertos sectores del feminismo como el de la igualdad, que tanto esfuerzo ha invertido en romper la asociación entre mujer, madre y naturaleza, pero indica que esta reactividad pone de manifiesto lo difícil que es pensar en el deseo materno como un aspecto positivo del *self*. De Marneffe insta a indagar en este deseo, y en lo que las experiencias y las prácticas maternas aportan a las mujeres, más allá del cuidar: «*We need to develop a more satisfying, more complex understanding of what women get from mothering, not only the rewards of being responsive to children but also the ways in which mothering is responsive to self*» (2007, 54).

No pretendo en este punto abrir un debate sobre la existencia o no del deseo maternal y sus implicaciones. La misma de Marneffe admite que no sabemos qué pensar sobre el deseo de ser madres a la luz de nuestras teorías psicológicas y feministas, y de los debates públicos e instituciones que estructuran nuestras vidas (2007, 679). Lo que sí quiero plantear, en línea con lo sugerido por Mahmood (2008, 214) y Kawash (2011, 989) es que quizás sea necesaria una perspectiva feminista distinta, una que reconozca e incorpore desde su mismo inicio los

deseos y los placeres de las mujeres, y los sentidos y valoraciones que cada una atribuye a sus propios actos.

## 4.6. Modelos emergentes de maternajes resistentes: elementos en común

En nuestro objetivo general de *difractar los conocimientos sobre la maternidad* nos acabamos de asomar a una serie de experiencias de maternajes –afroamericanos, lesbianos, feministas y naturales– que por sus cuestionamientos, rupturas y transformaciones del modelo hegemónico consideramos pueden constituir modelos emergentes de maternidad. Lo hemos hecho buscando nuevos significados y valores para la maternidad y las prácticas maternas, y lo hemos hecho también buscando referentes que puedan servir como inspiración en nuestro objetivo de *construir nuevas narrativas –polifónicas, contingentes y situadas– sobre la maternidad*.

Del estudio de estas preemergencias y modelos emergentes podemos extraer una serie de comunalidades o elementos que hemos observado se repiten y en los que considero debemos hacer especial hincapié, pues ofrecen pistas para la construcción de las nuevas narrativas que buscamos en esta tesis. Estos elementos son: la no pasividad de las mujeres, la resistencia, el empoderamiento y la performatividad. A continuación vamos a detenernos brevemente en cada uno de estos elementos.

### 4.6.1. La «no pasividad» de las mujeres

Dolores Juliano (1992, 15) propone entender la sociedad como un campo de fuerzas en el que actúan diversos sectores en oposición: unos sectores acumulan recursos económicos y de poder, constituyéndose en grupos dominantes, y otros, los sectores subalternos, se ven desplazados a posiciones de subordinación; pero todos ellos desarrollan estrategias para mejorar su posición en ese campo de fuerzas, los dominantes generan ideologías y elaboran acciones para mantener e incrementar su dominio, los subalternos para renegociar o impugnar su situación. Desde esta perspectiva, Juliano subraya que no se debe considerar a las mujeres como meras receptoras de ideologías y prácticas opresoras e insiste en la necesidad de recuperar y poner en valor «las astucias» (1992), las estrategias llevadas a cabo para compensar o revertir las situaciones de subordinación o dominación. «La mujer no recibe pasivamente el rol que la sociedad le *asigna*, sino que negocia, cuestiona y redefine. Esto la

sitúa como agente activo, sujeto generador de cultura y actora del cambio social» (1992, 41).

Con un planteamiento muy similar, Deniz Kandiyoti afirma que a la hora de enfrentarse con las normas culturales y las estructuras sociales de los sistemas patriarcales, las mujeres desarrollan una serie de estrategias y mecanismos, los anteriormente mencionados «pactos patriarcales». Estos pactos –diversos, dinámicos y cambiantes en función de las restricciones de cada contexto social– tienen una profunda influencia en la conformación de la subjetividad femenina y de la ideología de género en los diferentes contextos, por lo que inciden en el potencial y en las formas específicas de resistencia de las mujeres ante la opresión (1988, 274-275):<sup>87</sup>

*Women strategize within a set of concrete constraints, which I identify as patriarchal bargains. Different forms of patriarchy present women with distinct «rules of the game» and call for different strategies to maximize security and optimize life options with varying potential for active or passive resistance in the face of oppression.*

La antropóloga estadounidense Louise Lamphere (1987) incide, así mismo, en la no pasividad de las mujeres. En su estudio sobre trabajadoras inmigrantes en las fabricas de Nueva Inglaterra, afirma que las mujeres deben ser consideradas como «*active strategists, weighing possibilities and devising means to realize goals, and not as passive acceptors of their situations*» (1987, 29).

Es muy necesario insistir en este aspecto. Lamentablemente, son numerosos los análisis– incluso elaborados desde prismas feministas– que se han centrado en la opresión sufrida por las mujeres, y que, involuntariamente, han acabado caracterizando a las mujeres como víctimas, como objetos pasivos de sistemas monolíticos de opresión (Comins Mingol 2016; Davis y Fisher 1993; Horwitz 2004; Imaz 2007).<sup>88</sup> Esta representación resulta perniciosa, ya que no deja espacio conceptual o político para descubrir «*the subtle and ambivalent ways women may be negotiating at the margins of power, sometimes constrained by but also resisting and even undermining asymmetrical power relations*» (Davis y Fisher 1993, 6).

Como ya hemos señalado anteriormente, la búsqueda de culturas de resistencia es una

---

<sup>87</sup> Kandiyoti (1988, 274-275) afirma que el concepto de «patriarcado» se ha utilizado en demasía, contribuyendo a una concepción monolítica de la dominación masculina, concepción que más contribuir a la comprensión de las dinámicas internas que en cada momento histórico y cultural han regulado las relaciones entre los géneros, las ensombrece y oculta. En su lugar, propone utilizar el concepto de restricciones (*constraints*) patriarcales, que existen en todas las sociedades, variando en función de aspectos tales como la clase, casta y etnia.

<sup>88</sup> Sobre la necesidad de superar la reificación de la mujer como símbolo manipulable y como víctima, recomiendo el artículo de Irene Comins Mingol «Hacia una superación de la reificación de la mujer como víctima. Reflexiones filosóficas» (2016).

dimensión muy importante del proyecto académico feminista –y pazológico–. No obstante, debemos ser conscientes y coherentes con las complejidades de las vidas y experiencias de las mujeres, y evitar concebir la realidad en términos dicotómicos. Al mismo tiempo que no podemos centrar nuestras investigaciones sobre las vidas y las realidades de las mujeres en los análisis de sus papeles como víctimas, tampoco debemos caer en la tentación de «romantizar la resistencia» (Abu-Lughod 1990), buscando resistencia por todas partes y enfocándonos únicamente en las evidencias de resistencia y subversión que podamos encontrar.

En este sentido, Lamphere advierte que no todas las acciones de las mujeres deben ser consideradas como resistencia, y por ello señala que debemos distinguir entre «estrategias de resistencia» y «estrategias de adaptación» (1987, 30), señalando que algunas estrategias llevadas a cabo por las mujeres pueden ser mejor entendidas como ajustes que permiten a las mujeres lidiar mejor con las exigencias del mercado laboral en un determinado momento para poder sacar a sus familias adelante, con lo que más que resistir, acaban consintiendo con las relaciones de dominación existentes. Las estrategias así, pueden ir desde la adaptación inconsciente hasta la resistencia consciente a las normas y estructuras culturales y sociales en a medida que las mujeres pactan o negocian con las restricciones patriarcales.

#### 4.6.2. Resistencia

*Once upon a time, resistance was a relatively unambiguous category, half of the seemingly simple binary, domination versus resistance. Domination was a relatively fixed and institutionalized form of power; resistance was essentially organized opposition to power institutionalized in this way. This binary began to be refined (but not abolished) by questioning both terms. On the one hand, Foucault [...] drew attention to less institutionalized, more pervasive, and more everyday forms of power; on the other hand, James Scott [...] drew attention to less organized, more pervasive, and more everyday forms of resistance. With Scott's delineation of the notion of «everyday forms of resistance» (1985), in turn, the question of what is or is not resistance became much more complicated.*

La antropóloga social estadounidense Sherry B. Ortner (1995, 174-175) sintetiza en este pequeño cuento los inicios del concepto de resistencia y avanza el estado actual del debate al respecto. La resistencia está de moda (Hollander y Einwohner 2004, 533), son numerosas las prácticas sociales –como hemos visto, las maternas entre ellas– que son analizadas en

términos de resistencia. Lamentablemente, a pesar de su amplio uso, el concepto de resistencia permanece abierto y vagamente definido (Abu-Lughoud 1990; Brown 1996; Hollander y Einwohner 2004; Ortner 1995; Weitz 2001), habiendo quienes ven resistencia en todas partes y quienes no la ven por ningún lado.

### **a. Conceptualizando la resistencia**

La resistencia es compleja y difícil de conceptualizar. Son varios los aspectos que entran en juego en este concepto siendo los principales: acción, oposición, reconocimiento e intención. Sobre la acción y la oposición, el consenso es generalizado: la resistencia no es un estado concreto o una cierta cualidad, sino que implica algún tipo de actividad –verbal, cognitiva o física– que ocurre en oposición a algo o a alguien (Hollander y Einwohner 2004, 538-539). Los problemas surgen al incorporar los aspectos del reconocimiento y la intención de los actos de resistencia.<sup>89</sup>

Por un lado, el debate se centra en torno a los elementos de visibilidad y reconocimiento. En el caso de los movimientos sociales, las protestas y las revoluciones a gran escala, donde los actores se enfrentan a sus objetivos directa y abiertamente, no hay duda: la resistencia *es* visible y reconocible (Hollander y Einwohner 2004, 539). La controversia surge, como señala Ortner (1995), cuando el antropólogo y politólogo estadounidense James C. Scott (1985, 2000) propone el concepto de «resistencia cotidiana» para referirse a aquella resistencia que no aparece en las noticias (1985, 36), que no toma una forma visible como puedan ser huelgas, alzamientos, manifestaciones, revoluciones, guerras civiles, u otras articulaciones abiertas, declaradas y/o colectivas de resistencia. La resistencia cotidiana, o «infrapolítica» como también la denomina J. C. Scott, es resistencia «debajo de la línea» (2000, 233) es silenciosa, discreta, dispersa y prácticamente invisible. Según J. C. Scott, una serie de comportamientos habituales en los grupos subalternos como actitudes reticentes, disimulo, falsa aceptación de las normas, ignorancia fingida y difamación, entre otros, pueden y deben ser interpretados como formas comunes de resistencia que nos permiten comprender lo que los grupos subalternos hacen «entre revuelta y revuelta» para sobrevivir, socavar la opresión y defender sus intereses con los medios que tienen a su alcance (1985, 29). A partir de la

---

<sup>89</sup> A este respecto resulta muy interesante el trabajo *Conceptualizing Resistance* (2004), donde las sociólogas estadounidenses Jocelyn A. Hollander y Rachel L. Einwohner analizan los diferentes tratamientos del concepto de resistencia en una amplia muestra de publicaciones que desde diversas áreas de conocimiento se han realizado sobre el mismo.



propuesta de James C. Scott son numerosos los estudios que se han centrado en la resistencia de los actos cotidianos, contribuyendo al debate sobre la pertinencia de considerar como actos de resistencia aquellos actos que no son fácilmente visibles o reconocibles. Mientras que este teórico mantiene que la resistencia no tiene que ser necesariamente reconocible, otros mantienen que las acciones deben ser visibles y reconocidas para ser consideradas como tal, como el politólogo estadounidense Jeffrey W. Rubin quien defiende que el término resistencia debe ser aplicado exclusivamente a aquellos actos visibles y colectivos que logran un cambio social efectivo (Hollander y Einwohner 2004, 541).

Por otro lado, el debate gira alrededor de los elementos de intención y conciencia, donde podemos observar tres posturas diferentes. En primer lugar están quienes consideran que la intención consciente es clave para considerar un acto o un comportamiento como resistencia. Es la postura de James C. Scott (1985: 290) quien afirma: «*Where there is strong evidence for the intention behind the act, the case for resistance is correspondingly strengthened*», e insiste en que la intención es un indicador más adecuado que los resultados, ya que muchos actos de resistencia pueden no llegar al desenlace deseado. En segundo lugar están quienes mantienen que evaluar la intención real tras un acto es prácticamente imposible. Los mismos actos pueden ser interpretados de múltiples formas por diferentes personas, quienes realizan el acto, a quienes está dirigido, quienes lo investigan o quienes lo observan (Hollander y Einwohner 2004, 542).<sup>90</sup> Por último están quienes consideran que la intención consciente no es relevante para evaluar un acto o un comportamiento como resistencia, de hecho, sostienen que quizás quien realiza la acción no sea consciente de que está resistiendo (Hollander y Einwohner 2004, 543).

Sobre el elemento de la intención, los sociólogos suecos Stellan Vinthagen y Anna Johansson (2013, 38) hacen una reflexión que me parece muy oportuna: si solo consideramos válidas o legítimas determinadas intenciones, corremos el riesgo de marginar, excluir y silenciar diferentes articulaciones de resistencia. El discurso científico parece privilegiar ciertas intenciones «políticas», dejando de lado aquellas intenciones que tienen que ver con

---

<sup>90</sup> Un ejemplo es el caso de la investigación cualitativa basada en entrevistas, a menudo quien investiga pretende llegar a comprender la motivación real detrás de las acciones o comportamientos de las personas entrevistadas, pero ello no garantiza el éxito. Puede que las personas entrevistadas sean incapaces de articular sus motivaciones en términos que sean reconocidos como resistencia por quien entrevista (Hollander y Einwohner 2004, 542). Puede también que los investigadores proyecten sus propios intereses y perciban resistencia en todos los motivos (Weitz 2001, 669). Incluso puede que las personas entrevistadas aun cuando conscientemente estén intentando resistir, mientan en las entrevistas o disimulen sus intenciones (Hollander y Einwohner 2004, 542).

metas, emociones y necesidades personales «no políticas», independientemente de que tengan alguna consecuencia en las relaciones de poder. ¿Por qué ciertas intenciones y consciencias «políticas» son privilegiadas? La pretensión de calificar la intencionalidad de las acciones y de incluir o excluir la resistencia puede llevarnos a un ejercicio de poder que ciertamente puede resultar problemático. Quizás lo que únicamente podamos hacer es analizar cada acto en sí mismo, lo sintetiza Weitz cuando afirma que estos dilemas tienen difícil solución: «*The problems with using either effectiveness [recognition] or intent as definitions of resistance leave us no choice but to try to assess the nature of the act itself*» (2001, 270).

## **b. La resistencia cotidiana**

Pese a que, como acabamos de ver, el uso de la categoría «resistencia» puede resultar un tanto complejo por su ambigüedad, pienso que es un concepto que resulta útil para los fines que persigo en esta tesis. Al fin y al cabo, la presencia de resistencia es un claro marcador de la presencia de poder: «*It highlights the presence and play of power in most forms of relationship and activity*» (Ortner 1995, 175). Ya lo señaló Foucault (1998, 166) en su famosa frase: «Donde hay poder hay resistencia», que sigue con un no tan famoso «y no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder».<sup>91</sup>

La antropóloga palestino-estadounidense Lila Abu-Lughod propone invertir la célebre frase de Foucault, y convertirla en «donde hay resistencia, hay poder» (1990, 42), una afirmación que resulta muy seductora desde el punto de vista de la investigación, pues nos permite enfocar el estudio de las formas y relaciones de poder en situaciones concretas a raíz de las instancias de resistencia cultural y cotidiana que podemos observar (1990, 53). La resistencia cotidiana está claramente imbricada en las relaciones de poder, quizás incluso más que la resistencia abierta (J. C. Scott 1985, 1989, 2000; Vinthagen y Johansson 2013). Vinthagen y Johansson (2013, 38-39) nos recuerdan que el propósito de la investigación crítica sobre la resistencia es «*to uncover and analyze unrecognized assumptions, power dynamics, discursive structures and social change potentials of different forms of resistance,*

---

<sup>91</sup>Foucault aclara esta noción en una entrevista con Bernard-Henry Levy (1977, 51), en la que afirma que la resistencia «no es anterior al poder al que se opone. Es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea. [...] Para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que, como él, se organice, se coagule y se cimente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente [...] Desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder, siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa».

*guided by non-conventional intentions, actors, contexts and means*». Es por esto que considero que el concepto de «resistencia cotidiana» (J. C. Scott 1985, 1989, 2000) resulta interesante para analizar las diferentes elecciones que las mujeres realizan a la hora de lidiar con las normas, prácticas e imágenes hegemónicas de la maternidad.

El manejo del concepto de resistencia cotidiana no es sencillo. Por un lado, corremos el riesgo del exceso: no todo en el día a día de los grupos subalternos es resistencia, hay actos políticos, o expresiones de individualidad o diferencia que no implican necesariamente resistencia. Por otro, corremos el riesgo del defecto: la resistencia cotidiana ocurre en el día a día, convirtiéndose en «*the silent, mundane and ordinary acts that are normalized*», por lo que pueden pasar desapercibidos, incluso para los propios actores «*actors themselves are not necessarily regarding it as “resistance” at all, rather a normal part and way of their life, personality, culture and tradition*» (Vinthagen y Johansson 2013, 9-10). Es más, la resistencia cotidiana puede ser fácilmente confundida con conceptos tales como supervivencia, adaptación, conformidad o sumisión, aunque como hemos indicado anteriormente, estos conceptos no deben ser considerados opuestos a la resistencia, no en vano una de las características clave de la resistencia cotidiana es el de pasar desapercibida bajo una aparente conformidad (J. C. Scott 1989, 56). En definitiva, la resistencia cotidiana es necesariamente contradictoria, tanto subordinada como rebelde al mismo tiempo (Vinthagen y Johansson 2013, 25).

Por estas contradicciones intrínsecas resulta sumamente complejo –quizás incluso incoherente– pretender elaborar una definición cerrada de resistencia cotidiana. En su lugar, prefiero optar por una definición abierta, que dé cabida a las acciones de resistencia que conocemos en la actualidad y a las nuevas formas que se puedan detectar o desarrollar en un futuro, proponiendo los siguientes elementos de definición:

1. es una práctica (no una cierta conciencia, intención, reconocimiento o resultado) (Vinthagen y Johansson 2013, 39),
2. rechaza la subordinación (J. C. Scott 2000) y/o desafía las ideologías en la que la subordinación se sustenta (Weitz 2001, 670),<sup>92</sup>
3. está imbricada (no es independiente ni se opone) con el (los) poder (poderes) (Vinthagen y Johansson 2013, 39),

---

<sup>92</sup> Por subordinación entendemos aquellas ideas, prácticas y sistemas que devalúan un grupo social respecto a otro y sitúan al primer grupo bajo la dominación del segundo (Weitz 2001, 670).

4. es interseccional, como los poderes con los que se relaciona (no existe una única relación de poder) (Vinthagen y Johansson 2013, 39), y
5. es una construcción social en la que participan quienes resisten, quienes son resistidos y quienes observan (Hollander y Einwohner 2004, 548), por lo que es heterogénea y contingente (Vinthagen y Johansson 2013, 39)

En definitiva podemos encontrar resistencia cotidiana en aquellas prácticas, acciones o actos que de manera regular socavan las ideologías que sustentan el poder y, por lo tanto, la subordinación. La práctica –heterogénea y contingente– de la resistencia cotidiana, debido a su profunda relación interseccional con los poderes, puede ser articulada discursivamente por las diferentes personas involucradas –quienes resisten, quienes son resistidas o quienes observan– como resistencia o no. En nuestra intención de investigar los mecanismos y dinámicas de poder imbricados en las prácticas y vivencias de la maternidad resulta de especial importancia identificar las situaciones de resistencia en el día a día, aun cuando pasen desapercibidas para las personas implicadas o no lo reconozcan como tal.

#### **4.6.3. El binario adaptación vs. resistencia**

El binario, normalmente presentado como oposición, «adaptación vs. resistencia» o «subordinación vs. subversión» es un tema que aparece recurrentemente en los maternajes emergentes que acabamos de ver. Lo hemos observado en el dilema asimilación vs. transformación que rodea el debate en torno a las maternidades lesbianas, en las dudas y tirones de la maternidad intensiva experimentados por algunas madres feministas, y en las críticas suscitadas por las madres que optan por una crianza natural.

Las voces que pugnan por superar las narrativas simplistas y reduccionistas que niegan la complejidad y la heterogeneidad de las experiencias y prácticas maternas se repiten en los modelos estudiados. Por ejemplo, hemos escuchado voces que nos instan a conceptualizar la maternidad lesbiana más allá de binarios excluyentes y proponen un modelo en el que las personas que maternan hacen uso tanto de la conformidad como de la resistencia en sus contextos cotidianos (Ahmed 2014; Clarke 2002; Hicks 2011; Lewin 1994; Moreira 2018; Ryan-Flood 2009; Y. Taylor 2009; Trujillo y Burgaleta 2014; Weeks *et al.* 2001). También hemos escuchado voces que consideran la crianza natural como una práctica subversiva y empoderadora (Horwitz 2004), a pesar de que en muchos aspectos esta ha sido criticada por

cumplir con ciertas premisas a priori consideradas como opresivas para las personas que maternan (Bobel 2002; Büskens 2001, 2007; Simonasdottir 2016).

De nuevo, insistimos en que conceptos aparentemente contradictorios como adaptación y resistencia, acomodación y subversión pueden ser en realidad aspectos interdependientes, compleja y profundamente imbricados de una única estrategia (Horwitz 2004, 46; Lewin 1994, 350; Vinthagen y Johansson 2013, 25; Weitz 2001, 670). Como afirma la socióloga estadounidense Rose Weitz (2001, 669): «*Women are neither “docile bodies” nor free agents; rather they combine accommodation and resistance as they actively grapple with cultural expectations and social structures*».

Horwitz incide en esta imbricación entre adaptación y resistencia, y subraya la complejidad del proceso de resistencia y la variabilidad del grado de resistencia de las mujeres ante el discurso hegemónico. La resistencia depende tanto de los aspectos del discurso hegemónico a los que se opone como de aquellos a los que se adhiere. Así, Horwitz propone entender la resistencia como un *continuum*. Este *continuum* va a estar caracterizado, por un lado, por la negociación con los múltiples, y a menudo contradictorios, discursos y, por otro, por la propia percepción del acto de resistir, que a su vez depende de la dicotomía empoderamiento *vs.* lucha o dificultad (2004, 46).

La socióloga pakistaní Rabia Ali (2014, 125) sintetiza la complejidad de los procesos, experiencias y estrategias de resistencia de las mujeres, al afirmar que:

*Women's experiences and strategies of resistance and subversion cannot be predetermined and are not always acts of resistance, but are alternative ways of accommodating the careful navigation between satisfying those who hold power and subverting them –negotiating, provoking, avoiding, and enduring. These may vary according to the context, geographical boundaries, race, culture and so on. These subtle expressions and moments of resistance, which often challenge male domination, are particularly useful when it is hard to trace an «explicit feminist agency».*

A este respecto, la antropóloga pakistaní Saba Mahmood (2008) realiza una reflexión muy interesante sobre la tendencia en la teorización feminista occidental de conceptualizar la agencia en términos de subversión o resignificación de las normas sociales. Mahmood propone superar el binario subordinación *vs.* subversión, y conceptualizar la agencia social «no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas» (2008, 168).

En su estudio etnográfico sobre el movimiento de las mujeres de la mezquita, parte de un movimiento de renacimiento islámico en El Cairo, Mahmood reflexiona sobre el modo en el que desde el pensamiento feminista se proyecta el deseo de libertad y/o resistencia a las normas sociales como un deseo innato o natural (2008, 188). Mahmood cuestiona el modo de aproximarnos a aquellas operaciones de poder que configuran unos deseos, capacidades y virtudes que son producto de un contexto histórico y cultural concreto, y que no siguen la lógica de la política emancipadora (2008, 188):

En pocas palabras, mi argumento es el siguiente: si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica (tanto en términos de qué significa «cambio» y la capacidad por la cual se efectúa), entonces su significado y sentido no puede ser fijado a priori, sino que tiene que emerger del análisis de las redes particulares de conceptos que habilitan modos específicos de ser, de responsabilidad y de eficacia. Visto de esta forma, lo que aparentemente podría ser un caso de pasividad y docilidad deplorables, desde un punto de vista progresista, puede muy bien ser una forma de agencia social, que debe ser entendida en el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En este sentido, la capacidad de agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad.

La advertencia de Mahmood sobre la complejidad de conceptualizar el «cambio» y la «agencia», y cómo debemos alcanzarlos es muy necesaria. Ya hemos subrayado la importancia del contexto a la hora de aproximarnos al estudio de la maternidad (Collins 1994, 45). Recordemos que cuando durante la segunda ola del feminismo las feministas blancas asociaban maternidad a opresión, las feministas negras les miraban de reojo y establecían prioridades muy distintas a la hora de abordar el cambio social (Breines 2002; Collins 1994; hooks 1984). El contexto importa, y en muchos casos, cuidados y crianza juegan un papel determinante a la hora de establecer la agencia percibida de muchas mujeres. Los cuidados y la práctica maternal no pueden ser identificados como el *status quo* universal contra el cual las mujeres, como agentes conscientes, nos debemos naturalmente revelar. Lo hemos visto en los modelos de maternajes emergentes analizados, en las personas que afirman su agencia a través de la elección de permanecer en el hogar al cuidado de sus criaturas. Lo hemos visto también cuando analizábamos la maternidad afroamericana, en las autoras que relatan cómo la práctica maternal supone un espacio de afirmación de la propia identidad (hooks 1984, 133) y un espacio de poder, individual y grupal (Collins 1994, 47; James 2005, 48-49).

Las complejidades de las prácticas y vivencias maternas desafían las concepciones dualistas, en términos de opresión y resistencia que puede suponer la maternidad para una persona. Con esto no pretendo negar el carácter opresivo de muchas de las normas y prácticas maternas hegemónicas, ni la resistencia de muchas personas ante esas prácticas y normas, o la necesidad de transformar dichas prácticas y normas. Lo que pretendo es incitar a la reflexión sobre la relación conceptual que desde el feminismo occidental proyectamos entre cuerpo, ser y agencia social moral, y sobre los peligros de defender un modelo determinado como axiomático (Mahmood 2008, 211). Es necesario tener en cuenta los deseos, motivaciones, compromisos y aspiraciones de las personas para quienes estas –sus– prácticas son importantes (Mahmood 2008, 214). Desde este prisma, el argumento de que elegir la maternidad es capitular ante el patriarcado no deja de ser un «reclamo nihilista» (Oh 2009, 7). Afirmar que ciertas prácticas maternas son por antonomasia opresivas y que su aparente adaptación a las mismas es una muestra de subordinación, es negar la heterogeneidad de la vida; solo a través de la exploración detallada de estas prácticas, en relación con su contexto histórico, político y social, podemos llegar a comprender el significado que esa opresión tiene para las personas que la encarnan (Mahmood 2008, 214).

#### **4.6.4. Empoderamiento**

Muy relacionado con el concepto de resistencia está la noción de empoderamiento, otro de los elementos que aparece de manera recurrente en los análisis de los maternajes emergentes estudiados. Son numerosas las voces que se refieren al empoderamiento como una de las consecuencias perseguidas –y conseguidas– a través de sus prácticas maternas. Lo hemos observado en los maternajes afroamericanos y en su conceptualización de las prácticas maternas como fuente de poder individual, grupal y social (Collins 1994, 47; hooks 1984, 133; James 2005, 48-49). Lo hemos visto también en los maternajes feministas y su propuesta de «matroreforma», del acto de reclamar activamente el poder maternal a través de la reformulación de los conocimientos, afectos, comportamientos y espiritualidades asociados a la práctica maternal, en pos de una mayor auto-determinación y agencia (Wong-Wylie 2006, 142). Por último, lo hemos constatado en las voces de las personas que optan por una crianza natural como forma de ejercitar su agencia y poder personal al retomar el control de sus prácticas maternas de manos de instituciones y expertos (Bobel 2002).

El término empoderamiento deriva del vocablo inglés *empowerment*. Traducido en ocasiones como «potenciación», «capacitación», «revalorización» y «habilitación», debemos al pensamiento feminista su traducción como «empoderamiento» (Martínez Guzmán y París Albert 2006, 31). Desde una perspectiva feminista, la idea clave detrás del concepto de empoderamiento de las mujeres es la consecución de la igualdad de género. Fueron las activistas e investigadoras feministas aglutinadas en la Red DAWN (*Development Alternatives with Women for a New Era*) quienes en la conferencia de Nairobi de 1985 formularon el concepto *empowerment* por primera vez para referirse a una estrategia de lucha por la igualdad que parte del fortalecimiento de las capacidades y autonomía de las mujeres – el acceso a los recursos materiales, intelectuales e ideológicos necesarios– para transformar las estructuras sociales y superar la dominación masculina (Murguialday Martínez 2006, 3). Desde esta perspectiva, no se identifica el poder con la dominación sobre otros, sino con la posibilidad de acrecentar las propias capacidades y fortalezas, para ganar en autoestima y derechos, obtener influencia y participar en el desarrollo y el cambio social (Lozano Estivalis 2001, 75). Desde este prisma, el empoderamiento es un fenómeno multi-dimensional, y supone un proceso dinámico y continuo que conlleva transformaciones, no solo en las maneras de pensar, sino transformaciones visibles y palpables en la realidad cotidiana de las mujeres (Ali 2014, 122).

En el ámbito de los estudios para la paz, empoderamiento «tiene el significado de que alguien recupere sus poderes, sus capacidades; tenga la posibilidad de potenciar sus competencias, se sienta revalorizado o valorado» (Martínez Guzmán 2005, 133). Vicent Martínez Guzmán interpreta, desde el doble significado que en inglés tiene el vocablo *empowerment* –acción de empoderar y estado de empoderamiento–, que el empoderamiento «no es algo “que se concede”, sino algo que se recupera, (...), que se reconstruye desde las propias posibilidades de los agentes que se empoderan a ellos mismos si se consiguen las circunstancias y las estructuras adecuadas» (2005, 134). Es labor de la investigación para la paz promover este tipo de estructuras y circunstancias que promuevan el empoderamiento, mediante «*políticas en las que los propios seres humanos y colectivos puedan ejercer sus poderes, capacidades y competencias desde sus culturas, saberes valores y creencias, en interacción con las de los otros y las otras y formando parte de la tierra*»<sup>93</sup> (Martínez Guzmán y París Albert 2006, 31).

---

<sup>93</sup> En cursiva en el original.



Para comprender mejor este concepto en el ámbito que nos ocupa, sobre todo teniendo en cuenta los usos del término «empoderamiento» que hemos observado en las narrativas de las personas que maternan en los contextos de los modelos emergentes analizados, considero muy útil la noción de empoderamiento planteada por Ali, quien señala que «*empowerment happens when individual women desire, struggle for and are able to bring substantial changes in their lives especially in relations of power*» (2014, 119).

Ali enfoca el empoderamiento como un viaje íntimo y personal, como un proceso de reposicionamiento íntimo del yo en las relaciones de poder en las que las mujeres están inmersas, donde luchan constantemente para re-calibrar sus vidas equilibrando las expectativas y pasiones asociadas con sus hogares y sus trabajos. Para Ali (2014, 122), el empoderamiento es un proceso de continuidad y cambio, de negociación constante basado en unas necesidades muy marcadas por el contexto, en el cual las mujeres, utilizando las estrategias y herramientas que tienen a su alcance –los «pactos patriarcales» definidos por Kandiyoti (1988)– obtienen la capacidad de agencia que les permite sobrevivir y resistir cotidianamente las estructuras que les oprimen, a la vez que van generando transformaciones en aspectos vitales de su día a día.

Del Valle *et al.* (2002, 198) utilizan el concepto de «empoderamiento en lo cotidiano» para referirse al proceso en el que una persona va superando la situación de falta de poder (2002, 210):

Es el proceso de irse haciendo fuertes que conlleva en la mayor parte de los casos, el aumento de la autoestima y el sentimiento de verse capaces de enfrentarse a situaciones, personas, empresas que antes no entraban en sus posibilidades. El empoderamiento es un proceso de reafirmación que está encaminado a aumentar la incidencia que las acciones y decisiones puedan tener. Puede haber también momentos significativos bien dentro del proceso o que sucedan de manera puntual. Existe el proceso de empoderamiento y situaciones de empoderamiento que pueden vivirse, tanto una como otra, de manera individual y/o colectiva.

En esta concepción del empoderamiento, la noción de elección orientada a la transformación de las realidades cotidianas es una pieza clave (Kabeer 2005, 12-14; Ali 2014, 122). Lo hemos visto en los modelos de maternajes analizados, estar y sentirse empoderada conlleva un complejo juego de decisiones y elecciones en lo que atañe a las relaciones con quienes nos rodean y con las imágenes, valores, prácticas y normas sociales que imperan en nuestro contexto. La ideología de la maternidad dicta y difunde una serie de prescripciones y proscripciones que resultan opresivas y represivas para las personas que maternan, por lo que

para conseguir transformaciones positivas y sistemáticas en las vidas de estas personas, el empoderamiento debe pasar por tomar decisiones y hacer elecciones, pero también por revisar, desafiar y transformar (Kabeer 2005, 14) la ideología de la maternidad tal y como está constituida en nuestras sociedades patriarcales. A este respecto, Ali (2014, 122) hace una oportuna reflexión y nos recuerda que existen contextos y situaciones donde la desigualdad de género está tan profundamente inscrita en las relaciones de familia y parentesco que cuestionar estas relaciones puede, incluso, suponer cuestionar la propia existencia. En estas circunstancias, el empoderamiento puede implicar sutiles negociaciones de roles y responsabilidades, en un juego de adoptar ciertas elecciones y dejar pasar otras, un proceso que gradualmente puede conducir a mejoras en la vida de las personas, llegando incluso a transformar las relaciones de poder en sus realidades cotidianas. Es por ello que para una mejor comprensión de los procesos de empoderamiento en el día a día de las personas que maternan, debemos enfocarnos en las transformaciones de las dinámicas de poder en el entorno cotidiano.

En este sentido, y retomando la relación entre empoderamiento y resistencia, Ali (2014, 125) reflexiona sobre el hecho de que no siempre la resistencia tiene que ser abierta y explícita, y que la confrontación abierta no tiene por qué conducir necesariamente al empoderamiento. Esta autora señala que en ocasiones, desafiar las mismas bases de la cultura puede debilitar las vías de empoderamiento existentes e inhibir el proceso de transformación social y cultural. La propuesta de Ali de conceptualizar el empoderamiento como una especie de camino íntimo de cambio personal que acaba desembocando en la transformación de las relaciones de poder en unos contextos sociales y culturales que limitan considerablemente el margen de maniobra de las mujeres, puede ser interpretada como una llamada a definir el empoderamiento más allá del binario resistencia *vs.* subordinación, en línea con el cuestionamiento que Mahmood realiza sobre la tendencia de la tradición académica feminista de «buscar expresiones y momentos de resistencia que puedan sugerir un desafío al dominio masculino» (2008, 175) que ya hemos visto cuando discutíamos este binario. Como señala Horwitz (2004, 46), la resistencia no tiene por qué manifestarse explícitamente, el mero acto de abrazar una noción de elección, de resistir ciertas ideologías y posicionarse como agentes de sus vidas en lugar de como víctimas de un sistema opresor es una fuente de empoderamiento para muchas mujeres. Es algo que se repite en los modelos de maternajes emergente estudiados, la «resistencia percibida» es tan o más importante que la «resistencia

explícita», «*this perception [of resistance is] sufficient [...] to reap some of the rewards of being resistant, such as feeling good about themselves, feeling pride, conviction, empowerment and reduced guilt*» (Horwitz 2004, 53).

#### 4.6.5. Performatividad

De todas estas narrativas sobre los distintos modelos emergentes de maternajes, podemos afirmar que si algo es la práctica maternal, es performativa (Chandler 2007; Jeremiah 2002, 2003, 2006; Lima Báez 2014; Oh 2009). Considerar la maternidad como un hecho meramente biológico que las mujeres desarrollan por «naturaleza» o «instinto» es negar la capacidad de resistencia y agencia de las mujeres, y su performatividad.

Hablar del carácter performativo de la maternidad y de la agencia de las madres es romper la heterodesignación mediante la que la ideología hegemónica de la maternidad ha construido a la madre como un objeto impotente y pasivo; afirmar y mostrar que las madres *hacen algo*, es poner la concepción patriarcal de la maternidad «en disputa».<sup>94</sup> Si, además, lo hacemos desde la óptica de la noción de performatividad propuesta por Butler, podemos ir un paso más allá y enfocarnos en ese hacer maternal como algo valioso y subversivo (Jeremiah 2002, 76), o como afirman Gill Rye *et al.* (2018, 4), «*maternal agency thus involves resistance to dominant discourses*».

##### a. Butler y la performatividad

Desde la publicación de la obra de la filósofa estadounidense Judith Butler *Gender Trouble* en 1990, es comúnmente aceptado que los binarios de género y sexo no se sostienen (Hill 2011, 77). Butler mantiene que no existe tal cosa como un sexo predeterminado, ni un género, entendido este «como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado» (2007, 55). Para Butler, el sexo es tan construido como el género, y ambos son productos del mismo aparato. Así, la asociación sexo-naturaleza y género-cultura no es más que un artificio falaz, ya que como señala Butler, el género es «el medio discursivo/cultural a través del cual la “naturaleza sexuada” o “un sexo natural” se forma y

<sup>94</sup> Tomo esta idea de Emily Jeremiah (2002, 75-76), quien afirma que «*To show that mothers do something is already productively troublesome, in Judith Butler's sense of the word*», haciendo alusión al título del conocido ensayo de Butler «*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*», traducido al castellano como «El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad» (2007).

establece como “prediscursivo”, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura» (2007, 56).

El eje de la propuesta de Butler es la performatividad, entendida como «la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (2002b, 18).<sup>95</sup> Básicamente, su propuesta es que el género produce normativamente el sexo, para luego ocultarlo como realidad pre-discursiva (Posada Kubissa 2015, 32). A partir de la famosa frase de De Beauvoir (2015, 371) «no se nace de mujer: llega una a serlo», Butler afirma que «*mujer* es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final» (2007, 98). Son las normas culturales profundamente interiorizadas sobre lo que es la masculinidad y la femineidad las que constituyen el género, por lo que el género es performativo. «El efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género», es decir, el género es «un hacer», «no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esta identidad se construye performativamente por las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de esta» (2007, 84-85). Género *no es lo que somos*, identidades rígidamente determinadas por la cultura –hombre y mujer– con sus estereotipos –lo masculino como instrumental, activo, rudo, agresivo, y lo femenino como expresivo, sensible, cuidador y sensual–, sino *lo que hacemos* (Esteban 2011; Stolcke 2004). O como sugiere Esteban (2011, 166), «el género como un *estar* más que como un *ser*: *estoy en* mujer, hombre, transexual, lesbiano, heterosexual...».

Que el género sea una construcción discursiva no quiere decir que el discurso cause la diferencia sexual (Butler 2002b, 17). Según Butler, «la anticipación conjura su objeto» y puede que sean las expectativas las que terminan produciendo el fenómeno que están anticipando (2007, 15). En este sentido, «la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados», la construcción

---

<sup>95</sup> Butler (1995, 144) toma el concepto de performatividad de John Austin (1981) y su teoría de los actos lingüísticos, formulada en *Cómo hacer cosas con palabras*, y de la revisión de esta teoría realizada por Jacques Derrida en *Signature, Event, Context* (1982). El lingüista y filósofo británico John Austin (1981) introduce la noción de performatividad al distinguir entre las diferentes tipos de expresiones que utilizamos al comunicarnos; por un lado están las expresiones constatatativas y por otro, las expresiones realizativas o performativas (en su texto original Austin emplea el término *performative*, que en la edición en lengua castellana del libro se traduce como «realizativa»). Así, hay enunciados que no se limitan a describir o constatar un hecho en términos de verdad o falsedad, sino que *hacen cosas*, y producen la realidad que describen. Posteriormente, el filósofo francés de origen argelino Jacques Derrida (1982) lleva la noción de performatividad más allá de la intención, relacionándola con la citación y la repetición.

«es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza», y es en esa inestabilidad donde reside la posibilidad de interrumpir la consolidación de la producción discursiva para lograr la transformación (2002b, 29-30). A la vez que configuran, animan y delimitan a los sujetos, estas normas «son también los recursos a partir de los cuales se forja la resistencia, la subversión y el desplazamiento» (2002a, 65), ya que su carácter obligatorio no las hace eficaces. «La resignificación de las normas es, pues, una función de su propia *ineficacia* y, por ello, la cuestión de la subversión, *aprovechar la debilidad de la norma*, se convierte en una ocasión para apropiarse de las prácticas de su rearticulación» (Butler 2002a, 73).<sup>96</sup> Es decir, como practica discursiva que está constantemente sucediendo, está abierta a la intervención y a la resignificación, porque los mismos actos que confirman y consolidan los discursos hegemónicos revelan a su vez la fragilidad de estos discursos, ya que dependen de su confirmación. Esto es, la performatividad no solo explica cómo el discurso regula nuestras identidades y subjetividades, sino que también muestra las maneras en las cuales estas pueden ser abiertas y transformadas.

## b. La performatividad maternal

La propuesta de Judith Butler de entender el género como una serie de actos performativos puede ser muy útil a la hora de abordar la problemática que rodea a la identidad y la práctica maternal (Chandler 2007; D'Amore 2012; Hill 2011; Jeremiah 2002, 2003, 2006; Oh 2009; Rye *et al.* 2018; Stone 2018). La afirmación de Butler respecto del género como «la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto– que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser» (2007, 98) es perfectamente extrapolable a la maternidad. Al fin y al cabo, una mujer representa su posición identitaria *madre* en base a sus propias experiencias y recuerdos de ser maternada y a las normas sociales interiorizadas sobre lo que significa *ser madre*. Como ocurre con la heterosexualidad obligatoria, «*normative ideas about motherhood are sustained through repetitive rituals that conceal the regulatory workings of a symbolic economy positing maternity as natural*» (Stone 2018, 125). La institución de la maternidad –con sus roles, normas, deseos y fantasías– naturaliza y

---

<sup>96</sup>En cursiva en el original.

esencializa a la mujer-madre, por lo que, parafraseando a Butler (2007, 199), podemos afirmar que «cuando [la maternidad] se esencializa de esa forma, se vuelve ontológicamente inmune a las relaciones de poder y a su propia historicidad». A lo largo de esta tesis venimos insistiendo en la necesidad de cuestionar y transformar las concepciones que tenemos de la maternidad, y la noción de la performatividad resulta muy apropiada para este propósito.

Desde esta perspectiva, «*maternity is a form of cultural performance*» (Jeremiah 2002, 76); el maternaje no es una práctica universal y la subjetividad maternal no es monolítica, única, ni estática, por lo que podemos hablar de identidades maternas dinámicas, imperfectas –en el sentido de imperfectivas, inconclusas o inacabadas– en constante proceso de construcción y reconstrucción. Por supuesto, y de nuevo tomando como referencia los postulados de Butler (2002b, 17) respecto del género, afirmar que las experiencias maternas son indisolubles de las demarcaciones discursivas no es lo mismo que decir que el discurso causa la experiencia maternal, es decir, que las experiencias maternas sean construidas no quiere decir que la construcción cause la experiencia maternal.

El uso del término «construcción» puede resultar problemático, ya que se podría inferir que se refiere a un proceso completo y cerrado, o podría sugerir la existencia de un sujeto pre-discursivo (Jeremiah 2006, 25). La noción de performatividad nos permite superar esta limitación, ya que contempla la construcción como un proceso temporal que depende de su realización para confirmar su validez, por lo que está abierta a la intervención y la resignificación. Hemos visto en el apartado dedicado a analizar la ideología hegemónica de la maternidad cómo esta se hace presente y es constantemente transmitida y difundida a través de los medios de comunicación, los consejos y opiniones de profesionales y personas expertas –y no tan expertas– de todos los ámbitos, y de familiares y amistades. Las políticas, leyes, normas e imaginarios construyen y refuerzan una determinada noción de la maternidad ideal. Es precisamente en este proceso de construcción y reiteración donde se crean las condiciones para desafiar su *status quo*. Los discursos hegemónicos sobre la maternidad son vulnerables, ya que dependen de su realización y reiteración para su confirmación, es aquí donde reside el potencial transformador de las prácticas maternas, en la interrupción, alteración y rearticulación de estos discursos. Aproximarse a la maternidad desde este prisma significa posibilitar la noción de una agencia maternal. Si, como sugiere Butler, la agencia se constituye en la variación en la repetición de las prácticas que construyen el género; variar la repetición de las prácticas maternas es ejercitar la agencia maternal (Jeremiah 2006, 25).

### c. Madre: un «hacer» en relación

«*To be a mother is to enact mothering*» afirma la académica canadiense Mielle Chandler (2007, 531). Chandler propone entender la palabra «madre» como un verbo: «*“Mother” is best understood as a verb, as something one does, a practice which creates one’s identity as intertwined, interconnected and in-relation*» (2007, 531). Esta propuesta de definición de «madre», que subraya el carácter performativo de la práctica maternal a la vez que describe la identidad maternal como una identidad «en-relación» ilumina un punto ciego en la teoría de Butler, ya que esta no proporciona un marco para la comprensión de las relaciones personales en sus particulares contextos sociales e individuales (Stone 2018, 132). La práctica maternal conlleva una serie de respuestas a las necesidades fundamentales de una criatura que está tan interconectada con la madre que no existe una línea de diferenciación definitiva, señala Chandler (2007, 532), «*“mother” is an identity formed through a repetition of practices which constitute one as so profoundly interconnected that one is not one, but simultaneously more and less than one*».

Teóricas feministas Nancy Chodorow (1984), Sara Ruddick (1980, 1989), Jessica Benjamin (1996) y Christine Everingham (1997) inciden en la relacionalidad como pilar básico para la comprensión de la subjetividad maternal. El ejercicio de la maternidad requiere y hace emerger capacidades relacionales únicas (Chodorow 1984, 132). Sara Ruddick plantea la existencia del «pensamiento maternal» (1980, 1989), un tipo de conocimiento específico que surge ante las demandas específicas de preservación, crecimiento y aceptación social de las criaturas, en definitiva, un tipo de conocimiento marcadamente relacional. Con su noción del pensamiento maternal, Ruddick facilita una comprensión de la subjetividad como relacional, o comunal, un proyecto que implica un desafío a la tradicional división público-privado y que permite emerger a la agencia maternal (Jeremiah 2002, 77-78). Christine Everingham también plantea esta noción de relacionalidad en la práctica maternal. Everingham propone reelaborar el concepto de autonomía desde una perspectiva relacional, y definir la autonomía como «una forma de subjetividad que se construye en relación con el derecho que tiene la otra persona a ser también autónoma en situaciones sociales concretas, marcadas de poder» (1997, 17). En el trabajo de Jessica Benjamin sobre *Los lazos del amor* (1996) también encontramos esta noción de un sí-mismo en relación. Benjamin señala que las teorías psicoanalíticas tradicionalmente han configurado a la madre como un objeto (1996,

28) y plantea la necesidad de aproximarse a las relaciones materno-filiales desde una perspectiva intersubjetiva y comunal (1996, 36), para lo cual es necesario un «reconocimiento mutuo» que permita la afirmación de cada sí-mismo en la díada madre-criatura (1996, 38).

A partir de esta necesaria relacionalidad de la performatividad maternal, Chandler cuestiona las teorías feministas que privilegian la emancipación del sujeto y la libertad individualista. El problema, afirma, surge cuando para romper la asociación madre-mujer, definimos una libertad que excluye o desdeña la práctica maternal (2007, 537). Chandler (2007, 538) reflexiona sobre la dificultad de rechazar la identidad normativa de «madre» debido a las demandas éticas impuestas sobre las madres, cuya identidad se construye en relación con otra. La propuesta de Foucault de utilizar el rechazo como táctica de insubordinación para evitar las identidades opresivas quizás sea aplicable a las prácticas de sexo y género, pero difícilmente puede ser aplicada a las prácticas maternas. Rechazar la identidad «madre» implica renunciar a las prácticas maternas, algo que algunas madres optan por hacer (Büskens 2004), pero que para la mayoría es impensable. Ante este dilema, Chandler sugiere que si el rechazo es la única táctica para la transformación, quizás lo que sí se puede rechazar es la conformación con subjetividades emancipadoras que subyugan las prácticas maternas, es decir, rechazar el rechazo: «*Refuse to refuse: to embrace motherselfhoods and to demand social, economic and political respect for mothering practices*» (2007, 539).

En definitiva una de las propuestas de esta tesis es entender la maternidad como performativa. Proponemos enfocarnos en lo que las madres *hacen* y no en lo que biológicamente *son*. Las personas constituimos nuestras identidades de una manera imperfecta, no absoluta, acabada y eterna. Las construimos en continua iteración, en las relaciones intersubjetivas que mantenemos con las demás personas, y siempre sometidas a la interpelación mutua (Comins Mingol, París Albert, Martínez Guzmán 2011, 103). Hablar de performatividad maternal significa integrar los aspectos éticos y relacionales del comportamiento maternal, abogando por una ética maternal performativa, caracterizada por la relacionalidad y la corporeidad (Jeremiah 2006, 27-30). «*Such an ethics would also have to be understood as a bodily one [...] to focus on corporeality as the site where relations of care can and do take place between individual agents*» (2006, 28).

Aproximarse así al estudio de las maternidades y los maternajes es reconocer la capacidad de agencia de las personas que maternan, y poner en valor su potencial para romper los



discursos dominantes sobre la maternidad que dependen de su repetición para su perpetuación.



## 4.7. A modo de propuesta: maternajes (imperfectos) para hacer las paces

Las formas de referirse a los maternajes que parten de la subversión de los discursos y las narrativas hegemónicas de la maternidad son variadas. Por ejemplo, Adrienne Rich utiliza la palabra *courageous* (1986, 246), Baba Copper emplea el vocablo *radical* (1987, 233), Ariel Gore se refiere a ellos como *hip* (2000, 2014), Andrea O'Reilly los define como *outlaw* o *empowered* (2004b, 2006) y *feminist* (2007, 2008), Tuula Gordon (1990) y Fiona Joy Green (2004, 2005, 2011) también los definen como *feminist*, Susan Douglas y Meredith Michaels hablan de *rebellious* (2004, 13), Susan Rubin Suleiman los caracteriza como *playful* (Pachmanová y Suleiman 2006; Suleiman 1990), Alexis Pauline Gumb, China Martens y Mai'a Williams lo describen como *revolutionary* (2016). En el contexto español, María Llopis habla de «maternidades subversivas» (2015).

En todas estas denominaciones subyace la búsqueda de otras maneras de materner, maneras que resulten empoderadoras y transformadoras para las personas que maternan, para las criaturas y para la sociedad en general. Partiendo de esta idea, de que las prácticas maternas pueden ser una fuente de transformación y cambio social, quiero proponer la noción de «maternajes (imperfectos) para hacer las paces», o en forma abreviada, «maternajes para las paces».

Siguiendo a Muñoz (2001), planteo la noción de «maternaje imperfecto». Siguiendo a Martínez Guzmán (2001; 2005), sugiero que hablemos de «maternajes imperfectos», en plural, reconociendo la multiplicidad de prácticas y experiencias maternas; y que hablemos de «hacer las paces», comprometiéndonos con el propósito de reconstruir nuestras competencias para superar las formas de marginación, exclusión, opresión y violencia, y de transformar los conflictos por medios pacíficos. Considero que la noción de «maternajes (imperfectos) para hacer las paces» puede suponer una base sólida para que las prácticas y experiencias maternas sean incorporadas al debate sobre la construcción de nuevos paradigmas a través de los cuales imaginar y caminar hacia vidas y mundos vivibles, pacíficos, justos y perdurables.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Tomo el concepto de «vidas vivibles» de Amaia Pérez Orozco (2012, 2014, 2015), quien a su vez lo toma de Judith Butler. El concepto de vida vivible está directamente relacionado con la sostenibilidad de la vida, con el sostenimiento de las condiciones de posibilidad de vidas que merezcan la pena ser vividas, que pasa necesariamente por el reconocimiento de la vulnerabilidad, la interdependencia de las vidas humanas y su

Es algo que puede parecer obvio, pero que a menudo no tenemos en cuenta: las personas tenemos muchas alternativas para hacernos las cosas que nos hacemos de formas diferentes, de manera pacífica o violenta, y la responsabilidad de esta elección recae en cada una de nosotras (Martínez Guzmán 2001, 2005). Si lo que pretendemos es comprender cómo podemos sostener y contribuir a la convivencia pacífica de todos los seres que compartimos este planeta, si lo que queremos es participar en sociedades creadoras, donde las personas creen, y no destruyan –lo que ocurre demasiado a menudo–, necesitamos prestar atención a la maternidad y a las prácticas maternas, que en definitiva suponen la creación, el cuidado, la afirmación y el sostén de la vida.

#### **4.7.1. Abrazando la imperfección**

Quiero recuperar en este punto la noción de imperfección que hemos visto en el apartado dedicado a la perspectiva pazológica de esta investigación, cuando hemos visto brevemente el concepto de paz imperfecta propuesto por Francisco Muñoz (2001). Entender la paz como una paz imperfecta, como una paz dinámica, en constante reconstrucción, nos acerca a la paz. Porque nos ayuda a romper con la noción de una paz perfecta, infalible, utópica, terminada, lejana e inalcanzable a corto plazo. Porque también nos ayuda a las reconocer dinámicas, prácticas y experiencias de paz cuando ocurren, y a transformarlas en los cimientos sobre los que construir una paz mayor, más amplia. Porque nos ayuda a prever, organizarnos y estructurarnos ante futuros conflictivos e incompletos. En definitiva, porque así entendida, la paz es algo que hacemos, día a día, entre todas las personas. Es más, aceptar la imperfección de la paz puede contribuir a que aceptemos nuestra propia imperfección y nuestra propia fragilidad. Aceptar nuestras limitaciones nos ayuda a comprender nuestros conflictos, y también a descubrir, reconocer y potenciar nuestras capacidades para actuar y transformar nuestras realidades (2001, 42).

Hemos visto en el capítulo dedicado a la institución de la maternidad cómo el modelo hegemónico construye una narrativa de la maternidad perfecta, idealizada, prescriptiva, proscriptiva, fija e inalcanzable. Considerar los maternajes como prácticas imperfectas nos ayuda a desmontar y rechazar la noción patriarcal –tan estrechamente definida– de la «buena madre». Nuestras realidades y contextos sociales están en constante evolución; entender la

---

ecodependencia (Pérez Orozco 2012, 2014, 2015).

naturaleza compleja, dinámica y procesal de la maternidad resulta clave a la hora de construir nuevas narrativas de la práctica maternal. Conceptualizar los maternajes como imperfectos implica considerarlos como procesos performativos, imperfectivos, no acabados, en constante evolución. Nos ayuda a ser conscientes y reconocer las experiencias de poder, y de paz, en nuestro día a día, asentando los cimientos sobre los cuales podemos reconstruir prácticas de maternajes empoderadoras para todas las personas.

Reconocer y aceptar nuestra fragilidad y nuestra imperfección puede ayudarnos a deshacernos de la máscara (Maushart 1999) tras la cual nos ocultamos. Llevamos en nuestras mochilas cultura y emociones, deseos y miedos, altruismo y egoísmo, vulnerabilidad y fortaleza, libertad y dependencia. Esconder los conflictos que estas contradicciones nos generan tras una máscara que amortigua nuestras percepciones puede ayudarnos a sobrellevar mejor el dolor que estas contradicciones generan –reconozco que puede ser muy tentador a veces–, pero es una ayuda envenenada, pues la máscara no solo nos protege, también nos limita, y nos impide reconocer nuestras potencialidades y capacidades.

Parafraseando a Muñoz (2001, 43), son varios los objetivos que podemos conseguir al considerar los maternajes como imperfectos. En primer lugar nos permite una comprensión global –no fraccionaria– de las experiencias maternas. En segundo, facilita el acceso a todas sus realidades. En tercer lugar abre mejores y mayores posibilidades de investigación; las explicita; las explica; les da mayor relevancia; las hace más accesibles. Por último, posibilita la elaboración y promoción de nuevas narrativas de las prácticas maternas, visibilizando en la esfera pública una labor normalmente adscrita al ámbito privado. También son muchos los valores añadidos al considerar las prácticas maternas como imperfectas: cambia la percepción que tenemos sobre nosotras mismas, al reconocer que históricamente la mayor parte de nuestras experiencias maternas han sido «pacíficas»; genera esperanza; es movilizadora; y hace confluir a las distintas personas que maternan al relacionar sus prácticas. Lejos de interpretaciones simplistas de «buenas y malas madres», nos permite, y obliga, a reconocer en quienes maternamos realidades (vivencias, valores, actitudes, etc.) de paz. Por último, la «imperfección» nos acerca a lo humano, donde es posible la convivencia de aspectos positivos y negativos, de aciertos y errores.

Los maternajes (imperfectos) para hacer las paces van más allá de la transgresión y el rechazo de la institución de la maternidad, y buscan nuevos significados para la maternidad y las prácticas maternas. Son muchos los mitos, creencias, normas y estereotipos que hay que

deconstruir y reconstruir, no podemos detenernos en todos ellos, ni tampoco es mi objetivo con esta tesis elaborar un manual u otra narrativa más sobre cómo debemos maternar, nada más lejos de mi intención. Mi objetivo es, insisto, difractar los conocimientos sobre la maternidad y facilitar un espacio para la construcción de contra-narrativas que nos permitan imaginar otras formas de ser madres (y padres), de maternar, de criar, cuidar y ser sociedad. Para ello, quizás, nuestro punto de partida deba ser, precisamente, el concepto «madre».

#### 4.7.2. Redefiniendo el concepto «madre»

En primer lugar proponemos redefinir el concepto de la «buena madre». Hemos visto en el apartado dedicado a la institución de la maternidad la definición patriarcal de la buena madre: blanca, de clase media, sana, con todas sus capacidades normativas, de 20 y tantos o 30 y pocos años –en las últimas décadas se ha ido retrasando paulatinamente la media de edad de concepción–, en un matrimonio heterosexual y entregada a la crianza de sus criaturas. Desde los maternajes para las paces proponemos ampliar esta definición a todas las diferentes identidades maternas posibles, así una buena madre no tiene porque ser mujer, y puede ser lesbiana, pobre, no blanca, sin pareja, muy joven o de avanzada edad, con diversidad funcional, trabajadora, etc.

Como hemos señalado anteriormente, siguiendo a Chandler (2007, 531), entendemos la palabra «madre» como una acción, como algo que una persona *hace*, y no como algo que una persona *es*. Inspirándonos en la célebre frase de Simone de Beauvoir (2015, 371), afirmamos que «no se nace madre: se llega a serlo». Es decir, «las madres no nacen, se hacen» (Monreal Requena 2000, 49; Trujillo y Burgaleta 2014, 165). Es más, no todas las madres biológicas se identifican como mujeres, lesbianas *butch* (o *femme*), personas queer, intersexuales o trans también pueden gestar y parir (Trujillo y Burgaleta 2014, 165-166).<sup>98</sup> Sara Ruddick nos dice que «*mother is a person who takes on responsibility for children's lives and for whom providing child care is a significant part of her or his working life. I mean "her or his"*» (1989, 40). Ruddick insiste en «*her or his*» porque lo maternal no es una categoría biológica, sino que es una construcción social, y es necesario romper con los imperativos biológicos que asignan diferentes capacidades y roles en función del género. Cualquier persona puede

---

<sup>98</sup> María Llopis recoge en su libro *Maternidades Subversivas* (2015) la experiencia de Erik Huma, un trans masculino que gestó a su hija en su útero.

performar lo maternal.

En definitiva, desde los maternajes para las paces problematizamos lo sagrado de la maternidad (Fernandez Pujana 2014, 39), y proponemos romper la ecuación determinista mujer = cuerpo = madre (Lozano Estivalis 2006, 111). Instamos a que las mujeres desocupemos la categoría «madre», en la estrecha definición que el modelo hegemónico y patriarcal define y cataloga a las madres (Vasallo 2014). Proponemos, como sugiere la antropóloga mejicana Marcela Lagarde, «desmaternizar a las mujeres» (2003, 13, 2012, 287), construir narrativas en las que la maternidad no sea el único destino de las mujeres; en las que las personas que optan libremente por ser madres no desaparezcan tras ella; en las que la «moral sacrificial» (Lagarde 2012, 145) no sea la característica que las defina; y en las que se rompa con la política del «descuido para lograr el cuidado» (Lagarde 2003, 11).

Proponemos, básicamente, reformular la ecuación originalmente propuesta por Victoria Sau (1995, 14) de la «madre-función-del-Padre o  $[m=f(P)]$ », y que bajo la actual ideología hegemónica de la maternidad ha pasado a ser «madre-función-de-la-criatura o  $[m=f(C)]$ », a pensar la madre como una función de la persona que materna, expresada en la ecuación «madre-función-de-la-persona-que-elige-maternar o  $[m=f(PERSONA)]$ ».

### 4.7.3. Redefiniendo la maternidad

Redefinir la noción de madre implica necesariamente redefinir la maternidad. Desde la propuesta de los maternajes para las paces apostamos por dejar atrás la concepción patriarcal de la maternidad como una labor privada y apolítica que ocurre exclusivamente en el seno de la familia nuclear, y por redefinirla como una fuerza potencialmente subversiva desde donde se pueden producir –y se producen– cambios sociales.

Los maternajes (imperfectos) para hacer las paces ponen especial énfasis en la dimensión socio-política del trabajo maternal, exigiendo la participación de los padres –cuando los hay– en la crianza, desafiando las prácticas tradicionales de socialización de género y llevando a cabo una crianza no-sexista y anti-sexista, anti-racista, anti-clasista, anti-homófoba, anti-consumista, respetuosa con el medio ambiente, crítica con todas las desigualdades e injusticias perpetuadas por el sistema patriarcal. Ampliamos también el ámbito donde ocurre la maternidad. Dice un proverbio africano que «para criar a un hijo hace falta la tribu entera».

Reivindicamos la noción de red, las redes de apoyo y de cuidados comunitarios, familiares, vecinales, de amistades...

En este sentido, desafiar la tradicional distinción entre lo privado y lo público resulta fundamental a la hora de redefinir la maternidad. Bajo el actual modelo hegemónico, los problemas que acucian a las personas que maternan son atribuidos a sus condiciones personales y particulares. Relegar la maternidad a la dimensión privada de las vidas de las personas que maternan implica que son ellas las únicas y exclusivas responsables de los conflictos y las dificultades que maternar en esta sociedad genera, retroalimentando, aún más si cabe, la carga que la labor maternal conlleva. Plantear que la maternidad es una práctica con una dimensión profundamente pública y social es incorporar estos problemas en el debate público, es desvelar que la maternidad es una responsabilidad social, y que es la sociedad en su conjunto quien tiene que hacerse cargo de los cuidados de la vida. Es lo que sugiere del Olmo, cuando señala que es fundamental «re-socializar la maternidad» (2013, 219) o Lagarde (2003, 13, 2012, 287) cuando apunta que, además de desmaternizar a las mujeres, debemos «maternizar a la sociedad».

En definitiva, sugerimos una reformulación ulterior de la ecuación anteriormente planteada, y proponemos que, en realidad, la maternidad debe ser pensada como una función de la sociedad, estableciendo así la ecuación final de «madre-función-de-la-sociedad o  $[m=f(S)]$ ».



## 4.8. Recapitulación

En nuestro objetivo de *difractar los conocimientos sobre la maternidad para abrirlos a nuevas y diferentes formas de entender la maternidad, las prácticas y las experiencias maternas*, en este capítulo nos hemos aproximado al estudio de las maternidades desde la dimensión de la experiencia. Lo hemos hecho desde una perspectiva feminista y pazológica, centrada en la reconstrucción de nuestras competencias para hacer las paces (Martínez Guzmán 2001, 211), y lo hemos hecho con una doble intención: en primer lugar, visibilizar, reconocer y profundizar en la complejidad y la heterogeneidad de las experiencias maternas; en segundo lugar, extraer de estas experiencias aquellos elementos, nociones, o pistas que puedan ayudarnos a superar la estrecha definición de la maternidad que dicta el modelo hegemónico de la maternidad patriarcal en Occidente. Para ello, hemos dirigido nuestra mirada a los márgenes, buscando posibles experiencias y prácticas que, en su planteamiento y su día a día cuestionan, interpelan, resisten y/o subvierten el modelo hegemónico de maternidad. En concreto nos hemos centrado en los maternajes afroamericanos, lesbianos, feministas y naturales. Estos modelos de maternaje, por su incorporación de nuevos significados, valores y modos relacionales, y su carácter intencional de oposición, o al menos, alternativa al modelo hegemónico, pueden ser considerados modelos emergentes (del Valle *et al.* 2002), y pueden suponer posibles referentes a la hora de buscar otros significados para las prácticas y experiencias maternas.

En primer lugar nos hemos asomado a la ideología afroamericana de la maternidad, donde hemos escuchado a las teóricas negras feministas rechazar la visión de la maternidad como algo que sucede en el ámbito individual, doméstico, privado y apolítico del hogar elaborada por la teorización feminista blanca (Collins 1991, 1994; hooks 1984). Lejos de asociar la maternidad con una fuente de opresión o un obstáculo para la liberación de la mujer, las teóricas negras vinculan la maternidad con la lucha contra las opresiones entrecruzadas de raza, género, clase, orientación sexual y nación que sufren en su día a día, y, sobre todo, con el empoderamiento de las madres y de la comunidad en general. Hemos visto cómo la maternidad afroamericana, tradicionalmente, ha sido una maternidad coral, en la que además de las madres biológicas, hay alomadres y madres comunitarias. La labor de estas madres «no-biológicas» es clave en este contexto, ya que más allá de asistir y apoyar a las madres

biológicas en la crianza proporcionando los cuidados necesarios a las criaturas, facilitan una variedad de referentes de mujer para las criaturas, y extienden la importancia del cuidado más allá de las criaturas, a todas las personas miembros de su comunidad (Collins 1991, 1994; James 2005). Las prácticas maternas, a todos los niveles, son percibidas como una labor de marcado carácter colectivo, social y político en la cual la comunidad se organiza para cuidar, nutrir y empoderar a todas las generaciones, las actuales y las futuras (James 2005). Así, esta labor de proporcionar cuidados, luchar por el bienestar y los derechos de la comunidad, supone una fuente de estatus, respeto y poder para las mujeres que la desarrollan, por lo que se pueden considerar los maternajes en este contexto como un espacio de poder y de resistencia. Desde esta perspectiva, la crianza, la familia y el hogar se configuran como espacios de resistencia y empoderamiento, conceptualización radicalmente opuesta a la del discurso hegemónico que configura estos espacios como políticamente neutros y que contempla la crianza cómo poco más que la «llamada natural» para las madres (O'Reilly 2004c, 11).

A continuación hemos dirigido nuestra atención a los maternajes lesbianos, maternajes que rompen *per sé* con el binomio varón-mujer, subvirtiendo el principio de la complementariedad de los sexos y la matriz heterosexual que define las relaciones tanto erótico-afectivas, como de familia, cuidados y crianza (Imaz Martínez 2015; Lima Báez 2014; Pichardo Galán 2009). Hemos centrado el estudio de este modelo en el debate que surge en torno al dilema de igualdad *vs.* diferencia, o de la asimilación *vs.* la transformación de los maternajes lesbianos. A partir del análisis de este debate hemos insistido en la necesidad, reiterada a lo largo de esta tesis, de superar las dicotomías simplistas y los modelos excluyentes, y de optar, en su lugar, por un modelo analítico diferente, en el que elementos de continuidad, asimilación o conformidad coexisten con elementos de cambio, resistencia o subversión (Ahmed 2014; Clarke 2002; Hicks 2011; Lewin 1994; Moreira 2018; Ryan-Flood 2009; Y. Taylor 2009; Trujillo y Burgaleta 2014; Weeks *et al.* 2001). La aportación de los maternajes lesbianos a nuestro propósito de difractar los conocimientos sobre la maternidad resulta clave, ya que hemos podido ver cómo, a través de sus estrategias particulares, personales, complejas y heterogéneas, las parejas de mujeres lesbianas negocian la maternidad, la crianza y los cuidados de maneras que, aun partiendo de elementos propios de la heteronormatividad, desestabilizan y resignifican las categorías normativas de hegemónicas de familia, figuras parentales, vínculos, crianza y cuerpos, dando lugar a nuevas

formas de materializar la maternidad y la experiencia maternal.

Seguidamente nos hemos centrado en los maternajes feministas, una «contra-práctica» que persigue desafiar y transformar las múltiples formas en que la maternidad patriarcal oprime a las mujeres (O'Reilly 2008, 10), y que redefine las prácticas maternas como un acto político y social a través del cual se puede lograr el cambio cultural, social y político. Hemos visto cómo, desde su conciencia feminista, estas madres cuestionan las dinámicas de género y poder, tanto en las relaciones interpersonales –propias y ajenas– como en las estructuras y sistemas sociales más amplios. Conocedoras y defensoras del calado de la dimensión político-social de la maternidad, las madres feministas exigen la participación de los padres de las criaturas y del conjunto de la sociedad en la crianza; desafían las prácticas tradicionales de socialización de género; promueven otros modos de relación con la prole, basados en la democracia, la horizontalidad y el respeto; educan a sus criaturas en el pensamiento crítico, practicando una crianza crítica con todas las desigualdades e injusticias perpetuadas por el sistema patriarcal –sexismo, racismo, homofobia, consumismo, clasismo, adultismo, etc–; y, abogan activamente por la transformación mediante su activismo social. También hemos reflexionado sobre las estrategias de negociación y de cambio utilizadas por estas mujeres a la hora de resistir las restricciones impuestas por el modelo hegemónico de maternidad. Hemos aprendido que sus estrategias son complejas y heterogéneas, y pueden ir desde la confrontación deliberada y explícita hasta la subversión encubierta, camuflada bajo una aparente conformación con la norma. Insistiendo en la complejidad de las experiencias maternas, hemos puesto de relieve las tensiones que estas mujeres viven fruto de las fricciones con el entorno, prestando atención a esa «ambigüedad moral» (Gordon 1990, 106) relacionada con la maternidad, que genera, en ocasiones, sentimientos de culpa, ambivalencia, frustración y soledad. En definitiva, hemos visto que los maternajes feministas son procesos vivos, que se retroalimentan y evolucionan constantemente en su intento de redefinir y reconfigurar las prácticas maternas, de buscar nuevos significados y valores, nuevas éticas y nuevos tipos de relaciones en el contexto de la maternidad.

Por último, hemos enfocado nuestra mirada en los maternajes basados en la crianza natural, una propuesta que últimamente está tomando fuerza como alternativa a la crianza «tradicional», como una forma de buscar y promover el cambio social desde la resistencia al modelo de crianza hegemónico. Esta aproximación a la maternidad, que se inspira en la crianza con apego y la vida simple, y que entronca con el feminismo cultural o de la

diferencia, supone en la actualidad la alternativa más significativa y más visible a las prácticas dominantes de instrumentalización del parto y crianza basada en las opiniones expertas (Kawash 2011, 988) y al *mainstream* consumista y tecnológico. Pese a ser considerada por muchas como una práctica subversiva y empoderadora, la crianza natural ha sido objeto de críticas, elaboradas principalmente desde determinados sectores del feminismo, que mantienen que este modelo cumple con ciertas premisas consideradas opresivas para las personas que maternan, por lo que, más que resistir, en realidad, acomoda la ideología del patriarcado (Badinter 2011; Bobel 2002, 2007; Símonardóttir 2016). Hemos centrado el análisis de este modelo en esas críticas y, al problematizarlas y reflexionar sobre ellas, nos hemos encontrado, de nuevo, con la necesidad de superar los análisis en términos dicotómicos y simplistas, de poner de relieve la complejidad y heterogeneidad de las prácticas maternas, de reconocer la contingencia y la complejidad de los procesos de negociación y resistencia, y de abogar por una perspectiva feminista que de tenga en cuenta los deseos, los placeres de las madres y los sentidos que cada mujer atribuye a sus actos.

Hemos escogido estos modelos emergentes porque, aunque cada uno tenga sus particularidades, todos ellos surgen de un profundo cuestionamiento de la institución patriarcal de la maternidad, y conciben, a su manera, la maternidad como una fuerza social y cultural potencialmente subversiva. Lejos de considerar a las mujeres y a las madres como meras receptoras pasivas de las imágenes, normas y costumbres opresoras de la maternidad hegemónica, estos modelos parten de la noción de que son agentes activas, generadoras de culturas y actoras del cambio social (Juliano 1992, 41). Esto no quiere decir que las mujeres sean agentes absolutamente libres (Weitz 2001, 669), sino que en su día a día negocian con su entorno y su realidad, combinando elementos de adaptación y de subversión, en una resistencia cotidiana que más que en términos dicotómicos, debe ser entendida como un *continuum* que va a depender, por un lado, de la negociación con los múltiples y, con frecuencia, contradictorios discursos y, por otro, por la propia percepción del acto de resistir, que a su vez depende de la dicotomía empoderamiento *vs.* lucha o dificultad (Horwitz 2004, 46). Hemos visto, en este sentido, que el empoderamiento está muy relacionado con esa percepción de elección en la negociación cotidiana con el entorno, que aunque sea sutil y no abiertamente confrontativa, puede llevar a transformaciones en las relaciones de poder, y sobre todo a la autopercepción de cada mujer como agente activa de su propia vida. Así, hemos llegado a la conclusión de que, pese a la complejidad y heterogeneidad que podemos

observar en las experiencias y prácticas maternas, lo que sí podemos afirmar es que estamos ante prácticas performativas, en las que las mujeres, con su «hacer» diario, marcadamente ético y relacional (Benjamin 1996; Chodorow 1984; Everingham 1997; Ruddick 1980, 1989), reiteran, pero también interrumpen y alteran las normas de la maternidad, construyendo su propia maternidad desde su ejercicio de la agencia maternal.

Para cerrar este capítulo he propuesto el concepto de maternajes (imperfectos) para las paces, para recoger aquellas prácticas y comportamientos maternos que rompen los discursos dominantes sobre la maternidad y que configuran una retórica propia, alejada de las formas heteropatriarcales de concebir el mundo. Reconocer la imperfección de la maternidad permite poner de relieve su naturaleza performativa y considerar los maternajes como prácticas imperfectivas, no conclusas ni definitivas, sino en constante construcción. Reconocer que mediante los maternajes podemos hacer las paces implica poner en valor el potencial transformador de las prácticas maternas y su importancia a la hora de imaginar y construir vidas y mundos vivibles, más pacíficos, justos y perdurables.

Desde la propuesta de los maternajes (imperfectos) para hacer las paces abogamos por redefinir las prácticas, experiencias y vivencias maternas como una fuente de poder y resistencia ante las presiones y opresiones del patriarcado, poniendo en valor la capacidad de agencia de las personas que maternan y enfatizando su potencial de disrupción y transformación de los discursos dominantes. Planteamos la necesidad de «desmaternizar a las mujeres» (Lagarde 2003, 13, 2012, 287), rompiendo la heterodesignación mujer = madre, y afirmando que cualquier persona puede performar lo maternal. Proponemos, asimismo, «maternizar a la sociedad» (Lagarde 2003, 13, 2012, 287), re-socializando la maternidad (del Olmo 2013, 219), poniendo en primer plano su dimensión social y política, demandando que la sociedad en su conjunto asuma la responsabilidad de las labores de cuidados de la vida.



## Capítulo 5. Estudio de campo

A lo largo de toda esta investigación venimos insistiendo en que la maternidad es mucho más que la institución patriarcal que pretende darle forma, y que va más allá de las normas, imágenes, prescripciones y proscripciones del modelo hegemónico de maternidad. Partiendo de la noción de que la maternidad también es la experiencia de cada mujer en su práctica cotidiana como madre, pasamos a continuación al estudio de campo realizado para esta investigación, centrado, precisamente, en las experiencias concretas de tres mujeres en torno a la maternidad.

Partir de las experiencias de mujeres que maternan en nuestra sociedad, y tomar estas experiencias como base para difractar los conocimientos sobre las maternidades significa participar en el giro epistemológico planteado por los estudios para la paz y los estudios feministas y cuestionar nuestras formas de conocer, buscando otras maneras –encarnadas, responsables, implicadas y comprometidas– de construir conocimientos que contribuyan a la superación del falogocentrismo (Braidotti 2004a; Haraway 1995; Irigaray 2007) y nos acerquen a la construcción de culturas para hacer las paces. Implica también abandonar las pretensiones de neutralidad y objetividad, y reconocer el potencial empoderador y transformador de la subjetividad femenina a todos los niveles: político, epistemológico y experiencial (Braidotti 2004b, 15). Conlleva, así mismo, considerar las mujeres como agentes activas que en su día a día cuestionan los modelos hegemónicos de feminidad y maternidad, y redefinen y reconstruyen sus propias definiciones sobre lo que significa y conlleva ser mujer y ser madre. Supone, en definitiva, entender la ciencia como ese algo que hacemos entre las personas (Comins Mingol y París Albert 2012, 6), investigando con –y no sobre– las personas, con una clara intención de comprender y transformar tanto nuestras realidades individuales como sociales.

En las páginas que siguen presento el estudio de campo de esta investigación. El capítulo está estructurado en tres epígrafes diferenciados. En el primero introduzco la metodología elegida para aproximarnos a las experiencias maternas de tres mujeres, los relatos de vida, justificando mi elección, explicitando mis objetivos y detallando el proceso de construcción y análisis de los relatos de estas mujeres. En el segundo recojo las experiencias estas tres mujeres, plasmadas en los relatos de sus maternidades. En el último presento mi propuesta de

análisis –subjetiva y parcial– en la que extracto los fragmentos, a mi entender, más relevantes de los relatos de estas mujeres, poniéndolos en diálogo entre sí y con el marco teórico previamente desarrollado.



## 5.1. Enfoque metodológico: relatos de vida

Para adentrarnos en el conocimiento sobre las experiencias maternas de estas mujeres he optado por el enfoque metodológico conocido como relatos de vida. En esta sección respondo a las cuestiones de qué, por qué y cómo de este enfoque. En primer lugar presento el enfoque narrativo-biográfico de esta investigación, y concreto qué es lo que entendemos por relatos de vida. A continuación explico los porqués, las razones por las que he optado por la elaboración de relatos de vida para aproximarnos al conocimiento sobre las maternidades, explicitando los objetivos que pretendo lograr mediante este enfoque. Seguidamente abordo el cómo del proceso de construcción de los relatos de vida. Así, trato asuntos como la elección de las personas participantes en esta investigación, la articulación de nuestras relaciones y los encuentros mantenidos. También me ocupo del proceso de edición del texto, viendo cómo hemos ido construyendo conjuntamente los relatos de sus maternidades. Por último, me detengo en el proceso seguido a la hora de analizar los relatos de vida y la información contenida en ellos.

### 5.1.1. Narrativas, relatos de vida e historias de vida

*We dream in narrative, day-dream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate, and love by narrative. In order really to live, we make up stories about ourselves and others, about the personal as well as the social past and future (Hardy 1968, 5).*

Nuestro mundo está atravesado por narrativas y narraciones, de forma que es, precisamente, este «atravesamiento» (Cabruja, Iñiguez y Vázquez 2000, 65) lo que constituye nuestro mundo. Cuando nacemos, nos encontramos con un mundo construido, y a través del lenguaje y de las historias vamos incorporando los conceptos y categorías que nos permiten ir comprendiendo la realidad que nos rodea (Cabruja, Iñiguez y Vázquez 2000, 65) y que nos conectan con nuestras raíces (Atkinson 2001, 121). Así mismo, a través del lenguaje y de las historias nos hacemos comprender por los demás, y comprendemos y vivimos nuestras relaciones (Gergen y Gergen 1988, 18).

Esto no quiere decir que nuestras vidas son una mera sucesión de historias que dan cuenta de lo que nos ha ocurrido. Mediante nuestras historias revisamos nuestro pasado, pero

también interpretamos nuestro presente y creamos nuestras expectativas de futuro, es decir, nuestras narrativas van más allá de reflejar nuestra vida cotidiana, con ellas, contribuimos a la construcción del mundo que nos encontramos. En definitiva, las narrativas, como constructoras de significado, median y articulan nuestra realidad social (Atkinson 2001, 121-122; Cabruja *et al.* 2000, 65; Gandarias Goikoetxea y García Fernández 2014, 98; Gergen y Gergen 1983, 18).

El término narrativa es un término polisémico que ha sido empleado por diferentes disciplinas en numerosos sentidos, siendo, a menudo, asociado con el de «historia» o «relato». Pese a que es complejo encontrar una única definición de narrativa que dé cabida a todas las acepciones que se le han dado, sí que parece haber un cierto consenso en cuanto a que las narrativas se caracterizan por una conexión secuencial y contingente de ideas o eventos (Kohler Riessman 2008, 3-5), es decir, en toda narrativa va a haber un patrón que conecte y proporcione una cierta coherencia y sentido a lo que si no sería un cúmulo de información aleatoria y desorganizada. No vamos a afinar más en la definición de «narrativa», pues como señalan Cabruja, Iñiguez y Vazquez (2000, 63), «tratar de buscar el verdadero significado de la palabra narrativa reduce la noción y le resta su capacidad de elemento de articulación y producción de sentido en los discursos». Estos autores señalan que más que definir, lo que parece más oportuno es «interrogarse por lo que las personas hacen, qué efectos tratan de producir al utilizar narraciones y qué papel desempeña la narrativa en sus relaciones» (2000, 63).

Los métodos que parten de la elaboración, recolección y análisis de material narrativo son variados, tanto en sus formas como en sus objetivos, y configuran una categoría amplia que abarca diferentes formas de obtener y analizar relatos relacionados con el territorio de las «narrativas del yo» (Denzin 1997, 199), como cartas y diarios, biografías, relatos de vida, historias de vida, auto-observaciones, ensayos, poemas, collages, fotografías, películas, documentales... (Denzin 1997; Moriña 2017; Plummer 2001). Su carácter multifacético, así como las numerosas tradiciones académicas en las que se apoya, han generado una multiplicidad terminológica, que puede producir confusión y vaguedad conceptual, ya que términos diferentes se refieren a un mismo concepto, o conceptos diferentes son designados por un mismo término (Pujadas Muñoz 1992, 13, 2000, 135). Los términos utilizados con más frecuencia en el género biográfico son: biografía, autobiografía, historia de vida, historia personal, narración biográfica, relato biográfico, documentos personales y fuente oral

(Pujadas Muñoz 2000, 135).

En esta tesis vamos a acercarnos al estudio de las maternidades mediante relatos de vida, por ello, a partir de ahora, nos centraremos en este concepto. Antes, no obstante, haremos una breve referencia a las historias de vida, sobre todo a efectos de clarificar la diferencia entre ambos, pues, como hemos señalado, los conceptos de historias y relatos de vida pueden generar cierta confusión.

Los términos *life story* y *life history*, traducidos al castellano como «relatos de vida» e «historias de vida» han sido históricamente utilizados indistintamente para referirse a las narrativas biográficas elaboradas a partir del testimonio de una persona. No es hasta 1970, cuando tras un largo periodo de indecisión terminológica, el sociólogo estadounidense Norman K. Denzin propone distinguir entre *life story* (relato de vida) y *life history* (historia de vida) (Bertaux 1981). Esta distinción ha ido calando en la investigación cualitativa, y hoy en día hablamos de «relato de vida» (sinónimo de otros términos como «relato biográfico» o «narración biográfica») para referirnos a la narración de una vida, o fragmento de la misma, tal como la relata la persona que la ha vivido y de acuerdo a los fines específicos de la investigación (Feixa 2018; Pujadas Muñoz 1992); mientras que con «historia de vida» nos referimos al estudio de caso sobre una persona en concreto, que comprende, además de su relato de vida, cualquier tipo de documentación e información biográfica adicional obtenida de otras fuentes que facilite la reconstrucción de esa vida de la manera más exhaustiva y fidedigna posible (Bertaux 1981; Feixa 2018; Moriña 2017; Pujadas Muñoz 1992). En otras palabras, el relato de vida lo cuenta la persona, mientras que la historia de vida la construyen conjuntamente entre las diferentes personas que participan en la investigación, mediante entrevistas y datos documentales complementarios (Moriña 2017, 27).

En esta investigación no pretendemos abordar la historia de vida de cada participante en su totalidad, sino partes de la misma, en concreto, las relacionadas con sus maternidades. Tampoco pretendemos averiguar «la verdad», o los «hechos» como estos han sucedido; nos interesan más los recuerdos, las sensaciones y emociones, y las reflexiones e interpretaciones de las personas. Así, hemos centrado la investigación en las vivencias y experiencias relacionadas con la maternidad tal y como sus protagonistas nos las han contado, sin entrevistas a terceras personas ni fuentes adicionales –más allá de una serie de fotografías que, como veremos, hemos empleado para construir la línea temporal de sus maternidades–. El *quid* de la cuestión ha sido respetar las palabras y las voces de las personas que han ido

surgiendo al recordar, reflexionar sobre, e interpretar sus experiencias pasadas desde su momento y situación actual, lo que Goodson señala como una «reconstrucción personal de la experiencia» (Moriña 2017, 26). Por estos motivos, optamos por referirnos a las narrativas producidas en este contexto como relatos de vida.

### **5.1.2. El porqué de mi elección: el enfoque narrativo-biográfico**

Afirma el sociólogo francés Daniel Bertaux que la elección del método mediante el cual nos vamos a acercar al conocimiento de un determinado objeto «no tiene nada de anodino», es una decisión que se toma «mucho más en función de inclinaciones profundas que de consideraciones racionales» (1989, 87). Para el sociólogo francés, elegir el enfoque biográfico es «cuestión de temperamento» (1989, 87). En esta misma línea, la psicóloga chilena Rosario Correa (1999) sitúa la elección de la estrategia de conocimiento más allá de la teoría, y apunta que esta elección nace y se fundamenta en la propia historia de quien investiga, no solo en la académica, sino en su historia privada, de su concepción del mundo, de su ideología, en definitiva, de su historia como globalidad.

Debo admitir que no sé exactamente de dónde surgió la idea de aproximarme a la investigación de las prácticas y vivencias maternas a través de relatos de vida. Sí que recuerdo que, en las primeras conversaciones con Irene y Andrea, mis codirectoras de tesis, salió este enfoque entre otros; recuerdo perfectamente la sensación de entusiasmo que me invadió al valorar la posibilidad de sumergirme en él. Quizás haya sido cuestión de temperamento, como apunta Bertaux (1989, 87), quizás también porque considero que este enfoque concuerda plenamente con la perspectiva psicológica y feminista con la abordo esta investigación y los objetivos que me planteo con ella, lo cierto es que, aunque no sabía bien en lo que me embarcaba cuando lo escogí, ha resultado ser todo un reto. A continuación expongo los factores que me reafirmaron en mi elección del enfoque biográfico-narrativo para profundizar en la investigación sobre las vivencias y experiencias maternas. Esta justificación servirá también para comprender las principales características, las «señas de identidad» (Moriña 2017, 17) de la investigación biográfico-narrativa que la diferencian de otros tipos de investigación.

### **a. Primer motivo: la escucha de las voces de las mujeres**

*¿Qué mejor manera de acercarnos a las experiencias de maternaje de las mujeres que a través de sus propias voces?*

Según la «tesis de la voz excluida» planteada por el académico británico Tim Booth (1998, 253), «los métodos narrativos facilitan el acceso a los puntos de vista y la experiencia de los grupos oprimidos que carecen del poder de hacer oír sus voces con los sistemas tradicionales del discurso académico». Definitivamente podemos afirmar que las voces de las mujeres han sido unas de las «voces acalladas» (Booth 1998) en la teorización académica. La investigación biográfico-narrativa privilegia la escucha de estas voces que históricamente no han estado presentes en los discursos científicos y defiende su «derecho a ser oídas» (Moriña 2017, 18). Respecto a este punto quiero subrayar que el objetivo de los relatos de vida, al menos, tal y como yo los interpreto, no debe ser el de «hablar por» o «representar», donde, como alerta Haraway (1999, 138), «lo representado queda reducido al estatus permanente de recipiente de la acción», el objetivo es ser todas co-actoras «en una práctica articulada con otros compañeros sociales diferentes, pero vinculados».

### **b. Segundo motivo: el reconocimiento y la valoración de la subjetividad**

*¿Cómo podemos conocer las realidades de las personas si no tenemos en cuenta su subjetividad?*

Para Booth, los métodos narrativos «pretenden describir la experiencia subjetiva de las personas de una forma fiel al sentido que estas dan a sus propias vidas» (Booth 1998, 253). En otras palabras, para comprender la realidad de la persona que narra su historia, es fundamental no silenciar su subjetividad, sino reconocerla y valorarla (Moriña 2017, 17). La investigación biográfico-narrativa reconoce a las personas como «testigos expertos» (Booth 1998, 256) en sus propias vidas, y considera sus relatos como un punto de acceso a su mundo a través de la imaginación y la subjetividad de quien los lee.

De este modo, se contrarresta la «desaparición del individuo» (Booth 1998, 256) característica de la producción científica tradicional que subordina las realidades concretas personales en favor de la generalización, reduciendo, a menudo, las personas a meras cifras y porcentajes, y perdiendo el detalle que diferencia y caracteriza las experiencias personales. En este tipo de investigación, «las experiencias personales pasan de ser un elemento

anecdótico a concebirse como el tema o eje central de la investigación» (Francisco Amat y Moliner Miravet 2017, 44), y se reconoce la fuerza creativa de las personas en la construcción de sus propias vidas e historias (Booth 1998, 256).

Es más, escuchar las voces de las personas nos permite desenmascarar las confusiones, ambigüedades y contradicciones que se encuentran en su día a día, ayudándonos a lidiar con una visión de la realidad «excesivamente determinada» (Booth 1998, 256). De hecho, escuchar las experiencias concretas de las voces de quienes las viven nos permite aterrizar las propuestas abstractas y hacerlas más tangibles. Así, este enfoque en la investigación tiende puentes entre las personas y sus sociedades porque, a través de sus relatos, las personas proporcionan el acceso a las características estructurales de su universo social (Booth 1998, 256). Quien narra su historia nos abre la puerta a su universo, a su contexto cultural, social y económico, a sus relaciones con su grupo social primario, a los porqués de sus elecciones, a sus dudas y a sus certezas. Es aquí donde, como señala el antropólogo social Juan José Pujadas Muñoz (1992, 44) radica el interés del método biográfico, en que posibilita a quien investiga:

situarse en este punto crucial de convergencia, entre: 1. el testimonio subjetivo de un individuo a la luz de su trayectoria vital, de sus experiencias, de su visión particular, y 2. la plasmación de una vida que es el reflejo de una época, de unas normas sociales y de unos valores esencialmente compartidos con la comunidad de la que el sujeto forma parte.

### **c. Tercer motivo: la cuestión del poder**

*¿Cómo construimos el conocimiento?, más concretamente, ¿quiénes lo construimos?, y ¿cómo nos relacionamos en el marco de la investigación?*

Soy consciente de que estas cuestiones no tienen fácil respuesta, de hecho son preguntas clave en la configuración y evolución del concepto de ciencia tal y cómo lo conocemos, especialmente en el entorno de la teorización desde un enfoque feminista.<sup>99</sup> No es momento de profundizar en estos complejos dilemas que han dado y siguen dando pie a muy numerosas e interesantes reflexiones y disquisiciones, mi intención aquí es simplemente reflejar que estos han sido y siguen siendo aspectos que condicionan profundamente mi aproximación al estudio de las prácticas y experiencias de la maternidad.

---

<sup>99</sup> Doucet y Mauthner hacen una revisión sucinta y muy recomendable del pensamiento feminista al respecto en *Feminist methodologies and epistemologies* (2006).

Conuerdo con la académica española Anabel Moriña, cuando se pregunta «¿cambiamos el juego o cambiamos las reglas del juego?» (2017, 21), aludiendo a la necesidad de plantear nuevas formas, más abiertas y democráticas, de aproximarnos al conocimiento y a su producción, en las que se cambien las estructuras de poder tradicionales y se consiga una mayor horizontalidad entre quienes participan en la investigación. La autora señala que es necesario resolver tres dicotomías referidas a las relaciones que se establecen en una investigación, en concreto, a las personas participantes, a quien investiga, y a la investigación en sí misma. En primer lugar, es preciso que las personas participantes pasen de ser «objeto de estudio» a «representantes y participantes activas» en la investigación, evitando la máxima popular en el mundo de la discapacidad «nada para nosotros sin nosotros» (2017, 21). En segundo lugar, es necesario que quien investiga cambie su «rol experto a *outsider*», es decir, «es necesario investigar con, en lugar de investigar sobre» (2017, 21), por lo que términos como co-investigación, co-escritura o escritura colaborativa, toman especial significación. Por último, la investigación, debe pasar de estar «ajena», a estar «comprometida» (2017, 21), y a ser considerada como una práctica social transformadora.

La aproximación biográfico-narrativa puede ser una vía para superar estas dicotomías, ya que reconoce y enfatiza la complejidad y la interdependencia de las relaciones humanas. En esta perspectiva «hay una reciprocidad en la interacción que transforma la relación misma» afirma Correa (1999, 2). Señala esta autora que de este modo se genera lo que Ferrarotti denomina un «pacto de conocimiento transformador», es decir, se reivindica un conocimiento compartido, producto de la intersubjetividad en la interacción, en la cual se «conoce al precio de ser conocido». De aquí que, según Ferrarotti, «una condición epistemológica del proceso de investigación biográfica sea la implicación del investigador; y el riesgo de ser conmovido, afectado, una necesidad» (Correa 1999, 2).

#### **d. Cuarto motivo: el potencial empoderador y transformador**

*¿Para qué investigamos sino para transformar nuestras vidas, realidades y sociedades?*

Como investigadora, considero que quien investiga tiene una responsabilidad, no solo para con quien participa en la investigación, sino también para con la comunidad y la sociedad en general, por lo que concibo la investigación como una vía para lograr la transformación, personal y social. «*Research is meant to be transformative; we do not merely*

*analyze or study an object to gain greater understanding, but instead struggle to investigate how individuals and groups might be better able to change their situations»* (Tierney 1994, 99). Así, parto de la intención explícita de que «la investigación sea parte de un proceso para el cambio social en contra de las discriminaciones y/o los abusos de poderes» (Biglia 2007, 416).

En este sentido, la aproximación biográfico-narrativa puede suponer una vía para la transformación, sobre todo si se elabora desde planteamientos emancipadores (Donohue y Wolgemuth 2006, Goodley *et al.* 2004, Moriña 2017). Desde esta perspectiva, «la investigación debe tener una finalidad de emancipación, es decir, debe contribuir a cambiar el mundo más que a describirlo e interpretarlo» (Moriña 2017, 22). Un planteamiento emancipador en la elaboración de narrativas parte de la premisa de que la persona que cuenta su historia debe resultar beneficiada en la interacción investigadora, es decir, la investigación se debe realizar éticamente, de modo que no sea únicamente quien investiga quien obtenga un beneficio –la recolección de la información–, y que todo el proceso pueda resultar en la transformación, crecimiento y empoderamiento de todas las personas implicadas (Goodley *et al.* 2004, 60, 88). En este sentido, quien investiga debe ser consciente de los fines perseguidos y valorar de qué manera puede poner sus conocimientos y aptitudes al servicio de la persona que comparte su historia, con el objetivo de que esta la utilice de cualquier forma que elija (Moriña 2017, 23).

El enfoque biográfico-narrativo puede, además, servir para señalar y resignificar los límites en base a los cuales conceptualizamos y damos sentido a la estructura social (Francisco Amat y Moliner Miravet 2017, 44). En este sentido, las narrativas pueden estimular e inspirar, o al menos, permitir la reflexión sobre los límites, los significados o expectativas que atribuimos a ciertos colectivos y con los que configuramos nuestra realidad (Goodley *et al.* 2004, 181). Desde esta perspectiva, la investigación biográfico-narrativa, además de poner de manifiesto aquello que acontece en las vidas de las personas, puede contribuir a hacer visibles aquellas historias que no encajan en los límites de la estructura social, potenciando la visibilización y creación de experiencias, prácticas e imaginarios liberadores, suponiendo por lo tanto, una vía para el empoderamiento y la transformación, tanto de las personas como de las hegemonías establecidas en la sociedad.



## e. Los fundamentos epistemológicos de los relatos de vida

Tomando como partida las características de la investigación biográfico-narrativa que acabamos de ver, y siguiendo a Goodley *et al.* (2004, 97), podemos sintetizar los fundamentos epistemológicos de la investigación basada en relatos de vida en los siguientes puntos:

- *ideográfica, no nomotética*: se enfoca en los aspectos individuales, privados y subjetivos de la vida, más que en los aspectos generales, públicos y objetivos;
- *hermenéutica, no positivista*: busca aprehender los significados de una cultura y de sus personas más que medir los aspectos observables de una cultura y de sus personas;
- *cualitativa, no cuantitativa*: se basa en palabras más que en cifras, busca la descripción de la naturaleza de las cosas, no su representación numérica;
- *especificidad, no generalización*: se centra en la descripción y explicación específica de una persona o grupo de personas más que en las características generales de un amplio sector de la población;
- *autenticidad, no validez*: su compromiso es con los significados auténticos de una historia y de quien la narra más que en diseñar parámetros que midan lo que pretender medir;
- *el lenguaje es creativo, no descriptivo*: reconoce los efectos constructivos del lenguaje y no lo considera como un medio transparente y neutro para la descripción del mundo y de sus hechos.

### 5.1.3. Mis objetivos con los relatos de vida

El propósito de los relatos de vida en esta investigación es profundizar en las experiencias, prácticas y vivencias de las maternidades de tres mujeres: ¿Qué les ha llevado a materner como lo están haciendo? ¿Por qué eligen materner así? ¿Qué buscan a través de sus formas de materner, para ellas mismas y para sus criaturas? Al construir los relatos de sus maternidades partiendo de sus propias experiencias como hijas, de los maternajes que ellas mismas han ido experimentando a lo largo de su curso vital, desde su propio nacimiento, infancia, adolescencia y madurez, hasta el momento actual, como madres de sus criaturas,

pretendo ahondar en las relaciones entre sus maternidades como hijas y sus maternidades como madres, en cómo sus experiencias familiares y sus entornos sociales y culturales han influido en su comportamiento, performatividad y subjetividad maternal. ¿Qué nos cuentan sus narrativas sobre su contexto familiar y cultural? ¿Cómo han afectado esos contextos e historias personales a sus formas de vivir y performar sus maternidades? ¿Hay alguna relación entre la imagen que ellas han ido construyendo de sus propias madres y las dinámicas en sus familias de origen con su propia concepción de lo que es una «buena madre» y sus formas de ejercer la maternidad? ¿Podemos relacionar sus vivencias como hijas con sus decisiones de cuestionar y contestar los discursos normativos de la maternidad como madres? ¿Qué ha supuesto para ellas elegir su propia manera de maternar? ¿Hasta qué punto podemos considerar que estas formas propias de vivir la maternidad pueden resultar en experiencias transformadoras y empoderadoras?

Según Bertaux, «la experiencia es interacción entre el yo y el mundo, ella revela a la vez al uno y al otro, y al uno mediante el otro» (1981, 15). Al pedir a estas mujeres que coescribamos juntas sus relatos de vida abarcando todas sus maternidades, lo que pretendo es revelar, indagar en las intersecciones entre las Narrativas –con N mayúscula– o «meta-narrativas», las Narrativas culturales que constituyen los referentes con los cuales se producen los significados y se configuran las construcciones identitarias; y las narrativas –con n minúscula–, las narrativas propias elaboradas por cada persona (García Fernández y Montenegro Martínez 2014, 70).

Como ya hemos reiterado a lo largo de esta tesis, las mujeres no somos sujetos pasivos que reproducimos los dictados de las narrativas hegemónicas, sino que participamos en ellas, las integramos, cuestionamos, rechazamos, transgredimos, subvertimos... Es decir, construimos nuestras propias narrativas en una constante negociación con las grandes Narrativas (García Fernández y Montenegro Martínez 2014, 70. Mediante el estudio de las intersecciones entre las narrativas hegemónicas y las narrativas personales, mi intención es situar, localizar y aceptar la parcialidad y la precariedad de nuestros conocimientos (Haraway 1995) sobre la maternidad, y facilitar el reconocimiento de la multiplicidad y heterogeneidad de voces, experiencias, realidades y significados de la maternidad. El estudio de estas intersecciones, así mismo, nos permite poner en tensión las narrativas hegemónicas –que silencian u ocultan aquellas historias que no encajan o se salen de la norma– y las narrativas contra-hegemónicas, que permiten la visibilización, el reconocimiento y la creación de

imaginarios y prácticas emancipadoras (Gandarias Goikoetxea y García Fernández 2014, 100).

Para Bertaux, los relatos de vida son un modo de describir un universo social ignoto, «si los relatos de vida (y, por supuesto, las autobiografías) nos interesan, no es como historias personales, sino en la medida en que estas historias “personales” no son más que un pretexto para describir un universo social desconocido» (1981, 14). Personalmente, concibo el relato de vida como algo que pretende más que describir el mundo. No busco un conocimiento universal sobre la maternidad, ni tampoco pretendo representar la realidad de las personas que maternan en nuestro contexto social actual, más bien, mi intención es, como recojo en el objetivo general de esta tesis, y utilizando la metáfora planteada por Haraway, difractar el conocimiento (Balasch y Montenegro 2003; Biglia y Bonet-Martí 2004; Gandarias Goikoetxea y García Fernández 2014; García Fernández y Montenegro Martínez 2014; Haraway 1999, 2004) sobre las experiencias, prácticas y vivencias de la maternidad.

La luz, al pasar a través de los elementos, no produce imágenes auténticas del rayo de luz original, sino que es desviado y difuminado en distintos rayos modificados debido al fenómeno de la difracción. De igual manera, mediante la práctica difractiva en la investigación (Biglia y Bonet-Martí 2009, párrafo 11):

no se reproduce una imagen incontaminada y objetiva del proceso, sino diferentes narrativas subjetivas que, no son solo el resultado de un proceso de transformación amplio, sino pueden ser la semilla de múltiples reconfiguraciones y lecturas por parte de otros agentes.

Desde esta perspectiva, la producción de conocimiento se aleja de la pretensión de la representación de una realidad externa y se orienta hacia la cuestión de la responsabilidad política, poniendo el foco en los efectos, en términos políticos, que se pueden inferir del conocimiento producido (Balasch y Montenegro 2003, 45). La apertura hacia agentes y territorios narrativos no homogeneizantes posibilita la multiplicación de las miradas y una visión polimórfica de las realidades (Biglia y Bonet-Martí 2009, párrafo 10). En este sentido, una visión heterogénea y polimórfica no solo nos permite reconocer la complejidad y ambigüedad de las experiencias y prácticas maternas; nos ayuda también a identificar y desafiar las nociones tradicionales de conocimiento, verdad y realidad asociadas a la maternidad; por último, visibilizar y poner en valor narrativas alternativas de la maternidad, contribuye al reconocimiento de las mujeres como agentes activas que ejercen su poder de emancipación y transformación social al construir activamente sus propias perspectivas,

prácticas y experiencias.

Así, de acuerdo con el objetivo general de esta tesis y varios de los objetivos específicos, al abordar el conocimiento de las experiencias, prácticas y vivencias de la maternidad mediante la construcción de los relatos de vida de personas que maternan de maneras que en muchos aspectos difieren de la norma hegemónica, mi intención es: en primer lugar, difractar el conocimiento sobre las maternidades, abrirlo a nuevas y diferentes formas de entender y vivir la maternidad; en segundo, contribuir a la superación de la visión victimizadora de la mujer-madre como un sujeto pasivo a merced de los dictados de las narrativas hegemónicas de la sociedad patriarcal; en tercer lugar poner en valor las experiencias de las mujeres, relatadas por ellas mismas; y, por último, facilitar un espacio para la construcción de contra-narrativas que nos permitan imaginar otras formas de ser madres, padres, hijas e hijos y así, descubrir, reconocer y potenciar nuestras capacidades para actuar y transformar nuestras realidades. En definitiva pretendo acercarnos a los significados y vivencias de la maternidad, para, a partir de esta concepción polifónica, contingente y situada, facilitar la construcción de nuevas narrativas de la maternidad que interpelen, cuestionen, resistan y subviertan las narrativas hegemónicas de la maternidad occidental.

#### **5.1.4. El proceso**

Una vez explicitados los motivos por los que he optado por los relatos de vida a la hora de adentrarnos en las experiencias y vivencias de la maternidad y los objetivos que persigo con este método, paso a describir el proceso seguido para la elaboración y análisis de los mismos. En primer lugar explico cuáles han sido los criterios que han guiado la selección de las participantes; a continuación me centro en las relaciones mantenidas entre nosotras, prestando especial atención a cómo hemos articulado las relaciones para intentar equilibrar las asimetrías de poder inherentes a toda investigación; paso entonces a los encuentros mantenidos, detallando la duración, forma, ubicación y contenidos de las entrevistas; seguidamente abordo el proceso de construcción de los relatos de vida en sí, los pasos seguidos desde la transcripción de las entrevistas, pasando por la edición y negociación del texto hasta la aceptación del relato definitivo por las partes implicadas; así mismo comento brevemente el tema de la confidencialidad y el anonimato, tan necesarios en una investigación de esta índole; también hago una breve referencia al diario de campo elaborado

a lo largo del proceso de investigación; finalmente, cierro este bloque dedicado al proceso de la generación de los relatos de vida explicando cómo he enfocado su análisis y cuáles han sido los pasos seguidos en la realización del mismo.

Una de las preocupaciones principales a la hora de abordar esta investigación es la preservación del anonimato, por lo que la exposición de las intimidades compartidas a lo largo de las entrevistas y los relatos finalmente elaborados pueda implicar, no solo para las participantes, sino también para las personas de su contexto familiar y social. Mantener y asegurar la confidencialidad ha sido una premisa básica a la hora de realizar esta investigación. Por este motivo, en este apartado, al describir el proceso seguido para la construcción y análisis de los relatos de vida, voy a hacer referencia a todas las participantes en general, sin especificar en ningún momento de qué persona se trata.

### **a. Elección de las participantes**

La elección de las personas con las que nos articulamos en una investigación no es una cuestión casual (García Fernández y Montenegro Martínez 2014, 76). Como he indicado anteriormente, mi propósito en esta investigación no es describir o representar la realidad social, mi intención es difractar los conocimientos sobre la maternidad y buscar nuevas narrativas, que interpelen, cuestionen y transgredan las narrativas hegemónicas, y así contribuyan a la creación de otros significados e imaginarios para las prácticas y vivencias maternas. Por ello he optado por la articulación con mujeres en las que se pueden apreciar actitudes y comportamientos críticos con las normas hegemónicas de la maternidad.

En concreto me he centrado en tres mujeres. En un principio pretendía que la muestra fuera más amplia, pero el elevado grado de compromiso y dedicación, no solo en tiempo material que este tipo de investigación requiere, sino también en el grado de reflexión y apertura emocional que requiere por parte de las personas participantes, ha sido definitivamente un obstáculo. Establecí contacto con un total de 7 mujeres, una de ellas declinó la posibilidad de participar en la investigación en la primera conversación telefónica, dos lo hicieron tras la primera entrevista presencial, al ver el grado de compromiso que la investigación necesitaba. Me entrevisté con una cuarta persona, pero por diversos motivos personales nos resultó imposible encontrarnos e iniciar el proceso con el tiempo necesario, y opté por emplazarla para una futura investigación. El resultado final ha sido la participación

de 3 mujeres en esta investigación.

El criterio principal para la selección de las participantes ha sido su actitud crítica para con las normas hegemónicas de la maternidad, actitud que me aventuré a anticipar a partir de sus elecciones personales de maternar a su prole de maneras alternativas o transgresoras. Adicionalmente, en la elección de estas tres mujeres, tuve también en cuenta otros criterios.

En primer lugar, criterios de contexto social: las tres participantes son mujeres cis, blancas, nacidas en el Estado Español, de una misma generación (en la actualidad rondan los 40 años), de origen de clase trabajadora o media, con estudios universitarios, y han llevado a cabo la mayor parte de su crianza en Valencia. Las tres tienen todas sus capacidades funcionales y desarrollan su vida con cierta independencia económica. Una de ellas es asalariada, otra autónoma y otra está cursando estudios universitarios tras haber trabajado durante años. La intención es que todas ellas tengan un contexto común de sociabilidad, frente a las experiencias de mujeres que puedan provenir de otros contextos, edades y países.

En segundo lugar, su orientación afectivo-sexual. Uno de los pilares básicos de las narrativas hegemónicas actuales sobre la maternidad es la división de roles asignados a cada género a la hora de performar la maternidad. He optado por articular esta investigación en torno a las experiencias de personas heterosexuales con el propósito de problematizar esta distribución de roles asimétrica y desigual. Así, estas tres mujeres están en relaciones heterosexuales, una convive con el padre de su hija, otra con su pareja actual y otra mantiene una relación estable con otra persona pero no conviven.

Por último, la edad de sus criaturas: las tres son madres de una criatura cada una, una de una niña de 14 años, otra de una niña de 11 años y otra de un niño de 11 años. La maternidad es un proceso en constante evolución, con unas exigencias físicas, intelectuales, emocionales y materiales que varían sustancialmente a lo largo de los años. Mi intención al establecer una edad mínima para las criaturas (de unos 9-10 años en el momento inicial de la investigación) es la de articularme con mujeres que hayan vivido ya diferentes momentos de la crianza, y que puedan reflexionar sobre los conflictos y las inquietudes, dudas y exigencias experimentadas, y sobre sus propias experiencias y vivencias con una mayor perspectiva.

Con estos criterios claros, comienzo a buscar las personas. La primera en la que pienso es una vieja amiga con la cual mantengo contacto habitual, y que, debido a sus ideas poco convencionales a la hora de abordar la maternidad, la crianza y la educación de su criatura, considero que encaja en esta investigación y puede tener mucho que aportar. Paralelamente

comienzo a preguntar a mis amistades si conocen a mujeres que hayan optado por materner de una manera alternativa, diferente y/o transgresora, a la socialmente establecida. Una amiga me habla de una amiga suya, y me pone en contacto con ella, mantenemos una primera reunión, en la cual le expongo los motivos, intenciones y mecanismos de esta investigación, y pasa a formar parte de ella, entusiasmada. Por último, en las conversaciones con mi círculo de amistades, varias coinciden en que una antigua amiga, a la cual había perdido la pista hace unos años, puede ser muy interesante de cara a esta investigación, así que contacto con ella, y acepta el reto.

## **b. Relación con las participantes**

La cuestión del poder, en concreto las relaciones que se establecen entre las personas que participan en una investigación, ha sido una de las preocupaciones clave en la teorización feminista sobre el conocimiento y la producción de saberes. En un primer momento, el interés se enfoca en minimizar los desequilibrios de poder en los procesos de investigación. Investigadoras como la socióloga británica Ann Oakley mantienen que esto se puede conseguir articulando relaciones horizontales y amigables con las participantes (Doucet y Mauthner 2006, 40). Este optimismo inicial es puesto en duda por teóricas posteriores, quienes reflexionan sobre la inevitabilidad de las asimetrías de poder en los procesos de investigación, y reconocen que las relaciones con el conocimiento, entre las personas que participan en una investigación, son diferentes y desiguales (Glucksmann 1994, 150). En la actualidad, el debate ya no se centra tanto en cuestionar la existencia de las desigualdades entre investigadoras y participantes y se enfoca en considerar cómo el poder configura la producción y los procesos de construcción del conocimiento (Doucet y Mauthner 2006, 40). En definitiva, la noción generalizada en la actualidad es que ya que no se pueden erradicar las asimetrías, debemos intentar equilibrar las relaciones de poder desigual en la investigación, pero sobre todo, debemos ser conscientes de que esto no siempre es posible e intentar detectar y poner de manifiesto cómo el poder influye en nuestras relaciones y cómo afectan a nuestra producción teórica. Así, transparencia y reflexividad son elementos clave en los procesos de construcción del conocimiento, y deben estar presentes en todas las fases de la investigación. En otras palabras, no solo debemos limitarnos a ser transparentes y reflexivas en «el campo», en nuestras interacciones con las demás personas que participan en nuestra

investigación; también debemos serlo «en la mesa», cuando nos sentamos frente al ordenador a transcribir, interpretar y analizar los materiales obtenidos a través de esos encuentros (Doucet y Mauthner 2006, 41).

En este sentido, es necesario reconocer que los intereses y objetivos específicos asociados a nuestra posición investigadora nos otorgan un mayor control y capacidad de decisión en el proceso investigador, por lo cual, resulta imposible desligarse totalmente del poder derivado de la posición de investigadoras y de las contradicciones que esto conlleva (García Fernández y Montenegro Martínez 2014, 79). Consciente de que no existe ninguna metodología que *per se* consiga eliminar las asimetrías en las relaciones de poder que subyacen en la práctica investigadora, considero que la co-construcción de relatos de vida puede ser una vía para, al menos, intentar producir conocimiento desde una perspectiva relacional y colaborativa, ya que, al fin y al cabo, «*narratives do political work*» (Kohler Riessman 2008, 8), las narrativas, según la socióloga estadounidense Catherine Kohler Riessman, son estratégicas, funcionales y tienen un propósito.

Tal y como yo lo interpreto, los relatos de vida, permiten articular las relaciones que surgen en el marco de la investigación de manera diferente a las tradicionales. Por un lado, parto de un planteamiento emancipador, y de la premisa de que la persona participante, como co-investigadora, más allá de participar en la construcción de la narrativa, debe resultar beneficiada en nuestra relación. Esto se traduce en que no solo es la propietaria del relato, sino que tiene voz y voto en todas las etapas de la investigación, y tiene la última palabra sobre la elaboración y edición de su relato (Goodley *et al.* 2004, 60). Por otro, parto de la intención de difractar el conocimiento, de buscar conjuntamente otros significados, nuevos y propios, de lo que la maternidad puede suponer. Es decir, no pretendo describir o representar la realidad mediante el análisis empírico sobre unos sujetos de estudio. Mi propósito es colaborar con las personas participantes, co-escribiendo juntas un relato –el relato de sus maternidades–, y compartir y disfrutar esta exploración, enriqueciéndonos todas en el proceso.

Bertaux (1989) sugiere que una de las claves para una relación investigadora fructífera y satisfactoria para todas las partes es tomarse el tiempo de entrar en el universo de la otra persona, y crear una relación de intercambio y amistad. En este sentido, la socióloga Shulamit Reinharz (1992, 68) matiza que la amistad es importante en tanto y cuanto favorece la intimidad y la empatía, y nos predispone para la transformación, que a su vez, sienta los



cimientos para una concienciación, un sentimiento de lucha compartida y cambio identitario. La misma Reinharz alerta, no obstante, de que la posibilidad de desarrollar relaciones cercanas en el campo de investigación no debe convertirse en una prescripción opresiva.

Soy consciente de que mi relación con las participantes en esta investigación ha partido de una posición que ha facilitado articularme con ellas en una relación, si no completamente horizontal, muy próxima a ella. Dos de las mujeres ya eran amigas mías desde hace años; con una de ellas, mantengo un contacto habitual, con muchos momentos de confianza y confidencias; con la otra, he compartido esos momentos, aunque lamentablemente últimamente no son tan habituales como nos gustaría. A la tercera mujer, la conocí a través de una amiga común, muy querida por las dos, conexión que facilitó una apertura inicial por ambas partes, que pronto se tornó en una relación sincera y empática.

Aun así, debo admitir que en varios momentos a lo largo del proceso de producción de los relatos de vida han habido momentos en los que mi figura como investigadora, y/o quizás la autoridad que se le suele atribuir a lo académico, han influido en nuestras dinámicas relacionales, y por lo tanto, en la investigación. He podido observar, por ejemplo, cómo en algunos momentos, el tono de las conversaciones ha variado en cuanto hemos encendido o apagado la grabadora; o cómo a la hora de editar el texto, en ocasiones, han dudado o les ha resultado incómodo mostrar dudas o desacuerdo con ciertas partes del texto. Me he encontrado también teniendo que superar las ideas preconcebidas de lo que supone una investigación, y que pese a haber explicitado claramente –o eso creo y espero– los mecanismos de este enfoque investigador, les costaba, en los momentos iniciales sobre todo, apropiarse del texto que entre ambas íbamos elaborando. He intentado en todo momento, estar atenta y reconocer esos momentos, y desde la escucha, la reflexión y la empatía, facilitar la apropiación de la investigación por su parte, insistiendo mucho en que no es mi relato, es el suyo, y que como tal, ellas son las propietarias y tienen el control absoluto sobre el mismo.

## **c. Los encuentros**

### **El primer encuentro**

Una vez contactadas las participantes –bien por mensaje o llamada telefónica– para mostrarles mi interés en su participación en esta investigación, he mantenido con cada una de ellas un primer encuentro, a modo de introducción, en la que les he expresado mi declaración

de intenciones, objetivos y propósitos con mi investigación. Para Pujadas Muñoz (1992, 64), esta fase de «negociación» tiene un carácter «crucial». Según este autor, debemos abordar este momento con una perspectiva contractual, ya que es el momento en el que debemos especificar claramente todos los extremos de la investigación. Siguiendo esta noción, los encuentros iniciales han estado centrados en los siguientes aspectos:

1. Motivos por los que emprendo esta investigación y objetivos que persigo con ella.
2. Número y características básicas de participantes en la misma. Razones por las que he pensado en ellas como participantes.
3. Proceso de construcción de los relatos: planificación de encuentros, grabación de las entrevistas, transcripción, edición de los relatos y revisión y elaboración conjunta de los mismos.
4. Finalidad de los relatos: incorporación de estos en esta tesis y de extractos en posibles artículos.
5. Confidencialidad y anonimato: camuflaje de las personas y situaciones que surjan a lo largo de los relatos.
6. Consentimiento informado: explicación del documento y recogida de su firma.

## **Las entrevistas**

El punto de partida para la construcción de los relatos de vida ha sido una serie de entrevistas en profundidad, técnica de investigación cualitativa considerada la técnica de campo más genuina en la construcción de historias de vida (Hornillo Araujo y Sarasola Sánchez-Serrano 2003, 377). Con su carácter flexible y dinámico, «las entrevistas cualitativas han sido descritas como no directivas, no estructuradas, no estandarizadas y abiertas» (S. J. Taylor y Bogdan 1987, 101). Básicamente, la entrevista en profundidad es una «conversación cotidiana extraordinaria» (Pujal Llombart 1993, 207) entre dos personas, que persigue captar los significados y sentidos relacionados con el objeto de estudio. Dejando atrás el mero intercambio formal de preguntas y respuestas, la entrevista en profundidad sigue el modelo de una conversación entre iguales, cara a cara, en la que ambas personas, quien investiga y quien informa, buscan la comprensión de las perspectivas que tienen quienes informan respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, expresadas con sus propias palabras (S. J. Taylor y Bogdan 1987). Básicamente, la entrevista «es un intercambio humano entre dos personas, en

el que interviene la comunicación, la reciprocidad e incluso la afectividad» (Feixa 2018, 59).

### *Forma, duración y ubicación de las entrevistas*

La duración de la entrevista inicial ha sido variable, desde unas dos horas en dos de los casos hasta más de tres horas en otro. El resto han ido en la misma línea, ajustando los tiempos a nuestras complicadas agendas. Todas las entrevistas han sido registradas en una grabadora digital, salvo una, que debido a la incapacidad de realizar un encuentro presencial, mantuvimos por teléfono y optamos por registrar las respuestas en forma de mensajes de voz de WhatsApp. Las entrevistas han tenido lugar en diferentes entornos, en una cafetería cercana al domicilio de una de las participantes, en la casa de la participante o en mi casa. El ambiente ha sido de intimidad y confianza, incluso de confidencia en ciertos momentos. En la siguiente tabla recojo la fecha, duración, modo y ubicación de los encuentros mantenidos con las diferentes participantes.

<b>PARTICIPANTES</b>	<b>TIPO</b>	<b>FECHA</b>	<b>MODO</b>	<b>UBICACIÓN</b>	<b>DURACIÓN</b>
Part. 1 y yo	Encuentro inicial	29/11/17	Presencial	Cafetería cerca de su casa	45 min.
Part. 1 y yo	Primera entrevista	24/01/18	Presencial	Mi casa	1 h. 50 min.
Part. 1 y yo	Segunda entrevista	13/06/19	Presencial	Su casa	2 h. 20 min.
Part. 2 y yo	Encuentro inicial	18/04/18	Presencial	Cafetería cerca de su casa	1 h. 35 min.
Part. 2 y yo	Primera entrevista	21/06/18	Presencial	Cafetería cerca de su casa	1 h. 55 min.
Part. 2 y yo	Segunda entrevista	25/07/18	Presencial	Cafetería cerca de su casa	1 h. 35 min.
Part. 3 y yo	Encuentro inicial	03/12/18	A distancia	Conversación telefónica	50 min.
Part. 3 y yo	Primera entrevista	24/12/18	Presencial	Mi casa	3 h. 10 min.
Part. 3 y yo	Segunda entrevista	21/02/19	A distancia	Conversación telefónica y mensajes de voz (WhatsApp)	15 min.

*Tabla 1. Cronograma de las entrevistas. Fuente: elaboración propia.*

Las entrevistas han transcurrido como un diálogo fluido en el cual ambas hemos ido compartiendo experiencias y vivencias, emociones y sentimientos, satisfacciones y frustraciones, alegrías y rabias. Aunque nos hemos centrado en las narrativas de las participantes, en ningún momento se han planteado como un monólogo unilateral en la cual la única implicada ha sido la participante. En este sentido, la reciprocidad y la empatía han sido factores que conscientemente he intentado incorporar en nuestra interrelación en todo momento. Como señala el académico colombiano Francisco A. Ortega (2008, 62) siguiendo a

Martha Nussbaum, la empatía, facultad que surge a través del ejercicio de la imaginación, es «el elemento que a menudo le falta al conocimiento para llegar a un grado de verdadera comprensión». Conuerdo con Ortega cuando precisa que conocer con empatía no significa ponerse en el lugar de la otra persona, sino a su lado, estableciendo una relación de solidaridad que permita el potencial transformador del conocimiento.

### Contenido de las entrevistas

Para comenzar a esbozar los relatos de sus maternidades, he pedido a cada una de las participantes una serie de fotografías, unas 6 ó 7, de diferentes momentos de sus vidas: de pequeñas siendo maternadas; de adolescentes; de jóvenes; estando embarazadas; siendo ya madres, cuidando de sus criaturas; y siendo madres, pero sin cuidar de sus criaturas. La idea tras esta petición es utilizar estas fotografías como puntos de anclaje para a partir de ahí ir tejiendo los relatos de sus maternidades, relatos que hemos ido desgranando entre ambas a raíz de una serie de preguntas abiertas. En la siguiente tabla se muestran ejemplos de estas preguntas, relacionándolas con las fotografías solicitadas de cada momento vital y con los temas sobre los que pretendemos profundizar en esta investigación.

MOMENTO VITAL	FOTOGRAFÍA	INQUIETUD	EJEMPLOS DE PREGUNTAS
Infancia	De pequeña siendo maternada	Conocer las experiencias de maternaje vividas como hija durante la infancia.	¿Quién te cuidaba? ¿Qué sensaciones relacionadas con los cuidados recuerdas?
		Conocer los modelos y roles familiares, los mitos y creencias incorporados desde la infancia en el seno de su familia de origen.	¿Cómo era tu madre? ¿Cuál era su actitud en la maternidad? ¿Cómo era tu padre? ¿Cuál era su actitud en la paternidad? ¿Qué roles veías a tu alrededor en tu infancia?
Adolescencia	De adolescente	Conocer las experiencias vividas como hija durante la adolescencia, profundizar en la relación con la madre, el padre y demás integrantes del núcleo familiar.	¿Qué sensaciones relacionadas con los cuidados recuerdas? ¿Qué experiencias de cuidados, propios y ajenos, recuerdas?
		Conocer los modelos y roles familiares, los mitos y creencias incorporados desde la infancia en el seno de su familia de origen.	¿Cómo eran las relaciones con tu madre y tu padre? ¿Cuáles eran sus roles y actitudes en la maternidad / paternidad? ¿Qué otros roles veías a tu alrededor?

MOMENTO VITAL	FOTOGRAFÍA	INQUIETUD	EJEMPLOS DE PREGUNTAS
Juventud	De joven, sin ser madre todavía	Conocer los deseos, las expectativas y creencias en relación con la posibilidad de la maternidad.	¿Te planteabas en esos momentos ser madre? ¿Qué pensabas en estos momentos sobre la maternidad? ¿Qué creías que ser madre significaba?
Embarazo	Embarazada, gestando a su criatura	Conocer los deseos, las sensaciones, expectativas y creencias sobre la maternidad durante la gestación.	¿Elegiste ser madre? ¿Por qué? ¿Cómo te sentías embarazada? ¿Qué pensabas aquí sobre la maternidad? ¿Qué creías que iba a significar la maternidad? ¿De dónde vienen tus sentimientos y creencias respecto de la maternidad?
Maternidad	Maternando, cuidando a su criatura	Indagar en los significados encarnados de la maternidad y en las intersecciones entre los discursos sociales sobre la maternidad y los propios.	¿Qué significa para ti en esos momentos ser madre? ¿Por qué eliges maternar de la forma que lo haces? ¿Cuáles son tus referentes? ¿Cómo te sientes maternando de esa manera? ¿Te has sentido juzgada por maternar así? ¿Qué momentos dolorosos vives en tu maternidad? ¿Qué experiencias transformadoras recuerdas asociadas a la maternidad?
Actual	Habiendo dado a luz y criado, pero sin su criatura	Profundizar en los significados encarnados de la maternidad y en las intersecciones entre los discursos sociales sobre la maternidad y las propias vivencias y experiencias.	¿Qué significa para ti en esos momentos ser madre? ¿Se parece en algo lo que es la maternidad ahora a lo que habías proyectado? ¿Qué crees que es una buena madre para la sociedad? ¿Y para ti? ¿Qué buscas con tu manera de maternar? ¿Qué momentos o experiencias de ruptura has tenido en tu vivencia de la maternidad? ¿Qué experiencias transformadoras has vivido en tu maternidad?

Tabla 2. Construcción de la línea temporal de sus maternidades a través de las fotografías. Fuente: elaboración propia.

Las fotografías han resultado ser una herramienta muy útil para poder ubicar sentimientos, sensaciones, deseos y creencias relacionados con la maternidad. Al tratarse de fotografías representativas –cargadas de significados, sentimientos, y emociones– de diferentes hitos en la vida de las participantes, estos documentos gráficos han constituido las

puntadas con la cuales hemos embastado las piezas a partir de la cual hemos ido confeccionando los relatos. Así, hemos comenzado la entrevista inicial contemplando las primeras fotografías, donde la participante es una niña, y está siendo maternada –o no–, y a partir de ahí, hemos ido pasando a las siguientes fotografías, construyendo la línea temporal de sus maternidades. Al contemplar las imágenes, he ido planteando una serie de preguntas abiertas relacionadas con cada una, como ¿quién te cuidaba?, ¿qué roles veías a tu alrededor en tu infancia?, ¿qué sensaciones relacionadas con los cuidados recuerdas?, ¿qué pensabas en esos momentos sobre la maternidad? ¿qué creías que ser madre significaba?, ¿de dónde vienen tus sentimientos y creencias respecto de la maternidad?, ¿cuándo te planteas que quieres ser madre?, ¿por qué eliges ser madre?, ¿qué significa para ti en esos momentos ser madre?, ¿por qué eliges maternar de la forma que lo has hecho?, ¿qué significa ahora ser madre?, etc. Estas preguntas no han sido realizadas a modo cuestionario, sino como invitaciones a la evocación y la reflexión sobre los sentimientos, recuerdos y sensaciones relacionadas con la maternidad en cada momento. La intención ha sido ir desvelando los mitos y creencias que cada una ha ido incorporando sobre la maternidad, los sentimientos y sensaciones al respecto en diferentes momentos vitales, los momentos dolorosos o de ruptura asociados a las vivencias de sus maternidades, y las experiencias transformadoras relacionadas con sus vivencias como hijas y como madres. En definitiva, la idea ha sido, a partir de las fotografías, ver cómo las diferentes narrativas sobre la maternidad han ido atravesando las propias experiencias, para así construir las propias narrativas.

Las entrevistas sucesivas han tomado como base esa línea temporal esbozada tras nuestra primera entrevista. En ellas hemos ido completando los huecos, profundizando en los temas que han requerido un mayor detalle, perfilando y ajustando los contenidos, y comentando, modificando, ampliando y corrigiendo las ediciones que he ido realizando tras cada uno de los encuentros.

#### **d. La edición del texto**

Para confeccionar los relatos de vida he partido de la transcripción literal de las entrevistas realizadas. En un primer momento he intentado construir los relatos directamente, a partir de un guión de las entrevistas, pero tras un par de intentos infructuosos, he optado por transcribir literalmente nuestras conversaciones. Lo he visto necesario para poder organizar

de manera óptima toda la información recibida y no perder nada por el camino, como algunos estudios sugieren que ocurre cuando no se realiza esta transcripción (Moriña 2017, 45).

Tras la transcripción literal, el paso siguiente ha sido la edición del texto para dar forma al relato de vida. Según Booth el principal método para generar un texto es «cortar y unir» (1998, 259). Básicamente, utilizar diferentes partes del material, ordenarlas y ajustarlas para que el resultado final sea una narrativa coherente y legible, aplicando el criterio de la «búsqueda de la legibilidad» (Feixa 2018, 63) Para ello, siguiendo las indicaciones de Pujadas Muñoz (2000, 140-141) lo que he hecho ha sido:

1. Ordenar la información cronológica y temáticamente.
2. Suprimir aquellas partes que no tengan relación con el tema de la investigación, reducir o eliminar las reiteraciones.
3. Ajustar el estilo oral de las informantes lo mínimo posible para que estas se identifiquen con el texto final.
4. Introducir notas para contextualizar y aclarar ciertas ideas que no quedan suficientemente claras en el cuerpo del texto.

Quizás el punto más delicado de estos ha sido el relativo al ajuste del estilo oral. Este ha sido uno de los dilemas a los que me he enfrentado a la hora de editar el relato de vida: ¿respeto el lenguaje oral, con los giros y expresiones literales de quien narra o ajusto el texto para hacerlo comprensible a quien lee? De nuevo, he optado en este punto por seguir a Pujadas Muñoz (1992, 70), y lo que he hecho ha sido intentar «redondear» el texto:

- a. Revisando y estandarizando los fallos de concordancia morfo-sintáctica.
- b. Recogiendo las pausas, énfasis, dudas y cualquier otro tipo de expresividad oral.
- c. Manteniendo todas las expresiones y giros idiosincrásicos, así como el léxico jergal, empleados por las narradoras.

Una vez editado el primer borrador, el paso siguiente ha sido enviarlo a las participantes, iniciando así el proceso de negociación del texto. Sus respuestas han sido muy variadas, desde una participante que al leer el primer borrador exclama «¡madre mía, qué mal hablo! ¿Esto lo va a poder leer alguien? Es que lo de las palabrotas ... es mortal. Me da vergüenza. ¿Vamos a quitarlas, no»?; hasta otra que, al leer su relato editado, me comenta emocionada «¡Ostras! ¿Y yo he dicho eso? Me encanta leerme así, tan segura y empoderada».

Junto al borrador, les devuelvo también una serie de puntos a comentar, como los aspectos que considero que merecen un mayor desarrollo o profundización; los que considero

que, aunque sean muy interesantes, no tienen relación directa con el tema de la investigación; los que, quizás por su carga emocional o su cariz marcadamente íntimo, quizás deban ser matizados o suprimidos; y los relacionados con la preservación de la confidencialidad y el anonimato. Este es un ejemplo de los correos con la devolución de la información:

**De:** MAGDA SANCHO MORENO <sanchomagda@gmail.com>  
**Asunto:** Relato de vida 1.0  
**Fecha:** 14 de enero de 2019, 11:55:01 CET  
**Para:** XXXXXXXXXX

Querida XXXXX...

Menudo trabajo esto de los relatos de vida, no es solo darle forma a nuestra conversación, es reflexionar, y recordar momentos propios que te resuenan, vivencias tuyas que hacen ecos en las mías... uff!

Ya he acabado el primer borrador del relato, se ha hecho bastante largo, pues es tanta la información, y tan relevante toda, que no sabía por donde acortar, para que no sea demasiado .

Hay cosas que no he puesto, como lo del XXXXX, lo del XXXXX, o lo de XXXXX, para no abrir más frentes, tampoco he entrado en detalle en otros aspectos, no es que les quiera quitar importancia, en absoluto, es más bien que no sé dónde encuadrarlo para que el texto quede más o menos fluido, no sé cómo lo ves, de verdad que todo lo que me contaste es valioso, valiosísimo, pero no sé como incluirlo todo, si hay algo que ves que he dejado pero que quieres que aparezca, le damos una vuelta.

El relato es tuyo, aunque yo le haya dado forma, no quiero en ningún momento que no lo sientas tuyo, así que por favor, dime lo que te parece, si quieres que quite, añada, modifique algo o cualquier cosa.

Al escribirlo veo que hay algunas cosas en las que me gustaría profundizar, o que no hemos hablado. Te las apunto a continuación :

- ¿Por qué te dejaste el trabajo?, ¿tuvo algo que ver con tu maternidad?
- ¿Has sentido que la maternidad te empoderaba en algún aspecto?
- ¿Crees que la maternidad es política? (en el sentido de lo personal es político ...)
- ¿Crees que a través de la maternidad se puede lograr el cambio o la transformación social?
- Si hablamos de resistencia, ¿crees que con tu maternidad estás resistiendo? ¿qué?

Seguramente, cuando incluyamos estos temas, o los que consideres pertinentes, modificaremos de nuevo el relato, la idea es irlo construyendo entre ambas, pero en todo momento es tu voz la que tiene que escuchar.

Si te parece, lee el relato y dime como lo ves, y si quieres, quedamos por skype para comentar, o nos vemos en directo, como te resulte mejor ...

Y una cosa más: ¿Cómo quieres llamarte? ¿Y a XXXX, XXXX y XXXX? Por lo de usar pseudónimos para respetar el anonimato ....

Creo que de momento esto es todo, si se te ocurre cualquier cosa, dímela, sin problema alguno!

Te mando besos, preciosa, y te doy mil gracias, de verdad es todo un privilegio poder contar con tu ayuda!!

Magda

Figura 1. Correo de devolución de información a participante.

Tras esta primera devolución de la información recogida a las participantes, nos reunimos en una nueva entrevista para comentar el borrador y los temas que, tanto por mi parte, como por la suya, han surgido tras la recepción de toda la información, y entramos en una nueva iteración del proceso de negociación y construcción del relato de vida.

La siguiente gráfica recoge este proceso. Lo he representado de manera circular, para reflejar la constante retroalimentación del proceso. En esta investigación la negociación final del relato de vida ha supuesto dos iteraciones en dos de los casos, y tres en el tercero de los casos.



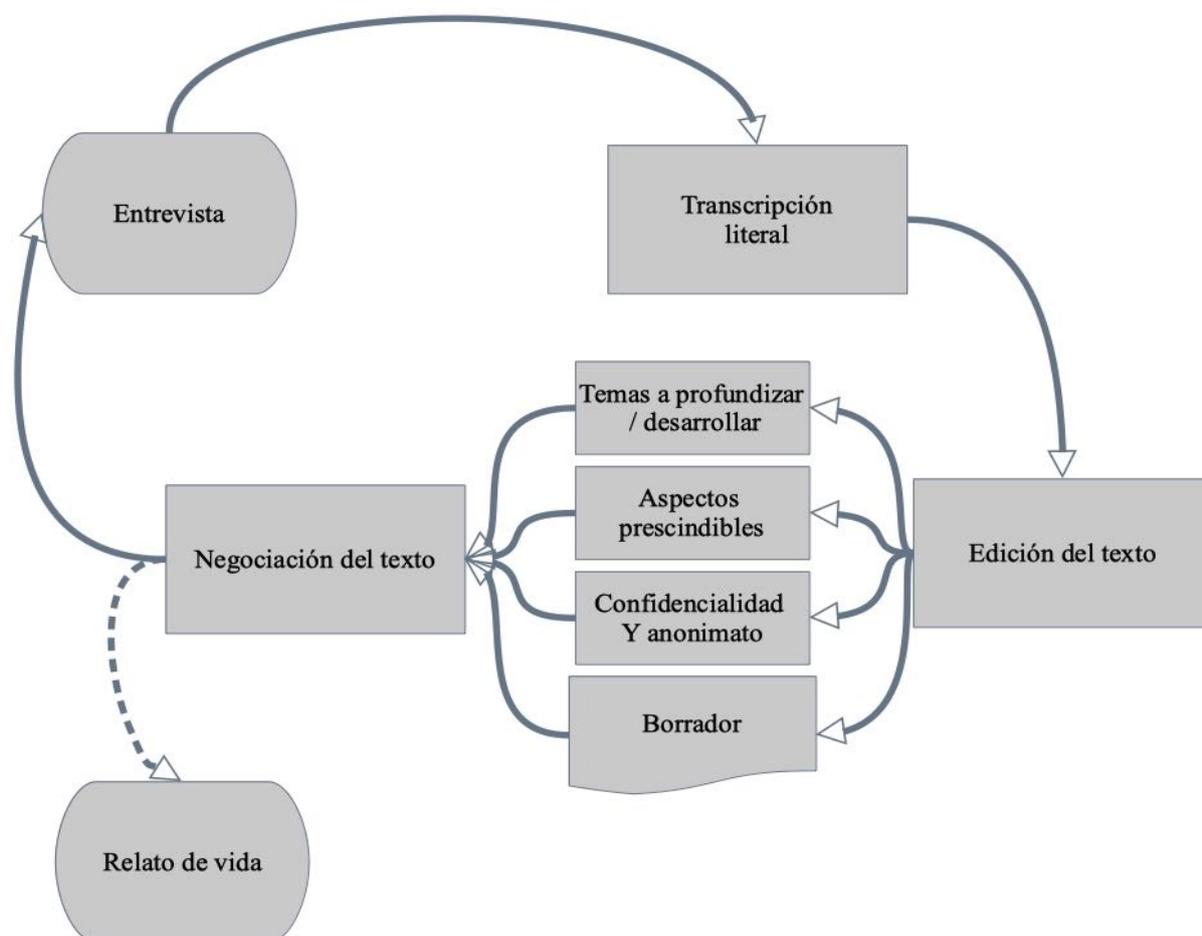


Figura 2. Proceso de negociación y edición del relato de vida. Fuente: elaboración propia.

Uno de los aspectos que más me ha preocupado a la hora de la edición del texto ha sido el ejercicio de poder en el cual podía estar incurriendo al decidir qué partes del relato incluyo, qué partes excluyo, cómo ordeno los eventos, qué recursos literarios empleo para la construcción del relato, y sobre todo, cómo relaciono las diferentes partes, relación que puede fácilmente llevarme a incorporar de manera inconsciente mis propias interpretaciones.<sup>100</sup> Pongamos un ejemplo concreto: en el primer encuentro con una de las participantes, nos centramos bastante en la figura del padre de su criatura. Quizás llevada por la pasión del momento, la participante emplea términos bastante duros para referirse a él, y a su papel en la dinámica familiar. Al confeccionar el texto tras nuestro encuentro, yo intento reflejar esta

<sup>100</sup> En mis reflexiones sobre la metodología de los relatos de vida ha tenido gran influencia las reflexiones sobre la metodología de las *producciones narrativas* (Balasch y Montenegro 2003; Biglia y Bonet-Martí 2009; Gandarias Goikoetxea y García Fernández 2014; García Fernández y Montenegro Martínez 2014), especialmente en lo que respecta a la narrativización de las conversaciones mantenidas al hilo de nuestros encuentros.

figura según lo que la participante ha expresado, pero me quedo preocupada porque veo que al pretender resumir lo hablado, puede que esté incorporando mi interpretación de lo que una relación en esos términos puede suponer. Cuando le devuelvo la narrativa elaborada tras nuestro encuentro, le comento la necesidad de revisar este punto –entre otros–, y ella me contesta que efectivamente, debemos corregir esa parte, porque realmente, no hace justicia al papel del padre en la dinámica de pareja y familiar, lo cual da pie a reelaborarla, matizando su narrativa, e incorporando una serie de aspectos que anteriormente no habían quedado recogidos.

Este caso concreto ilustra el modo en que la edición del relato de vida puede suponer un ejercicio de poder, y cómo he intentado gestionarlo. En todo momento he tenido en cuenta esta posibilidad, y he buscado paliarla a través de la comunicación y la negociación con las participantes. Por ello, después de cada edición, he devuelto el texto editado a las participantes, preguntándoles sobre los huecos que observaban, instándolas a encontrar otros huecos, y a modificar el texto, ampliarlo, corregirlo, matizarlo, suprimir aquellas partes que no deseaban compartir..., en definitiva, a apropiarse del texto. Esta incitación a la apropiación no se ha limitado al texto, sino que en todo momento he intentado fomentar un clima de interpelación respecto al proceso en sí, invitando a las participantes a negociar temas como el formato y contenido de las entrevistas, el proceso de edición del texto, animándolas, por ejemplo, a que fueran ellas quienes reescribiesen con sus propias palabras aquello que quisiesen, en definitiva, instándolas a cuestionar, modificar y enriquecer el proceso de investigación en sí mismo.

En estas dinámicas de negociación en la construcción de los relatos de vida podemos observar las distintas agencias que entran en juego en esta forma de articulación. Si bien partimos de que quien investiga cuenta con una mayor agencia respecto a la totalidad de la investigación, el proceso metodológico y su resultado ponen de relieve la agencia de las participantes (García Fernández y Montenegro Martínez 2014, 80). Por supuesto, el grado de agencia es variable y no siempre se expresa de la misma manera. En esta investigación me he encontrado desde una participante que no ha modificado prácticamente nada, hasta otra que ha transformado gran parte del texto, redactando partes del mismo, pasando por una tercera que lo ha modificado parcialmente. Es decir, aunque no puedan ser eliminadas, la participación en la co-construcción del relato permite minimizar las relaciones de poder entre quien investiga y quien participa en la investigación.

Por último, este proceso de negociación y renegociación del texto entre quien narra y quien habla nos permite considerar el relato de vida como un producto en sí mismo. Al construir conjuntamente el relato de vida estamos yendo más allá de una concatenación de eventos o ideas *a priori* inconexas, sino que al incorporar patrones de interpretación, y en línea con los objetivos anteriormente enunciados de esta investigación, apuntamos hacia la difracción y creación de conocimientos. Desde esta perspectiva, y siguiendo a Biglia y Bonet-Martí (2009, párrafo 64), entiendo que la narrativización:

no consiste únicamente en maquillar el lenguaje oral para aumentar su legibilidad manteniendo consonancia con el registro verbal del interlocutor, sino en desarrollar un proceso de interpretación, en que hablante y narrativizador intervienen como sujetos productores de conocimiento.

### **e. Sobre la confidencialidad y el anonimato**

Uno de los aspectos a los cuales he otorgado mucha relevancia, y he insistido especialmente a raíz de la petición de una de las participantes, para quien este aspecto resultaba crucial, ha sido el de la confidencialidad y el anonimato. Así, a lo largo de todo el proceso de construcción de los relatos de vida he tenido presente y he hecho mucho hincapié en que la propiedad de las experiencias y vivencias detalladas en el relato es de la participante, y por lo tanto es ella quien debe controlar y dominar en todo momento el flujo de la información y cómo queda finalmente reflejado en el texto. En este sentido, el «comité de ética» (Goodley *et al.* 2004, 77), por llamarlo así, han sido las participantes mismas, no solo a la hora de narrar su relato, sino a la hora de editarlo y construirlo. Entre ambas hemos ido tejiendo los relatos, hilvanando sus experiencias y vivencias íntimas, omitiendo algunas, reflejando otras y alterando nombres, ubicaciones y empleos con la intención de preservar la intimidad a la vez que respetamos la esencia de sus historias.<sup>101</sup>

### **f. Diario de campo**

Durante todo el proceso de investigación he empleado un diario de campo, en el cual he ido registrando mis observaciones y reflexiones sobre el proceso de investigación. Quizás las más relevantes de cara a la elaboración de los relatos de vida han sido las fichas elaboradas a

<sup>101</sup>Adicionalmente, he elaborado un documento de consentimiento informado siguiendo las directrices establecidas en el Reglamento de la Comisión Deontológica de la Universitat Jaume I y he obtenido el informe positivo de dicha comisión. En el anexo 1 se puede ver el documento de consentimiento informado.

raíz de los encuentros mantenidos con las participantes. Tras cada encuentro, he completado una ficha en la cual he anotado aquellos detalles que no se han registrado en la grabadora, o que me han llamado especialmente la atención aunque no tengan relación directa con el contenido del relato en sí, como el clima de la entrevista, el ambiente en el que se ha desarrollado, y sobre todo, cómo me he sentido antes, durante o tras el encuentro... En ocasiones, por motivos de tiempo, he optado por grabarlas en la grabadora o en el móvil, y luego las he transcrito. A continuación podemos ver una de esas entradas en el diario de campo:

Fecha	Lugar	Participantes	Encuentro
21/06/2018	Cafetería en un parque cerca de su casa	XXX y yo	Primera entrevista
<p>La entrevista ha sido intensa, ha pasado volando, ambas estábamos totalmente enfrascadas en ella y el clima ha sido de confianza y complicidad. No ha habido silencios largos, ni he percibido momentos incómodos, el tono ha sido positivo, quizás en demasía. Hemos hablado mucho, y sobre muchos temas. Me ha llamado la atención que al principio, al sacar las fotos, me ha dicho que no tiene fotos «en general cuidando de XXX», que no sabe cómo explicarlo, que no tiene fotos dándole de comer, cuidándola ... y que por eso ha traído fotos de las dos de excursión, o jugando ... Debatimos sobre la pertinencia de las fotos, ella duda que me puedan «servir». Yo le contesto que en realidad no creo que las incorpore a la tesis, que el propósito es que vayamos recorriéndolas, que nos sirvan como puntos de anclaje para tejer las historias de sus maternidades juntas. Darle una vuelta al tema de los cuidados, la concepción que a veces tenemos de lo que es «cuidar».</p> <p>Es curioso, pese a que todo ha ido bien, yo me siento bastante movida, no sé si la tesis tiene mucho sentido. En cierto modo, todas las mujeres más o menos buscamos nuestras formas de resistencia en nuestros actos cotidianos ante lo que no nos gusta, creo yo, pero no sé hasta que punto los percibimos, o de qué depende esa percepción. XXX me habla de sus maternidades y me choca que la primera vez que hablamos (que no grabé, simplemente estábamos hablando del proyecto, comentándolo, explicándole el por qué de mi investigación) parecía mucho más política, más cuestionadora, más contestataria, mientras que en su relato parece más que las cosas han sido así por que se han ido dando. Quizás sea porque en este caso había una grabadora de por medio, quizás porque esta entrevista ya formaba parte «oficialmente» de la investigación y esto ha influido en su estar.</p>			

Figura 3. Entrada en diario de campo.

## g. Análisis

Según S. J. Taylor y Bogdan (1987), el análisis de los datos conlleva una serie de etapas diferenciadas. La primera es una fase de «descubrimiento en progreso» (1987, 159), durante la cual, a través de la lectura repetida de los datos y de la observación de las ideas que surgen a partir de la reflexión sobre los mismos, se van identificando los temas emergentes a la vez que se van desarrollando conceptos y proposiciones que, paralelamente, se van contrastando con la información recabada a través de la investigación bibliográfica previamente realizada.

La segunda es la fase de «codificación de los datos», un proceso que supone «un modo sistemático de desarrollar y refinar las interpretaciones de los datos» (1987, 167), a través del cual, reunimos y analizamos todos los datos que se refieren a temas, ideas, conceptos, interpretaciones y proposiciones, y vamos refinando, desarrollando o descartando las ideas iniciales. La última fase, la tercera, es la de «relativización de los descubrimientos» (1987, 171), en la cual básicamente tratamos de interpretar y comprender los datos en el contexto en el que han sido recogidos.

Matthew B. Miles y A. Michael Huberman (1994) ilustran gráficamente las tareas que forman parte del proceso de análisis:

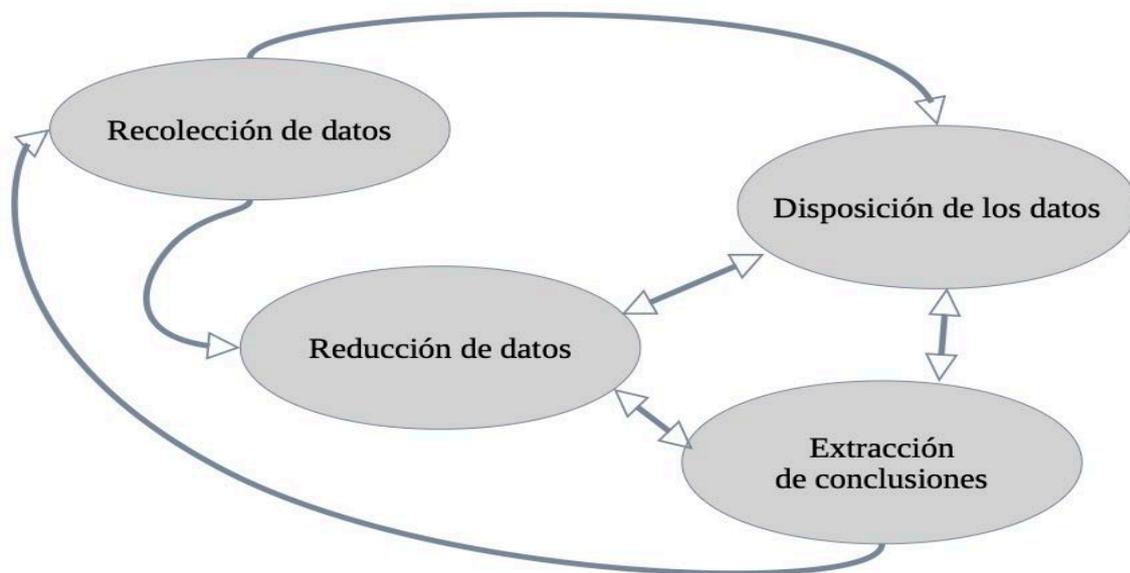


Figura 4. Componentes del análisis de datos. Fuente: Miles y Huberman 1994, 12.

Esta gráfica nos permite ver que el proceso de análisis no es lineal, sino que es continuo, iterativo y se retroalimenta, pudiendo darse las diferentes etapas simultáneamente, alternadamente y/o reiteradamente. A continuación vamos a detenernos en cada una de estas etapas para ilustrar los procesos analíticos que he seguido a la hora de intentar responder a las cuestiones planteadas en esta investigación.

## Recolección de datos

La primera etapa ha consistido en la preparación de los diferentes materiales recopilados durante la investigación, concretamente los relatos de vida y las notas de campo. Una vez recogido todo el material pertinente, he procedido a su volcado en el programa informático Dedoose para su tratamiento, tal y como se observa en la captura de pantalla siguiente:

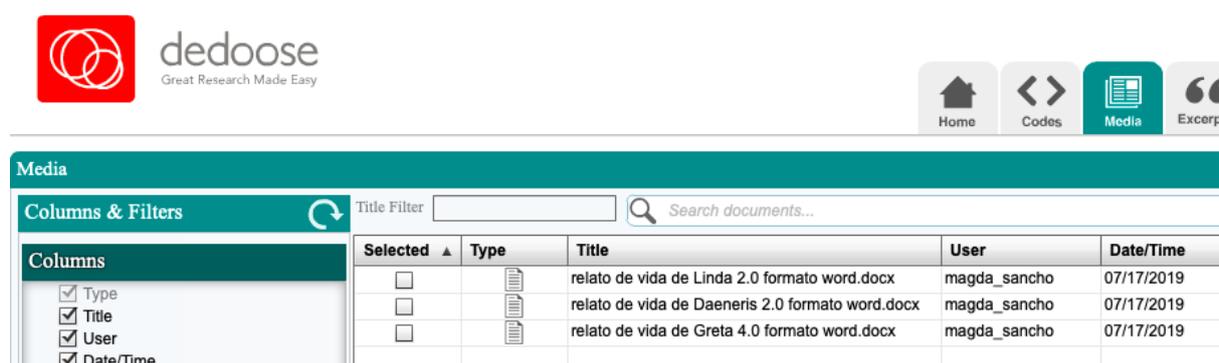


Figura 5. Volcado de los relatos de vida en Dedoose. Fuente: elaboración propia.

Las razones para la utilización de Dedoose han sido varias: lo práctico que resulta disponer de una herramienta para sistematizar los datos, su uso sencillo e intuitivo, la disponibilidad de numerosos videos y tutoriales con las instrucciones para su manejo y el aprovechamiento de sus funcionalidades, el reducido coste –basado en suscripciones mensuales– y el almacenamiento de la información online, que posibilita acceder a la información desde cualquier dispositivo con acceso a internet y compartir la información con otras personas.

## Reducción de datos

Una vez volcada toda la información en Dedoose, he iniciado el proceso de categorización y codificación de los textos para reducir los datos. En primer lugar, he analizado los textos «línea a línea» (Fraser 2004) con la intención de buscar los elementos comunes y los divergentes en las narrativas de las participantes, y de ponerlos en diálogo con la bibliografía consultada durante la elaboración del marco teórico. Tengo que decir que el hecho de haber transcrito todas nuestras conversaciones y dado forma –junto con las participantes– a los relatos finales ha facilitado mucho esta tarea inicial, ya que han sido tantas las vueltas que les hemos dado a los mismos que he acabado por saber de memoria

muchas de sus citas, lo cual ha contribuido notablemente a poder hilar las diferentes narrativas entre sí, y a vislumbrar posibles patrones y/o significados.

Una vez leídos todos los textos con detenimiento, he procedido a identificar los temas y patrones clave (Coffey y Atkinson 2003, 31). Para ello, he partido de un sistema de categorización en el cual he combinado categorías deductivas con inductivas. Primero he elaborado una lista de posibles categorías con las cuestiones que han ido surgiendo a lo largo de la elaboración del marco teórico, cuando por un lado estudiábamos el modelo de maternidad hegemónico para comprender los significados y las prácticas asociadas a la maternidad en nuestra sociedad, y por otro buscábamos posibles modelos emergentes para encontrar pistas sobre cómo construir otros significados para el ejercicio y las experiencias de la maternidad. Estas cuestiones configuran lo que podríamos definir como las categorías deductivas. A esta categorización establecida a priori, he ido incorporando las categorías inductivas, aquellas que han emergido en base a las experiencias y vivencias observadas en los relatos, que no habían sido previstas, y que son relevantes para esta investigación. El resultado ha sido el de un marco analítico «híbrido» (Fereday y Muir-Cochrane 2006), o «mixto inductivo-deductivo» (Rodríguez Gómez, Gil Flores y García Jiménez 1999, 277) que combina la categorización deductiva, derivada de la información previa obtenida a raíz de la teorización sobre los diferentes modelos de maternidad –hegemónico y emergentes– revisados, con la inductiva, obtenida a partir de la información que ha emergido a través de las narrativas elaboradas.

En la configuración de este marco analítico híbrido ha tenido un papel clave la codificación de los datos. Mediante la codificación lo que se pretende, en esencia, es condensar el grueso de nuestros datos en unidades analizables, para poder organizar, manipular, recuperar e interpretar los segmentos más significativos de los relatos (Coffey y Atkinson 2003, 31). Para codificar los diferentes segmentos, he asignado a cada fragmento de texto el (o los) código(s) correspondiente(s) a la(s) categoría(s) que he estimado pertinente(s), facilitando así la agrupación de los diferentes fragmentos según las categorías definidas en base a ideas o conceptos concretos, relacionando así texto, ideas, categorías y conceptos entre sí mismos y unos con otros. En la siguiente imagen podemos observar una captura de pantalla de Dedoose con un relato de vida y las diferentes segmentaciones aplicadas al texto. Al seleccionar con el cursor cada uno de estos segmentos, aparece una ventana con los códigos o etiquetas asignados a este segmento.

The screenshot displays the Dedoose web application interface. At the top, there is a navigation bar with the Dedoose logo and the text 'Great Research Made Easy'. The main content area shows a document titled 'relato de vida de Linda 2.0 formato word.docx' with several paragraphs of text. The text is annotated with various codes and highlights. On the right side, there is a 'Selection Info' panel showing a list of codes applied to the selected text, including '5.1.3. Diálogo, respeto, pensamiento...', '4.3.1. Empoderamiento', '4.3.4. Experiencias transformadoras...', and '4.3.2. Resistencias'. Below this panel is a 'Codes' panel showing a hierarchical list of codes: '1. Discursos e imaginarios sociales', '1.1. Medios de comunicación', '1.2. Familiares', and '1.3. Amistades'.

Figura 6. Ejemplo de segmentaciones aplicadas al relato de vida y los diferentes códigos asignadas a uno de los segmentos. Fuente: elaboración propia.

Para Amanda Coffey y Paul Atkinson (2003, 35), la codificación supone, básicamente, una manera de identificar y reordenar los datos que posibilita que los pensemos en modos nuevos y diferentes. En este sentido, es importante subrayar, como señalan estos sociólogos (2003, 38) que:

los códigos son principios organizadores que no están grabados en piedra. Son creaciones nuestras, con ellas nos identificamos y las seleccionamos nosotros mismos. Son herramientas para pensar. Se pueden expandir, cambiar o aunar a medida que nuestras ideas se desarrollan a lo largo de las interacciones repetidas con los datos.

De hecho, este ha sido el caso en esta investigación, pues como he señalado, aunque he partido de una lista de categorías con sus consiguientes códigos planteados a priori, la realidad me ha llevado a utilizar también una codificación abierta para dar cabida a toda la información que ha ido emergiendo de los relatos a medida que he ido profundizando en su análisis. Así, a lo largo de todo el proceso de análisis, el conjunto de categorías ha sido modificado, ampliado, predefinido y readaptado a medida que los diferentes fragmentos han ido siendo objeto de codificación. En definitiva, a partir de este proceso de codificación, constante y recurrente, los propios fragmentos de texto analizados sirven tanto para confirmar las categorías existentes como para crear nuevas categorías (Rodríguez Gómez, Gil Flores y García Jiménez 1999, 276).



En la siguiente tabla podemos ver el resultado de la categorización final tras las múltiples reformulaciones que acabamos de comentar:

TEMAS	CATEGORÍAS	SUBCATEGORÍAS		
Discursos e imaginarios sociales	Medios de comunicación			
	Familiares			
	Amistades			
	Discurso "experto"	Discurso experto hegemónico Discurso experto alternativo		
	Mundo laboral			
	Foros de internet			
Las madres y otras mujeres	Sus maternajes como hijas			
	Roles percibidos			
	Mensajes y/o aprendizajes de sus madres			
	Otras figuras de referencia			
Hombres: padres y parejas	Roles	Relación con el padre y rol percibido Rol de la pareja		
	Expectativas: sociales y personales			
	Ausencias y costes			
De maternidad a maternaje	Qué es para mí ser madre y cómo llego ahí	Decisión de ser madre		
		Expectativas sociales y personales	Lo que yo pienso, proyecto que va a ser Lo que la sociedad espera	
		Experiencias	Mi identidad como mujer y madre Cómo materno a mi criatura Lo que yo busco con mi forma de maternar Vivencias y experiencias: mi sentir	
			Límites y tensiones	
			Tensiones y contradicciones Culpa Soledad	
	Posibilidades en la experiencia	Empoderamiento Resistencias Red de otras maternidades Experiencias transformadoras y aprendizajes		
		Tensión entre feminismo y maternidad		
	Maternajes imperfectos	Valores	Cuidado, vínculo, afecto, amor Libertad, autonomía, independencia Diálogo, respeto, pensamiento crítico	
			Condiciones	Redes Referentes Feminismos Respeto a la diversidad
				La maternidad es política

Tabla 3. Temas clave y categorías / códigos finales. Fuente: elaboración propia.

## Disposición de datos

Tras la reducción de todos los datos a través de las tareas de categorización y codificación recién comentadas, he procedido a la disposición de los mismos, para organizarlos de manera ordenada, abarcable y operativa de cara a resolver las cuestiones planteadas en la investigación (Rodríguez Gómez, Gil Flores y García Jiménez 1999, 278). Para esta tarea, de nuevo, he recurrido a Dedoose, y básicamente lo que he hecho ha sido crear un informe con todos los fragmentos codificados por cada categoría en Dedoose, que posteriormente he exportando a una hoja de cálculo para su manejo, ulterior reducción y síntesis. En la siguiente captura de pantalla podemos ver cómo se configura la exportación de uno de esos informes:

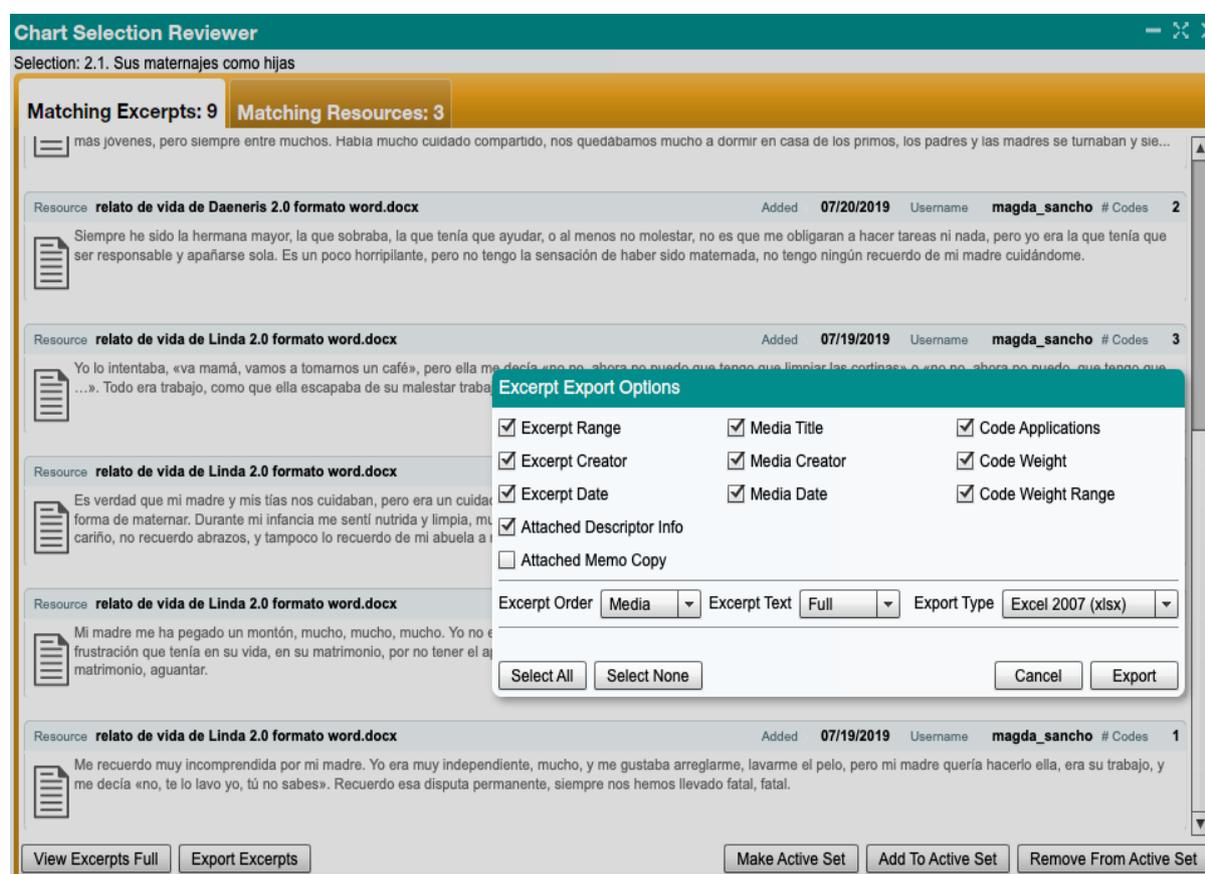


Figura 7. Configuración de la exportación de datos a hoja de cálculo. Fuente: elaboración propia.

El resultado, una vez exportado a LibreOffice, presenta este aspecto:

	A	B	C	D	E
1	Media Title	Excerpt Range	Excerpt Date	Excerpt Copy	Codes Applied Combined
2	relato de vida de Daeneris 2.0 formato word.docx	276-609	7/20/2019	Siempre he sido la hermana mayor, la que sobraba, la que tenía que ayudar, o al menos no molestar, no es que me obligaran a hacer tareas ni nada, pero yo era la que tenía que ser responsable y apañarse sola. Es un poco horripilante, pero no tengo la	2.1. Sus maternajes como hijas, Cuidados instrumentales vs cuidados emocionales
3	relato de vida de Daeneris 2.0 formato word.docx	1742-2631	7/20/2019	Mi familia es muy extensa, tengo 7 tíos y tías por parte de mi madre y 6 por parte de mi padre. Con tantos primos, 17 por un lado y 6 por otro, siempre me ha pasado lo mismo, nunca he tenido a mis abuelas solo para mí. Cada vez que íbamos a su casa	2.1. Sus maternajes como hijas
4	relato de vida de Linda 2.0 formato word.docx	1848-2135	7/19/2019	Me recuerdo muy incomprendida por mi madre. Yo era muy independiente, mucho, y me gustaba arreglarme, lavarme el pelo, pero mi madre quería hacerlo ella, era su trabajo, y me decía «no, te lo lavo yo, tú no sabes». Recuerdo esa disputa	2.1. Sus maternajes como hijas
5	relato de vida de Linda 2.0 formato word.docx	2887-3247	7/19/2019	Mi madre me ha pegado un montón, mucho, mucho, mucho. Yo no entendía muchas de esas palizas, ¡lo veía tan absurdo! De mayor he comprendido que pagaba conmigo la frustración que tenía en su vida, en su matrimonio, por no tener	2.1. Sus maternajes como hijas
6	relato de vida de Linda 2.0 formato word.docx	6254-7085	7/19/2019	Es verdad que mi madre y mis tías nos cuidaban, pero era un cuidado muy de dar de comer, curarte si te habías hecho daño, eran muy rudas, la suya era otra forma de cuidar, otra forma de matenar. Durante mi infancia me sentí nutrida y limpia. muy	2.1. Sus maternajes como hijas, 1.2. Familiares, 2.4. Otras figuras de referencia
7	relato de vida de Linda 2.0 formato word.docx	7409-7677	7/19/2019	Yo lo intentaba, «va mamá, vamos a tomarnos un café», pero ella me decía «no no, ahora no puedo que tengo que limpiar las cortinas» o «no no, ahora no puedo, que tengo que ...». Todo era trabajo, como que ella escapaba de su malestar trabajando y	2.2. Roles percibidos, 2.1. Sus maternajes como hijas, Cuidados instrumentales vs cuidados emocionales
8	relato de vida de Greta 4.0 formato word.docx	128-156	7/21/2019	Tuve una infancia muy feliz.	2.1. Sus maternajes como hijas

Figura 8. Volcado de la información procedente de Dedoose en hoja de cálculo. Fuente: elaboración propia.

Mediante este proceso, lo que he conseguido ha sido disponer en un mismo listado de todos los fragmentos de texto etiquetados con el mismo código en los tres relatos, para poder analizar cada categoría. En este listado también aparecen el resto de códigos aplicados a cada fragmento, lo que facilita, a su vez, establecer relaciones entre diferentes fragmentos y categorías. Tengo que decir que aun habiendo reducido notablemente los datos mediante la

codificación, la cantidad de datos por categoría, en muchos casos, ha sido todavía ingente, por lo que he procedido a realizar una subcategorización en la misma hoja de cálculo. Al fin y al cabo, al categorizar lo que hacemos es clasificar conceptualmente los fragmentos, por lo que en cada categoría podemos encontrarnos con uno o múltiples significados. Así, para facilitar su interpretación, he considerado conveniente reordenarlos y agruparlos en torno a diferentes criterios como perspectivas, opiniones, relaciones, sentimientos, comportamientos, estrategias, etc. También quiero señalar que aunque el tratamiento de datos en términos macro ha sido realizado fundamentalmente a través de los informes obtenidos en Dedoose y volcados en hojas de cálculo, en ningún momento he ignorado las fuentes de los datos, siendo numerosas las veces que he vuelto a los relatos de vida, estudiando las citas en términos micro, ubicándolas su contexto original para poder afinar mejor su comprensión y relacionarlas con otras citas, ideas, conceptos, y con los objetivos de esta investigación.

### **Extracción de conclusiones**

Una vez he dispuesto de la información agrupada y ordenada por categorías –y dentro de las mismas– he procedido a intentar interpretar, comprender y sintetizar las observaciones de este estudio.

Para poder presentar los descubrimientos de una manera coherente y sistematizada he buscado un hilo conductor, en el cual ha tenido mucho peso el factor temporal. Al fin y al cabo, en este estudio mi intención es difractar los conocimientos que tenemos sobre los significados atribuidos a la maternidad y las prácticas que su ejercicio conlleva en esta sociedad europea, capitalista y neoliberal en la que vivimos, a partir de las experiencias y vivencias de tres mujeres, partiendo de sus propias maternidades como hijas, hasta sus maternidades como personas que maternan a sus criaturas. Así, he optado por partir de ese hilo temporal como patrón para ir hilvanando las narrativas, y he organizado el análisis en tres secciones diferenciadas que giran en torno a una serie de fragmentos de los itinerarios vitales –en lo que respecta a la maternidad– de estas mujeres: su infancia y socialización temprana, su encuentro con la experiencia de la maternidad y las posibilidades que surgen a raíz de esta experiencia.

En este punto, instinto en lo afirmado en el inicio de este apartado, la información extractada de los relatos de vida que he utilizado finalmente en el análisis es la que

personalmente he considerado pertinente para el propósito de esta tesis, no pretendiendo en ningún momento elaborar una lista, ni concluyente ni excluyente, de las observaciones a considerar, ni de su significado.



## **5.2. Los maternajes de Greta, Daeneris y Linda**

Una vez introducido el enfoque metodológico empleado, explicitados los motivos de mi elección y esbozados los procesos seguidos para la construcción de los relatos y su posterior análisis, es momento de dar paso a las voces de las protagonistas, quienes tan generosamente han compartido sus memorias y recuerdos, sus inquietudes, dudas y certezas, sus satisfacciones y pesares, en suma, sus experiencias en torno a la maternidad. Estos son los relatos de sus maternidades.





## **Los maternajes de Greta**

### **Mi infancia: una infancia muy feliz**

Soy la mayor de dos hermanos, mi hermano y yo nos llevamos 3 años. Tuve una infancia muy feliz. Mi madre era muy joven cuando yo nací, tenía 20 años. Fue al instituto, pero no trabajó nunca fuera de casa. Ella era quien nos maternaba, quien estaba en casa, cocinaba, nos llevaba al colegio, ella lo hacía todo. Mi padre era empleado de banca, trabajaba toda la mañana en el banco y por las tardes en temas de seguros, solía llegar a casa tarde, cuando ya estábamos cenando. Las únicas cosas que hacía él eran las relacionadas con el deporte, le gustaba mucho y era quien nos llevaba –a mi hermano y a mí– los fines de semana a las competiciones. Mis abuelas nos cuidaron algo, porque mis padres eran personas bastante modernas, les gustaba salir y mi hermano y yo nos quedábamos muchos fines de semana en casa de los abuelos, de un lado o de otro, pero realmente, más que cuidarnos, creo que ayudaban a mi madre los fines de semana. A diario, era realmente mi madre quien nos cuidaba.

Mi madre y mi padre eran personas progresistas. Es cierto que seguían los roles tradicionales, con mi padre trabajando fuera de casa y mi madre en casa, pero el rol de mi madre no se limitaba al cuidado y al hogar, ella era quien llevaba la batuta, quien tomaba las decisiones económicas, quien decidía qué se hacía o qué se compraba. Era muy disciplinada, autoritaria incluso. Creo que era por su carácter, mi abuela –su madre– era igual, y yo también, bueno, no soy tan autoritaria, pero sí un poco cuadrada. En cambio, mi padre era una persona mucho más relajada, más flexible. En mi adolescencia, por ejemplo, mi madre era quien marcaba los horarios, cuando yo empecé a salir, ella era quien decía la hora a la que tenía que volver a casa, la ropa que me podía poner, si me maquillaba o no, qué pendientes podía llevar ... Tenía un carácter fuerte, no era nada sumisa. Realmente no era mi padre quien decidía las cosas, era mi madre.

### **Mi madre vivía el feminismo**

A pesar de ejercer ese rol tradicional dentro de casa, mi madre vivía el feminismo. Siempre hablaba de las políticas españolas del momento, le gustaba mucho leer y hablábamos mucho sobre la independencia y la educación de las mujeres. Yo he mamado el «sé

independiente», el «tú puedes abortar si te da la gana», el «las relaciones sexuales las decides tú», el «no necesitamos a los hombres para vivir, hay cosas infinitamente más importantes», y el «el aspecto físico no es una cosa determinante». Son aprendizajes que siempre han estado y llevo conmigo. Además, lo he visto en casa, mi madre nos educó igual a mi hermano y a mí, sin diferenciar en absoluto entre nosotros: los dos poníamos la mesa, la recogíamos, nos hacíamos la cama, nos arreglábamos la habitación...

Mi madre murió de repente, la atropellaron una nochevieja cuando yo tenía 15 años. Era muy joven, tenía 37 años. Recuerdo que en aquella época mis padres no estaban bien, incluso mi madre me había comentado en alguna ocasión que estaban pensando en separarse. No he tenido la oportunidad de preguntárselo después, pero me imagino que le angustiaba no tener una independencia económica, un trabajo fuera de casa, y por eso me repetía constantemente «tú lo que tienes que hacer es trabajar y ganar tu dinero». Creo que ella lo estaba intentando, en aquella época había comenzado a ayudar a unas amigas suyas que tenían comercios, preparando el camino para conseguir esa independencia y vivir su vida, y creo que hubiera sido así.

Cuando mi madre murió, sentí liberación. Yo era adolescente y chocaba mucho con ella y sus normas. Mi padre, en cambio, me dio mucha libertad. No es que fuese un «viva la pepa», simplemente daba importancia a cosas diferentes y tenía otra manera de gestionar la educación. Me decía por ejemplo, «si vas a fumar, fuma dentro de casa, prefiero que me cuentes lo que haces a que me lo escondas». La verdad es que he pensado mucho sobre cómo hubiese sido mi relación con mi madre, supongo que al ir madurando yo, ella habría evolucionado, pero no puedo saberlo, el caso es que con mi padre fue todo muy fluido.

### **Mi padre: fuera problemas, cero traumas**

La relación con mi padre realmente se dio a partir del accidente de mi madre. Antes hablaba mucho menos con él, siempre estaba trabajando. Mi padre respetó los principios de independencia, igualdad y feminismo que mi madre me había inculcado, estaba en sintonía total con ella en ese aspecto. No hubo ningún tipo de ruptura, ni en mis relaciones con los chicos, ni con lo que quería estudiar, ni hablando de política, ni de leyes, ni de la sociedad. Era un tipo abierto, hablábamos mucho y con mucha confianza. Me dejaba llevar a mis novios a casa, se quedaban a dormir, entraba uno, entraba otro, mi padre me respetaba y

nunca decía nada. Recuerdo una vez que un noviete se quedó a dormir en casa; por la mañana su familia, indignada, se encaró conmigo y con mi padre llamándome poco menos que puta; la reacción de mi padre fue defenderme, contestándoles que su hija era adulta, hacía lo que quería y que si no estaban de acuerdo con lo que hacía su hijo, que lo controlasen a él. O cuando en COU me quedé embarazada, y no dudé en decírselo. Le dije que quería abortar y me apoyó al 100%, no me hizo ninguna pregunta extraña, de hecho, ni siquiera recuerdo que me preguntase de quién era. Su reacción fue más de «¡qué putada!» y «¿qué quieres hacer?». Cuando le contesté que quería abortar, la respuesta fue «pues fantástico, vamos, adiós, “sansacabat” y fuera problemas, cero traumas».

### **Mis tías: mujeres muy fuertes**

Además de mi madre y mi padre tuve otras figuras muy progresistas en mi vida. Mi madre tenía tres hermanas más. La mayor murió de niña, después estaba mi madre y después dos más con las cuales mantenía mucha relación. La que iba después de mi madre era una mujer muy fuerte, lesbiana, progresista total, que había vivido aquí y allá, murió de SIDA cuando yo estaba en primero de carrera. La más pequeña también es una mujer muy fuerte e independiente. Fueron referentes porque yo vivía en casa muchas de las cosas de las que la gente hablaba, y para mí, de alguna manera, eran normales, cosas como tener unas tías que trajeran las novias a casa, que hicieran su vida, que fueran por ahí, que tuviesen amigas que habían abortado... Cuando mi tía murió de SIDA a comienzos de los 90, el VIH era aún más estigma de lo que es hoy en día, y yo lo viví muy de cerca. Sí, mis tías me marcaron mucho, y en este sentido me han hecho más abierta mentalmente.

### **Mi hermano: ¡tú no eres mi madre!**

Al año de morir mi madre, más o menos, mi padre conoció a una mujer y al poco se fue a vivir con ella. Cuando mi padre nos habló de irse a vivir con la novia, yo le animé, siempre me habían educado así, la gente tiene que hacer y rehacer su vida, independientemente de lo que ocurra. Aunque mi hermano y yo nos quedamos un tiempo solos en casa, en ningún momento ejercí de madre. De hecho, eso era una fuente de discusiones importante, mi hermano era muy joven, tenía 13 años, era un desastre, y cuando yo le decía que pasaba de arreglar su basura, él me contestaba que yo no era su madre. Nunca lo hice, ni tuve la

intención, ¿por qué tenía que ejercer yo de madre de mi hermano? ¡tenía un padre!

### **Mis primeras ideas sobre la maternidad: aborté porque no quería tener un hijo, tan sencillo como eso**

Cuando me quedé embarazada con 17-18 años aborté porque no lo quería tener. Simplemente no quería tener hijos en ese momento, tan sencillo como eso. De pequeña me encantaban los niños y las niñas pequeñas, de hecho, me siguen gustando mucho, pero conforme fui creciendo dejó de ser una prioridad para mí. Me parecía fantástico ser madre, pero realmente pensaba lo que pienso ahora, que quita mucho tiempo e independencia. No es que no quisiera tener hijos categóricamente, no fue una decisión de ¡no quiero tener hijos nunca!, sino más bien de que en ese momento no quería, si en algún momento tenía ganas, los tendría. Siempre he tenido claro que la maternidad es una gran responsabilidad, y para ser madre, en mi cabeza, necesitaba una pareja, un trabajo más o menos estable y un lugar donde estar, una cierta seguridad de poder darle ciertas cosas, aunque fuera una seguridad aparente. Además, me encantaba –y me sigue encantando– viajar, salir, trabajar, leer, y para mí el pensar en tener hijos implicaba renunciar en cierta medida a esas facetas de mi vida. También es cierto que en ese momento no tenía en mi entorno figuras de referencia con criaturas, ni mis amigas, ni mis tías los tenían. Yo veía a mis tías sin hijos, ni pareja, y pensaba «esto mola, porque tienes tu curro, estás con esta, estás con el otro, y vienes y vas, sales y entras...», para mí la maternidad era responsabilidad y falta de libertad, por lo que pensaba que si llegaba el momento en que decidiese prescindir de la libertad y perder un poco de independencia, sería madre, y si no, pues no lo sería.

### **Mi encuentro con la maternidad: ¿qué no tendremos un nene o una nena?**

Ese momento llegó a los 33 años. Tras 8 años trabajando en Alicante me trasladaron a Valencia, y parece que los astros se alinearon: Pablo y yo llevábamos 5 o 6 años de relación, estábamos muy a gusto juntos, estábamos muy bien en el plano laboral, teníamos una cierta estabilidad, había sintonía, había felicidad... Un día dijimos ¿qué no tendremos un nene o una nena? La verdad es que no tuve tiempo de darle muchas vueltas, a las dos semanas me quedé embarazada. Supongo que se juntaron la percepción de estabilidad con el entorno y con la edad, y eso fue lo que me hizo plantearme lo de ser madre. Yo iba cumpliendo años, y si

quería ser madre, no quería serlo a los 40 o más, sabía que me entraría la perrera y diría «paaaaso olímpicamente», no era una vocación por la maternidad lo que yo sentía realmente. No fue por presión social, realmente en mi entorno íntimo, de amigas y familia, no había presión. Fue más como, he cumplido 33, me hago mayor, y quizás sea el momento. Sí que hubo un baby boom en mi trabajo, con muchas mujeres de mi quinta teniendo hijos e hijas, y creo que ahí comencé a pensar, ¡hostia, pues igual si quiero quedarme embarazada tendría que pensarlo! Creo que también vi algunas noticias sobre cómo conforme aumenta la edad hay más riesgos de sufrir no sé qué y yo egoístamente quería tener una criatura sana, o al menos tener los menos riesgos posibles, y así básicamente fue como comencé a pensar en la maternidad.

### **Mis ideas sobre la maternidad: yo quería criar a una hija autónoma e independiente**

Cuando me quedé embarazada, fue una alegría, una verdadera alegría. En aquel momento no le di muchas vueltas a lo que iba a significar, la verdad es que tampoco reflexiono mucho sobre ello ahora. Lo que sí tenía muy claro es que iba a ser algo importante, que mi relación con la persona que iba a nacer iba a ser muy importante, y que quería darle mucho amor, y que fuese muy feliz. Yo he vivido una infancia ultrafeliz, rodeada de mujeres muy diferentes entre sí, mis abuelas, mi madre, mis tías, y he sido la niña más feliz del mundo, supongo que esperaba reproducir esa felicidad, sin más. Sí que sabía que me quitaría tiempo para mí, por eso lo retrasé, pero tampoco lo pensé mucho, si lo hubiera pensado mucho mucho, quizás no la habría tenido. También, al haber perdido a mi madre con 15 años, soy consciente de que cada momento que paso con mi hija, cada una de mis acciones, es importante, porque si a mí me pasa algo, esos momentos quedarán ahí para siempre. Eso lo tenía presente entonces y lo sigo teniendo presente en la actualidad, a diario. Cuando Estela me despierta por la mañana para que le dé un besito, o cuando por la noche me dice que suba a su litera y me da una pereza enorme porque tengo que escalar como si subiera el Everest, aunque a veces digo que no, siempre tengo presente –es un poco sádico esto– que todos los días pueden ser los últimos, y esta sensación no me la quito nunca.

También tenía claro que quería criar a una hija autónoma e independiente, y no quiero decir independiente económicamente, sino INDEPENDIENTE, AUTÓNOMA respecto a mí, con desapego. Yo veía en mi entorno de trabajo gente muy enganchada a la crianza, que se

cogía una excedencia de un año para criar, y tenía claro que no quería eso. Yo quería tener una hija, sabía que iba a ser una relación muy importante, pero que eso no iba a cambiarme, yo no quería ese apego, no soy así. Yo tenía claro cómo soy yo, cómo es mi pareja, cómo pensamos, y aunque no me planteaba cómo iba a ser, sí que sabía lo que iba a hacer. Ahora veo que más que saber, lo que sí que ha ocurrido es que cada vez que he tenido que tomar una decisión respecto a mi hija, no he tenido que pensar mucho, me ha llegado de forma natural.

### **Mi parto: a mí me gusta sentir, yo soy una tía fuerte y el dolor no me da miedo**

Por ejemplo, cuando me planteé el parto, tenía muy claro por lo que había visto a mi alrededor, que no quería ni un parto programado ni medicalizado. Cuando preguntaba a mi amiga cosas sobre su parto, me decía «¡yo qué sé! no tengo ni idea de como nació la niña, me programaron el parto y yo fui, me durmieron y la sacaron». Yo me reía y le decía, «pero tía, ¿tú has parido o que has hecho?». Tenía muy claro que no quería eso, yo quería sentir y vivir mi parto. Tampoco quería parir en casa, ni parir en una piscina, ni parir de pie o haciendo el pino, no, yo quería parir en un hospital, rodeada del mejor equipo médico del mundo por si surgía alguna dificultad. Así que miré los hospitales públicos –soy defensora de la sanidad pública y de la educación pública– y busqué los que menos cesáreas hicieran, y como en la lista aparecía la Fe, allí que fui. Con la epidural, parecido, sabía que no la quería, a mí me gusta sentir, soy una tía fuerte y el dolor no me da miedo, me parece que un dolor con alegría no lo es tanto. Mi prima, que había tenido un parto muy largo, me decía que no entendía por qué rechazaba la epidural, que las cosas avanzan y las propias mujeres las tiramos atrás. Yo le decía que estoy a favor de la epidural, pero solo si sufres mucho, si te encuentras bien, ¿para qué? Yo creo que las mujeres van al embarazo y al parto llenas de miedos. Yo no he vivido esto así en ningún momento, he sido una mujer sana, deportista, es cierto que me cuidaba la alimentación y eso, pero sobre todo no estaba todo el día ensimismada en mí misma, o haciendo caso a los dichos populares de que si debes hacer esto o lo otro. Mi visión era que son procesos naturales, positivos y felices, en los cuales no tiene por qué pasar nada; todos los miedos y la patologización que hay a su alrededor son absurdos, por lo que los mitos y leyendas urbanas no me afectaron mucho, no me hicieron dudar, y viví esos momentos con una plenitud bestial. Supongo que soy así con todo, optimista, no afronto la vida con miedo para nada. Mi padre conservó el humor hasta el final de su proceso de cáncer, y en eso, soy

como él. El parto lo mismo, las contracciones empezaron por la noche, y le dije a mi chico, «oye, que creo que voy a parir, que ya me toca». Él me contestó dormido «mañana, mañana». Fuimos al hospital tranquilamente al día siguiente, nada del típico rollo ese de ir corriendo, tampoco avisamos inmediatamente a la familia, es decir, en todo momento buscamos la naturalidad, la comodidad. Cuando llegamos al hospital, ya estaba superdilatada y el equipo que me tocó fue fantástico, respetaron mis decisiones, no me pusieron epidural, incluso me propusieron poner un espejo para ver cómo nacía mi hija, y vi como Estela salía. Dentro de lo que es parir en un hospital, tuve un parto supernatural, respetado, sin dolor y con mucha felicidad.

### **Mis elecciones respecto a la maternidad: si hay una norma, no estoy dentro de ella**

En muchas ocasiones me han dicho bromeando –o eso creo– que soy una mala madre, porque no he seguido la norma. Realmente no sé si existe una norma en la maternidad, hablo con muchas madres, y veo que hay mucha diversidad, a veces hay una conexión bestial con una madre en una cosa, pero cuando hablamos de otra tenemos opiniones radicalmente diferentes. No obstante, si la norma es ser una madre muy apegada a la familia, darle el pecho porque es más sano, dormir con ella, intentar estar el máximo de tiempo sin trabajar por el tema del apego, no estoy dentro de la norma, en nada, en nada de nada. Me incorporé a los dos meses al trabajo, le he dado el biberón y potitos sin dudarlo, a los 15 días la saqué de nuestra habitación porque dormía bien sola, nunca le he puesto chupete, ni música ni luces para que no tuviese miedo a la hora de dormir, porque he pensado que no lo iba a tener, y porque egoístamente, como me encanta viajar, quería que la niña se acostumbrase a dormir en cien trillones de camas, sin ningún tipo de ayuda o dependencia. Tampoco la he dormido nunca al brazo, de hecho, estaba terminantemente prohibido en mi familia dormirla al brazo; yo la tenía al brazo millones de veces para jugar con ella, pero cuando llegaba su hora de dormir –que coincidía con mi siesta– yo la colocaba dentro de su cunita, y la criatura era más feliz que una perdiz y dormía como un tronco. A partir de los dos meses contraté una persona para que la cuidara, alguien a quien no conocía demasiado, pero que me transmitió buenas vibraciones y así fue, estuvo mucho tiempo con ella. Podría haberla dejado con mi suegra, pero preferí dejarla con otra persona, primero porque mi suegra tenía 6 nietos y nietas más y no me parecía bien que asumiera otra obligación adicional, pero sobre todo para mantener el

dominio de la situación, no puedo estar constantemente exigiendo a una persona que se queda voluntariamente con mi hija, prefiero contratar a una persona a quien puedo dar instrucciones con toda la autoridad del mundo.

### **Mis sentimientos con la maternidad: me han cuestionado muchas cosas, pero yo me siento bien con mis decisiones**

En los primeros años me cuestionaron mucho y tuve que escuchar cosas como «pobre nena», o que por qué me incorporaba tan pronto al trabajo, por qué no la dejaba con mi suegra o por qué si trabajaba por las tardes la dejaba por la mañana en la guardería para poder hacer mis cosas. Algunas de estas decisiones me han generado mis conflictos, como la de renunciar a mi baja de maternidad e incorporarme al trabajo a los dos meses; algunas personas me echaron en cara que estaba tirando por tierra un derecho conseguido por el feminismo con mucho esfuerzo, y en cierto modo lo pensé, pero preferí no dejar pasar esa oportunidad, preferí resistir las presiones de mi alrededor. Disfrutar de la baja y cuidar a mi cría implicaba sacrificar un ascenso profesional que no hubiese podido aprovechar, hubiese disfrutado de la baja, sí, pero hubiese continuado trabajando en unas condiciones laborales peores y con una proyección laboral peor, es que estaba claro.

En cierto modo es lo mismo que pasa ahora, desde que me han cambiado el horario y no trabajo por las mañanas. Antes entraba a las 7:30 de la mañana y salía a las 15:30 o 16:00, llegaba, comía deprisa, y me iba corriendo a por Estela. Y de ahí la acompañaba a las extraescolares, y todo el rollo. Yo decía, «es que no leo, no vivo, no voy al gimnasio, no me siento a escuchar música...» Por eso, el nuevo horario mola, las mañanas son para mí, no tengo que estar constantemente batallando: «Oye que me quiero ir al gimnasio, que quiero leer este libro que lo tengo abandonado, o que me he quedado a mitad de este documental que necesito ver ...» Este tira y afloja constante de negociación me agota, y ¡por las mañanas no tengo que negociar con nadie!

La verdad es que nunca me he sentido mal por estas decisiones, he seguido lo que me decía mi cerebro y mi corazón, y he tenido cero conflictos y cero sentimientos de culpabilidad por nada de lo que he hecho con mi hija, cero, cero. Es cierto que daba mis explicaciones, pero sobre todo, no me importaba lo más mínimo lo que dijese el resto de la gente. Además, quizás por la crianza que ha tenido Estela, quizás por su carácter y personalidad, ha salido una niña supersociable, con una pandilla de amigos enorme, que



prefiere comer en el comedor, hacer actividades extraescolares o incluso irse de campamento a quedarse en casa. No sé qué parte de genética hay, ni de rollo ambiental, ni de rollo educacional, pero yo creo que algo tiene que haber, o quiero creer que alguna cosa tiene que haber. Comparo a mi hija con las de algunas amigas y veo que mi hija es superindependiente, que duerme sola, que no depende de mí para nada. Eso es lo que he perseguido siempre, poder hacer mi vida y que ella hiciese la suya. A ver, que si me hubiese visto obligada lo habría hecho, que no es que hubiese dicho, «¡pues vas a sufrir!». No, pero si podía, si yo consideraba que habían algunas cosas que podía hacer para que esto no se produjese, y no le causaba daño a mi hija, ¿por qué no iba a intentarlo?

En los últimos años, siguen cuestionándome aspectos de la maternidad, de otro palo, pero sigo teniendo que escuchar cosas como que por qué he llevado a mi hija a escuelas de verano o campamentos tan lejos y tan pronto, o por qué me la he llevado de viaje a países que no son muy seguros, mil cosas. La gente puede cuestionar lo que quiera. No soy una persona irresponsable e irreflexiva, valoro y medito mucho las decisiones. Yo me la llevo de viaje a ciertos países y miro las cosas bien miradas, y si decido no ponerle ciertas vacunas, aunque me hayan dicho que tengo que ponérselas, he mirado mucho el porqué.

Me han dicho y me dicen muchas cosas sobre mi manera de criar y educar, algunas veces con admiración, y otras veces con crítica. Hay veces que noto que no comparten en absoluto mis formas y probablemente piensan que no está bien hecho, pero me trae sin cuidado. No he sentido en ningún momento culpa, porque yo miro a mi hija y mi hija es feliz, está más contenta que una perdiz, no sé cómo explicarlo, cero culpabilidad. Supongo que siempre he sido así, para mí lo normal es ser como soy y criar como lo hago. Soy consciente de que hay otras maneras de criar, lo comento a veces, y hasta me río con mis amigas de las hijas tan distintas que tenemos, pero en general no opino sobre cómo las otras personas crían, las respeto y no las juzgo. Puede que alguna vez me haya sentido juzgada por algún comentario, pero en general no, cuando alguien me cuestiona, o hace algún comentario sobre alguna de mis elecciones, no me lo tomo a mal, más bien miro y pienso, pues yo no opino igual, puede que sea un poco ingenua, pero no me siento atacada. Supongo que en este sentido soy un poco anormal, no me dio pena incorporarme al trabajo temprano, ni nunca me la ha dado irme de viaje a solas, o irme con mi pareja y dejarla, o irme con mis amigas cuando no está mi pareja y dejarla con mi tía, o irme 15 días de trabajo fuera, eso no me genera ni inseguridad, ni culpabilidad, ni nada. A mi hija le doy mucho amor, y ella sabe que volveré. En ese

sentido, no soy una madre superpegajosa, no tengo instinto de madre mega pegajosa.

### **En el «instinto maternal» hay mucho de presión social y de rollo ambiental**

Realmente no sé si existe ese instinto, el instinto maternal. Obviamente, el hecho de que nosotras podamos parir tiene que influir de alguna manera en nuestras vivencias como seres humanos, eso está claro, y por lo tanto debe hacernos diferentes. Igual que creo que llevar 9 meses a una persona dentro de ti también influye. Pero creo que en el «instinto maternal» hay mucho de presión social y de rollo ambiental. Yo de hecho, diría que no he tenido ese «instinto maternal» del que hablan, no me veo ahí. Eso no quiere decir que no quiera a mi hija, no, para nada, yo por mi hija mato, pero ¡MATO!<sup>102</sup> De hecho una de las cosas que más me ha sorprendido es el dolor que he sentido por chorradas infinitas que le han pasado a mi hija, como peleas o conflictos que ha tenido con amigas, me ha sorprendido mucho la sensación de dolor, de profundo dolor. En esas ocasiones pienso que tengo que aprender a gestionarlo de otra manera, porque conforme crezca esto irá a más, cada vez hay más peligros, más cosas, y, de nuevo, me sorprende esta sensación de pensar, de sufrir como madre, que creo que es una cosa atávica, que llevamos dentro. Ese dolor ajeno y ese miedo como madre al dolor que pueda sufrir mi hija son nuevos para mí, y a veces pienso ¡ay, cuánto voy a sufrir!

### **Mis conflictos con la maternidad: a los hombres les falta estar a la altura**

En mi caso, la gran pega que le pongo a la maternidad es mi pareja como compañero de viaje, sobre todo en determinados momentos. Y creo que es generalizado, creo que a los hombres les falta estar a la altura. El nacimiento de mi hija generó y sigue generando conflictos.

Por un lado, está el tema de la pareja. Nosotros no somos una madre y padre que vivamos por y para nuestra hija; hay muchos roles y están muy presentes nuestra vida: yo como mujer, él como hombre, yo como madre, él como padre, nosotros como pareja... Para él la pareja es muy importante, y exige más como pareja que yo. Sobre todo, él verbaliza la necesidad de cuidar más la pareja que yo, lo que genera tensiones en las dinámicas familiares. Creo que a veces se siente desplazado por nuestra hija y me reprocha –no sé si con razón o no– que le

---

<sup>102</sup> Greta hace referencia a la frase de Belén Esteban, personaje mediático famoso en España, quien para defender a su hija exclamó en un programa de televisión «¡Yo por mi hija mato!».

hago más caso a nuestra hija que a él. Siento que esto es la mayor fuente de fricción y frustración, el cómo se conjuga la pareja y la hija. Yo no tengo conflictos conmigo misma por ser madre, no es que yo sea una madre volcada en mi hija, no siento que haya perdido mi identidad como mujer al ser madre, para nada, pero él sí, muchas veces se siente desplazado como hombre.

Por otro lado está el tema de los cuidados. Durante el embarazo, mi chico, que es quien cocina en casa, me cuidaba como una reina, me preparaba comidas muy ricas, sanas y equilibradas, ejerciendo las tareas de cuidados al 100%. En cambio, tras nacer la niña, con la novedad y la ruptura de nuestra rutina tuvimos unos meses muy duros. No sé qué hay de atávico o de primitivo, o si es que al haber llevado a la criatura 9 meses dentro de ti estás más preparada, o te cuesta menos, o también que estamos educadas en el machismo, pero la cuestión es que las mujeres asumimos en mayor proporción las tareas de cuidado, esa faena extra que trae una criatura. La realidad es que en mi caso la asumí. Yo era consciente de que la estaba asumiendo, y aunque reclamaba que no fuera así, y le decía que se levantase a darle el biberón, o que le cambiase el pañal, tampoco quería tener una batalla diaria, con lo que acababa renunciando y haciéndolo casi todo yo, entrando en la dinámica de «yo hago la faena y tú disfrutas de tus privilegios que tienes asumidos como varón». Es una putada, me sé la teoría, he leído mucho como persona feminista, y lo he visto reflejado en mi propia vivencia: él dormía, yo no; a mí también me gusta leer, y ver pelis, y dormir de tirón, pero no; era yo quien dejaba lo que estuviese haciendo y se levantaba a atender a nuestra hija. En este sentido, me defraudó que él, como ser racional, inteligente y que antes había asumido un papel, no despertase, no reaccionase por sí mismo y quisiese participar, en lugar de tener yo que estar exigiéndole constantemente, lo que resultaba muy cansado y generaba muchos conflictos.

Afortunadamente, quizás fruto de esas fricciones y conflictos, o de que las criaturas crecen, son más personitas y te puedes relacionar más con ellas, él reaccionó y fue cambiando la cosa. En los últimos años, sobre todo a raíz de que me incorporase pronto al trabajo y de que luego trabajase como autónoma sin horario, los cuidados, la atención y los tiempos que pasamos con nuestra hija están infinitamente más equilibrados. De hecho, en determinados momentos él ha asumido más, o incluso se ha encargado de ella. Este es el caso últimamente, desde que me incorporé a mi nuevo trabajo, él es quien se encarga de ella totalmente. Definitivamente, es un padre particular. Todos los años se van padre e hija a hacer un viaje

juntos mano a mano. Es más, él es quien nos alimenta, quien compra, reconozco que esa es una parte muy importante, porque cuando él no está mojamos magdalenas en el vaso de leche, o le doy de comer porquerías a mi hija, y cuando él está todo es infinitamente más sano.

Aun así, siguen cumpliéndose ciertos estereotipos y yo soy reflejo de ellos. Hay una serie de cosas, que están dentro de las tareas domésticas, o de cuidados, como cambios de armarios, cambios de ropa de cama, reuniones con la profesora, que no sé por qué, si son menores, o como las he hecho yo siempre, no están incorporadas y ni se ven o ni se le pasan por la cabeza y acaban recayendo sobre mí.

### **Mis aprendizajes: soltar las responsabilidades y los modelos impuestos. ¡ME NIEGO!**

He reflexionado mucho sobre este tema, pensando que quizás sea mi problema, al fin y al cabo cuando nació Estela, yo intenté reproducir el modelo que había mamado, el de una madre que mantenía la casa perfectamente aseada y ordenada. La conclusión a la que he llegado es que hay otra manera de hacer las cosas, que básicamente pasa por no asumir constantemente este peso de la crianza, los cuidados y las tareas de la casa. Quizás no he tenido más remedio, entre que trabajo fuera de casa y no llego a todo, que veo que mi pareja no hace ni la mitad de lo que yo hago en este aspecto, y lo más importante, que constato que no mantener esos estándares no genera ningún tipo de consecuencia negativa en mi hija, poco a poco me he ido relajando y he ido soltando mucho. Es más, cuando viajas y ves otras culturas te percatas de que el modelo que tenemos aquí no es igual en el resto del mundo, y llegas a la conclusión de que efectivamente no hace falta. Eso sí que ha sido todo un aprendizaje, el no angustiarme, dejar de hacer, no tener toda la casa impoluta, no ir detrás de mi pareja recogiendo o limpiando; o el buscar soluciones prácticas como que cada uno tengamos un baño y que cada uno mantenga el suyo como quiera. El verdadero aprendizaje como mujer y como madre ha sido ir soltando responsabilidades, soltando el modelo con el que crecí. Me he dado cuenta de que estamos engañadas, de que a través de una educación machista y sexista nos imponen un modelo de esclavitud donde la mujer es la sirvienta y tiene que mantener la casa perfecta, aseada, limpia y ordenada, donde la meta es una armonía absolutamente ficticia que cargas en tu mochila. No tiene sentido, es un verdadero engaño.

Otro temazo del que soy muy consciente es el negocio que hay montado en torno a la maternidad y la crianza. Desde el momento en que te quedas embarazada –incluso antes para la gente que tiene problemas a la hora de concebir– comienzas a recibir una serie de inputs diciéndote todo lo que necesitas, que si productos, que si medicamentos ... Todo es transformado en una patología, todo es presentado como absolutamente necesario. La finalidad es convertirnos a las mujeres en objetos de consumo para un mercado que produce miles y miles de euros. ¡Qué asco! Es horroroso, te ves sometida a una presión social que está por todas partes, tu entorno te exige unas cosas, tus amigas y amigos te cuentan cómo hacen las cosas ... al final sí que te hace preguntarte si estás haciendo las cosas de la manera correcta, y la verdad es que necesitas cierta firmeza para no flaquear.

Afortunadamente, esto sí que lo tenía, y lo sigo teniendo, superclaro: ¡ME NIEGO! Supongo que es por mi conciencia feminista. Tengo muy claro de que como mujeres debemos tomar conciencia y rebelarnos contra los modelos impuestos. Y como ciudadanas del mundo en que vivimos, debemos tener una conciencia crítica para no convertirnos en objetos de consumo y dejarnos arrastrar por todo lo que hay alrededor en el mercado. También sale de esos otros modelos que podemos ver dentro de la familia o del entorno de amistades que no siguen los dictados patriarcales. En mi caso, pese a que mi madre sí que respondía a un modelo tradicional de mujer que no trabajaba fuera de casa, su discurso era otro, nunca romantizó la vida en pareja, siempre insistía en mi autonomía e independencia. Además crecí rodeada de mujeres fuertes, que vivían su vida, no tenían hijos con una pareja hombre, trabajaban fuera de casa... Creo que estas vivencias abstractas, los valores, ideas y principios que recibes en casa, y los modelos que observas a tu alrededor cuando eres pequeña se van integrando y creando un caldo de cultivo. Cuando creces, vas al instituto y a la universidad, lees, te relacionas con unas personas y con otras, acabas decodificándolos, poniéndoles la teoría, el nombre y las palabras. Ahí es cuando haces clic en el cerebro, y dices, «¡a ver, vivimos en una mentira!», y comienzas a quitarle las telas a todo lo que quieren imponerte. Realmente hay un clic que lo hace todo infinitamente más fácil, porque estás convencida de que lo que haces es un modelo que puede funcionar y porque el otro es impuesto. Pero sí que es cierto que no viene dado ni por la sociedad ni por la educación que recibimos, no viene de fábrica, el que viene de fábrica es el otro. La toma de conciencia es un esfuerzo personal en esta sociedad, un esfuerzo muy grande, agotador a veces, porque la fricción es constante.

## **La maternidad es un trabajo de resistencia constante**

En este sentido, creo que la maternidad es un trabajo de resistencia constante. Desde el momento en que vas la primera vez a comprar ropa para la futura criatura y eliges no comprar todo lo que el mercado te dice que es absolutamente necesario para criar. Si tuviese que comprarlo todo, tendría que dedicar un sueldo entero a la crianza de mi hija, no me lo puedo creer, ¡es MENTIRA! También es resistencia aguantar todos los comentarios de por qué dejas a la nena en la escoleta en lugar de quedarte con ella, por qué le das biberón, o potitos, o por qué no le compras esto o lo otro. Es cierto que hay cosas con las que claudicas conscientemente, como las que hemos comentado de la pareja, o en las conversaciones con compañeras de trabajo, para que no se convierta en una infelicidad constante, pero aun así, es una resistencia diaria, constante. A todos los niveles, no solo resistes los comentarios de otras personas, sino lo que te dice el mercado de que como mujer tienes que tener un modelo hegemónico de cuerpo, es decir, que tienes que ser una adolescente antes de quedarte embarazada y después.

A medida que las criaturas crecen, la crianza y la educación también se convierten en trabajos de resistencia. Cuando la niña comienza a escoger la ropa, los libros, las películas, eso una labor de resistencia constante, no ya a los comentarios de otras personas, sino a la sociedad en general que nos impone unos modelos y continúa poniendo unos referentes contra los cuales has de luchar. Has de trabajar dentro de casa cuáles son los libros que le compras, cuál es la música que escoges, cuáles son los referentes que tú quieres, porque no están, no tienen esa visibilidad. No hay otros modelos, no, has de trabajarlos, y tienes que intentar tener a tu hija en una especie de burbuja para que no se críe con esos referentes absolutamente sexistas. Es un esfuerzo importante en el día a día, no dejarse llevar para no acabar haciendo cosas que no quieres hacer, pero que te vienen impuestas incluso por tu hija, porque ella vive en esta sociedad machista, absolutamente sexista. «Mamá, ¿porque no vamos a ver esta película?». «Porque es una película absolutamente sexista llena de estereotipos, ya la verás cuando seas mayor, o te vas a verla con el tío, pero conmigo no». Esto es una batalla constante en casa. Que si la ropa, que si los bikinis, que si el maquillaje, vamos a ver, no quiero evitar esa parte, lo que no quiero es neutralizar las otras, porque hay otros modelos, otras formas... Son muchos los esfuerzos cotidianos cuando en este caso la

niña, comienza a reproducir una serie de estereotipos.

### **Lo que buscamos: crear referentes alejados del modelo tradicional**

En nuestro caso, en casa, conscientemente intentamos en todo momento crear un modelo y unos referentes alejados del modelo tradicional. Estela tiene en mí y en Pablo modelos que rompen los estereotipos y los roles tradicionales, en el lenguaje, en la imagen, en los papeles que tenemos, en las tareas domésticas, en cómo compartimos el tiempo con ella, las películas que vemos, los temas de los que hablamos, las canciones que escuchamos... Es cierto que se cuelean cosas, pues somos hijos e hijas de esta sociedad. En mi caso soy muy consciente de cuándo se reproducen o reproducimos roles tradicionales, o cuándo utilizamos lenguaje o comentarios sexistas y cuando esto ocurre lo verbalizo, y lo utilizo para reflexionar conjuntamente sobre ello. Obviamente tampoco podemos mantener a nuestra hija en una burbuja, está la televisión, las amigas, los amigos ... No puedo hacer mucho más, ella no me pertenece, tendrá que desarrollar sus valores, desarrollarse como persona y decidir cómo quiere desarrollarse en esta sociedad. No sé hacia donde tirará, no tengo ni idea, espero que tenga conciencia de mujer feminista en esta sociedad y que sea capaz de tener una visión crítica y vivir la vida que le dé la gana sin que nadie le imponga nada. O que si le imponen algo sea consciente de quién lo impone, por qué lo impone y si quiere aceptarlo, que al menos sea consciente. Eso es lo que buscamos en todo momento. Por ejemplo, vemos informativos con ella, y siempre subrayamos cómo las noticias están masculinizadas, o no tienen en cuenta a las mujeres. O introduzco constantemente la perspectiva de género, en la publicidad, cuando compramos comidas, o cremas, o colonias, siempre analizamos como muestran a la mujer y muchas veces vemos las marcas que, por ejemplo, sacan a la mujer cocinando. Esto lo llevamos haciendo desde siempre, por lo que espero que algo quede. Y sí que veo ya un poso de visión crítica y de que otros modelos son posibles en ella, es más, si con mi madre quedó, aun cuando ejercía el rol tradicional de mujer que trabajaba dentro de casa y se dedicaba a cuidar a los hijos y eso, si con nosotros quedó, imagino que con ella también.

En este sentido, recuerdo que cuando me quedé sin trabajo porque cerraron la empresa, lloré mucho, sola en la habitación, porque ¿qué ejemplo estaba dando a mi hija? Para mí era una sensación de que el modelo que yo quería dar a mi hija de persona independiente, que ganaba su dinero, que no necesitaba a nadie para vivir, se había roto, yo no quería que mi hija

viere un modelo tradicional de la mujer dentro de casa. Eso me machacó muchísimo. Yo creo que también es porque estamos educados en una sociedad muy capitalista y mercantilista, que nos ha hecho creer que nos realizamos únicamente a través del trabajo, soy consciente de que eso es una mentira, pero mi realidad es que yo lo vivo así y el modelo que quiero dar a mi hija es el de ser una persona autónoma económicamente pues considero que la independencia económica es fundamental para tener una vida libre, para decidir qué haces con tu vida, con tu tiempo libre o si quieres estar con una persona. Por eso te digo que en ese aspecto yo soy esclava también, quizás me autoengaño, pero es como lo vivo yo de momento, ya me ocuparé de esto quizás en la siguiente vida, que en esta ya tengo una lucha y no llego a todo.

### **Mi debate interno: ¿cómo combinar libertad y precaución?**

Ahora mismo, lo que más me preocupa como madre de una hija que se va a convertir en mujer es cómo combinar libertad y precaución. Respecto a esto, vivo un debate interno, una confusión total especialmente ahora que cada vez se hace más mayor. El lío es cómo continúo manteniendo el discurso de que las mujeres hacemos lo que queremos, y cómo comienzo a inculcarle la precaución extra necesaria que tiene que tener por el simple hecho de ser niña en un mundo donde las violencias machistas (agresiones, violaciones...) se producen y se pueden producir en cualquier momento. Es complejo. Yo le transmito a Estela que puede hacer siempre lo que quiera, que debe confiar en las personas..., pero después pienso que dentro de nada entrará en la adolescencia, que saldrá por ahí sola, y que, por desgracia, ser chica conlleva un riesgo extra. Y no sé cómo combinar libertad y precaución, porque no quiero que sea una persona temeraria, pero tampoco quiero llenarla de miedos. Es quizás lo que me genera más inseguridad, no lo que los demás piensen ni opinen sobre mis actos, sino cómo gestionar estos asuntos. La inseguridad me viene de no saber cómo hacerlo para que mi hija no sea una persona insegura y que no le coarte su libertad nada, ni tan solo la inseguridad que pueda existir por el hecho de ser mujer. En este sentido muchas veces pienso en el libro de *El Neoliberalismo Sexual*. Hay un momento en el que dice algo como que a las niñas, cuando son pequeñas, las educamos en que pueden ser lo que quieran, hacer lo que quieran ... y de repente, cuando llega la adolescencia, lo que reciben es una bofetada de realidad, porque comienzan a percatarse de la mentira ... Me fastidia profundamente que el discurso de la libertad y la autonomía de mi hija se vea interrumpido, o «cortocircuitado» por culpa de



una mierda de sociedad machista donde hay tanta violencia contra las mujeres.



## Los maternajes de Daeneris

### **Mi infancia: es un poco horripilante, pero no recuerdo a mi madre cuidándome**

Soy la mayor de 5 hermanos, la única mujer, me llevo 14 meses con mi primer hermano, 6 años con los gemelos y 18 años con el último. Yo tenía 14 meses cuando nació David, y mi madre pasó a cuidarle. Siempre he sido la hermana mayor, la que sobra, la que tenía que ayudar, o al menos no molestar, no es que me obligaran a hacer tareas ni nada, pero yo era la que tenía que ser responsable y apañarse sola. Es un poco horripilante, pero no tengo la sensación de haber sido maternada, no tengo ningún recuerdo de mi madre cuidándome.

Mi madre, con cuatro hijos –el quinto vino cuando los mayores ya estábamos prácticamente criados– hacía lo que humanamente podía. Mi padre no estaba nunca, y mi madre sobrevivía. La mujer iba a todas partes con nosotros, metía a los gemelos en el carro, nos enganchaba a los mayores, uno a cada lado, y a hacerlo todo. Mi padre tenía su empresa y siempre estaba currando, siempre. Era el guay para nosotros, porque como nunca estaba, no nos reñía, nos reñía mi madre. Venía tarde, nos cogíamos de sus pies y nos llevaba a la cama a rastras por el pasillo; él hacía esas cosas divertidas, él molaba... Porque no estaba. Pero lo piensas y dices, «cabrón, todo lo que tengo que echarle yo en cara a mi madre es por tu culpa, tú solo tenías que cuidarla a ella y no hacías ni eso», mi madre ha estado bastante abandonada por mi padre en ese sentido, pero una barbaridad, pobreta. Y mi madre, claro, siempre me ha dado miedo, yo creo que siempre ha criado con mala leche, porque ella nunca quiso tener 5 hijos, con dos tomó la decisión y se plantó, hubo un accidente y salieron dos más, y luego tuvo otro accidente y salió otro, pobre.

Mi familia es muy extensa, tengo 7 tíos y tías por parte de mi madre y 6 por parte de mi padre. Con tantos primos, 17 por un lado y 6 por otro, siempre me ha pasado lo mismo, nunca he tenido a mis abuelas solo para mí. Cada vez que íbamos a su casa era ¡aaaaaaaargh!, mogollón de niños, y nos cuidaban entre mi abuela, y mis tías, que entonces eran más jóvenes, pero siempre entre muchos. Había mucho cuidado compartido, nos quedábamos mucho a dormir en casa de los primos, los padres y las madres se turnaban y siempre estábamos en casa de alguien. Aunque con la tía Ana era diferente, pues con mi primo me llevo 12 años, y ella sí que me ha cuidado mucho. Con Ana tenía complicidad, me cubría y protegía de las riñas de mi madre, se comía ella la cena si a mí no me gustaba, esas cosas,

aunque tampoco quedábamos mucho solas, pero cuando estaba me hacía más caso que los demás, eso sí.

### **La familia: ¡uno solo ni de coña!**

Yo siempre he querido ser madre, no recuerdo sentir eso de «yo nunca tendré hijos», a mí eso nunca me ha pasado. Siempre lo he sabido, y además, creía que quería tener muchos, porque en mi casa éramos familia numerosa por todos los lados, la nuestra, la de mi madre, la de mi padre... Yo estaba acostumbrada a que la familia era follón, mucha gente, y quería reproducir eso porque para mí eso era una familia feliz. Pensaba tener como poco tres, cuando lo hablaba con Jorge, mi pareja, yo decía «¡uno solo ni de coña! ¿Qué va a hacer? ¡Se va a aburrir!». Yo nunca he estado sola, no sé lo que es estar sola. «¿Con quién va a jugar? ¿Y las cenas de Navidad? Los tres ahí, ¿qué haremos? ¡Qué aburrido!» No podía concebirlo, daba por supuesto que íbamos a tener por lo menos tres hijos. Claro luego tienes uno y dices espera, espera, vamos a recular... Yo en realidad hubiera tenido más, lo que pasa es que no estaba con la pareja adecuada para tener más. Cuando vi lo que era criar con alguien así, dije no, en estas condiciones no.

### **Ser madre y cuidar de alguien me iba a hacer crecer, ser mejor persona**

Con veintimuchos me entraron las ganas de tener hijos, de verdad. No sé exactamente por qué. Supongo que llega el momento que empiezas a ver por la calle mamás y bebés, y te apetece, que ves un anuncio y te apetece, que ves tal y te va apeteciendo. Además estaba en un momento que mi vida era plena en muchos sentidos, vivíamos en Barcelona, tenía un trabajo muy bueno en una empresa muy potente en el mundo de la publicidad, tenía una pareja estable, era como que mi vida me gustaba, pero tenía un punto aburrido. Pensándolo bien ahora, porque entonces no lo racionalizaba así, creo que influyó mucho el hecho de que con Jorge mi relación nunca ha sido así de novios-novios. Jorge y yo comenzamos a salir cuando éramos muy jóvenes, a esas alturas llevábamos ya unos 15 años juntos, compartiendo relación de pareja, relación profesional, básicamente todo, una relación peculiar. La parte profesional pesaba mucho, por lo que echaba de menos ese nivel de amor, de relación con alguien, de vínculo más emocional. Yo sabía que eso no lo iba a encontrar en ningún lado como con una hija o un hijo. Ese ser responsable y cuidar de alguien me parecía un ideal que

me iba a hacer crecer, ser mejor persona, y para mí era una fase que tenía que llegar ya. Jorge no estaba para nada en fase padre, y le costó mucho decidirse. Por aquel entonces Toni, un amigo suyo, fue padre, ahí fue cuando empezó a plantearse la paternidad seriamente. Como yo no hacía más que hablar del tema, un día le preguntó ¿qué tal lo de ser padre?, Toni le contó lo que para él era, desde un lugar muy bonito. Ahí Jorge hizo una especie de «Ah vale, si mi amigo dice que es bonito, y yo confío mucho en mi amigo, entonces debe ser bonito», entonces fue cuando decidimos, vale, vamos a buscar un bebé seriamente, me dejé la pastilla y todo eso. No se convenció por mí.

### **Lo que imaginaba: de revista *Crecer feliz* o de anuncio de Dodot**

Con 31 años me quedé embarazada. Lo que yo imaginaba y proyectaba es que iba a ser todo de revista, de revista de *Crecer feliz* o de anuncio de Dodot. Los dos a medias todo, absolutamente al 50%, guardaría todo el puto día si hacía falta, y ya está. Todo superaséptico, lo tenía claro porque me parecía que como mujer liberada y todas esas cosas, era lo correcto, al fin y al cabo, era el ideal de mi madre y de las revistas.

Era lo que había mamado: mi madre siempre había tenido esas ideas. Ella era funcionaria y, al contrario que el resto de sus hermanas y amigas, nunca quiso dejar de trabajar, y compaginó su trabajo con la crianza, como pudo porque mi padre no estaba nunca, cargando siempre con nosotros. Sin ser una gran revolucionaria, sí que había cosas que tenía claras. En casa repartía las tareas, es cierto que ella hacía más, pero se creía que no. A mi padre lo recuerdo, por ejemplo, limpiando toda la vida, cuando había que limpiar, había que limpiar. Mi madre cocinaba, mi padre era más el bricolajero, o sea más de chica y más de chico, pero sí que había reparto. A mi hermano y a mí también nos asignaba tareas, objetivamente por igual, aunque luego a mí no me hablaba igual que a él. Y cuando había que criar lo hacía yo y no David, cuando nació el pequeño, ahí se le iba, pero para la época en la que estaba, intentaba hacer ciertas cosas.

Cuando nació el pequeño, yo estaba en COU. Luego pasé a la universidad. En aquella época, como yo estaba en casa pasaba mucho tiempo con él. El nano siempre estaba conmigo, incluso dormía conmigo, bueno, los primeros meses dormía en la cuna al lado de mamá, pero en cuanto dejó de ser «bebé oficial», antes del año, pasó a mi habitación, yo lo dormía, yo lo despertaba, por las tardes estaba conmigo, mi madre trabajaba dos tardes y esas dos tardes era

responsabilidad mía total, ir a recogerlo, cuidarlo... Cuando estaba mi madre, si yo tenía que estudiar, estudiaba, quiero decir que no me rompió el ritmo de mi día a día, o de mis estudios, yo salía cuando quería, pero sí que cuando yo estaba en casa el nano estaba conmigo. Teníamos una relación muy fuerte, él no quería estar con nadie más, mi madre siempre bromea: «Mi hijo nació de mí, pero se creía que Daeneris era la madre y yo la abuela».

Supongo que esa experiencia de haber criado a mi hermano, no al 100%, pero mucho, me condicionó. Para mí fue fácil criar a mi hermano, fue a la guardería muy pronto, le dábamos potitos, pasaba más tiempo conmigo que con su madre, para mí eso era lo normal, esa era la idea que yo tenía en la cabeza, bebé, guardería, y ya está, y luego tengo más hijos, y poco más. También pensaba mucho en disciplina, si les enseñas desde pequeños a que obedezcan, luego todo irá bien, porque se portarán bien. A ver, yo nunca he sido autoritaria, con cariño todo, pero si les enseñas límites y tal. Yo pensaba que iba a ser muy de mamá da órdenes que obedecen. Eso me da gracia pensarlo ahora, y claro, nada que ver, porque luego todo te cambia.

### **El parto: ¡tienes que estar peleando por mí!**

Hasta que no empecé a leer, a entrar en los foros de internet, no me planteaba que las cosas se pudiesen hacer de manera diferente. Cuando me quedé embarazada, comencé a buscar información, pues quería que en mi embarazo fuese todo bien. Buscaba en los foros porque en las librerías todavía no había cosas que se salieran de la norma. Leía mucho, y quería que Jorge leyera ciertas cosas, porque leía que en el parto el hombre tiene que estar peleando por ti, para que tú no estés pendiente de discutir con la enfermera, ni de leches. Yo le decía: «¡Tú tienes que estar haciendo esas cosas!» Supongo que al leer eso en los foros, esperaba «vale, va ser mi momento». Mi vivencia del parto fue bastante distinta a lo que esperaba. Jorge no cogió las riendas en ningún momento, ni el día del parto recuerdo que alguien me cuidara.

### **Mi cuerpo me pedía estar con Ary todo el rato<sup>103</sup>**

Arya nació en abril, a los 40 días yo me puse a trabajar. Yo tenía la baja maternal, que puedes cogerte las 16 semanas a tiempo completo, pero me agobiaba mucho pensar que si

---

<sup>103</sup> A lo largo de su narrativa, Daeneris utiliza un diminutivo para referirse a su hija en ciertos momentos, he optado por acortar Arya a Ary en estas ocasiones, para respetar su uso del diminutivo.

hacía eso a las 16 semanas Ary tendría que ir a la guardería 8 horas, así que pensé, «vuelvo antes, hago media jornada y así alargo, que vaya 4 horas no es tan grave». Al principio contraté a una mujer que venía a casa para cuidarla, pero después de las vacaciones, en septiembre, empezó la guardería. Me quería morir, la dejaba y me ponía a llorar, ella también, era una pesadilla. Duró dos meses y medio, el tiempo que me costó tomar la decisión de sacarla, y encontrar a una persona de confianza que se pudiera hacer cargo de ella.

Aunque desde el primer día ya quería sacarla, me costó bastante tomar la decisión porque todo el mundo asume que la guardería es la solución. Y no, para mí no lo es. Eso de tener 8 criaturas con una señora no es la solución. Se suponía que la guardería era muy buena, incluso tenían cámara web para poder verles todo el rato, pero en lugar de tranquilizarme, eso me intranquilizaba aún más. No aguanté. Ary se puso muy malita, cogió una bronquitis seria y ya no volvió. Llamé a mi jefe y le dije: «No me pagues este mes pero hasta que esto no esté solucionado no vuelvo», y por cierto, me pagó el mes. Acabé pidiendo reducción de jornada, agoté las semanas de la baja, y luego le dije al jefe, «mira, no voy a volver a trabajar todas las horas, me pagas menos, pero no». Por suerte, Jorge y yo éramos equipo creativo, nos acababan de ascender a un cargo de mucha responsabilidad, y con Jorge supliéndome y con la Blackberry que la empresa me dio –contestando mails desde el parque– pude apañármelas.

Realmente lo que me pedía mi cuerpo era estar con Ary todo el rato, cuidarla, criarla. También es verdad que mi trabajo me gustaba y no quería dejarlo, ese es un equilibrio muy difícil. Por otro lado, Jorge dependía de mí también, él y yo somos equipo de verdad, una pata sin la otra no funciona, y dejar mi trabajo era como abandonarle, él no podía seguir en su puesto solo, sin mí. Así que tuvimos que jugar ese juego, encontramos una mujer encantadora, era como su abuela, venía a casa por las mañanas y estaba con ella, la traía al trabajo cuando paseaba y yo le daba de mamar, si tenía una reunión por la tarde se venía y pasaba la tarde, si tenía rodaje me la traía y estaba con nosotras. En realidad hubiera estado sin trabajar más tiempo, el cuerpo me pidió trabajar a partir del año, pero con nuestras circunstancias no pude, no era viable.

### **La crianza: el cambio de chip**

Cuando Ary nació, mi tío me regaló el libro de Estivill, *Duérmete, niño*, que en realidad debería llamarse «Duérmete niño de una puta vez, no me des por saco niño, duérmete ya».<sup>104</sup>

<sup>104</sup> En *Duérmete, niño*, el médico Eduard Estivill (2004) propone su método para enseñar a dormir a las

Mi tío es médico y su mujer comadrona, yo confío absolutamente en ellos. Al leer el libro, empiezan las contradicciones: la teoría de que las rutinas facilitan el sueño tiene sentido, pero, ¿y si no coinciden con las horas de la teta?. La mujer de mi tío, que era muy prolactancia, me dio los consejos de las comadronas, donde pone que no hay que seguir los horarios. ¡Menuda contradicción! Por no hablar de las tablas. Yo veía las tablas de lo que le tienes que dejar llorar y no quería de ningún modo llegar a las tablas. A la estructura y la rutina le veía sentido, pero cuando llegaba a las tablas, decía «¡no me jodas!, ¡claro que se duerme!, si la dejas una hora llorando ¿cómo no se va dormir?» Yo no quería hacer eso, y me puse a buscar por internet cómo dormir a un bebé sin dejarle llorar. Fue así como descubrí los foros de crianza natural, y descubrí el colecho y todo eso. No tenía ni idea, pero ni idea, pero fue de esas cosas que la primera vez que las lees, haces clic, ya está, y lo otro ya no te interesa.

Gradualmente fuimos cambiando cosas, pero costó un tiempo cambiar totalmente el chip. Son procesos que quieres hacer, pero cuando te encuentras allí tan sola, te cuestan mucho. Las decisiones las tomaba yo y arrastraba al otro, él no leía nada, le daba igual. Yo era quien tenía que buscar la información, hacer el cambio de chip, explicar porque hago lo que hago, estar dando por saco a todo el mundo cada vez que te cuestionan. Todo el rato. No había gente dando de mamar por la calle, los médicos eran como eran. Las entrañas me decían que eso estaba bien, pero el entorno no. Y como no soy de las que sabe que tiene razón, necesité todo un proceso para darme cuenta de que la tenía. Afortunadamente, las entrañas me lo pedían con mucha urgencia y de ahí sacaba la fuerza. Las entrañas son muy fuertes en este momento porque tienes una sensibilidad y una conexión especial, y eso me ayudó mogollón. Aun así tenía que estar todo el rato dando explicaciones, sintiendo que no tenía la razón, pero es lo que hay. Hasta que por fin conseguí empoderarme, ¡por aquel entonces no sabía ni qué esa palabra que existía! Sí, me empoderé, me dejé de gilipolleces e hice lo que quería sin estar pendiente de lo que me dijese los médicos o los demás.

Cuando Arya cumplió cinco meses, fue un momento clave, ahí empecé a criar a gusto, haciendo lo mismo, pero sin dudar o sentirme mal. Encontré un foro muy divertido sobre crianza, pero entre pocas personas, participaba, no me limitaba a leer, incluso quedamos un

---

criaturas, que en realidad es una adaptación del método Ferber, uno de los métodos más conocidos en el mundo occidental. Basado en principios del conductismo, este método propone la creación de estructuras y rutinas para que las criaturas aprendan a dormir solas. Estivill es partidario de dejar a las criaturas en su propia habitación acostadas, pero despiertas, para que se acostumbren a conciliar el sueño por ellas mismas. En caso de llanto, existen unas tablas que indican los tiempos que se debe esperar antes de acudir a consolar a la criatura.



par de veces. Con ellas me sentí acompañada, escuchada y reconocida, y saqué mucha fuerza. Me compraba todos los libros, me informaba, cuando alguien me cuestionaba, en vez de sentirme insegura, les soltaba una parrafada sobre el porqué de mis acciones, me volví supersabihonda, fue mi época radical sabihonda de cuando empiezas con algo que te gusta, me sentía muy bien, no dormía, pero estaba bien, hacía las cosas sin esperar que nadie las aprobase, y disfrutaba un montón.

### **La vuelta a Valencia: nos vinimos por la escuela para Arya**

Cuando Arya tenía dos años, nos planteamos el tema de su educación. Empecé a buscar información y cuando leí que existía una alternativa a la educación tradicional, una educación basada en la libertad y en el respeto a los ritmos de las criaturas, flipé y dije, «¿cómo puede ser que eso exista y que yo no lo sepa?, ¿cómo puede ser que no lo sepa todo el mundo y que todo el mundo no lo haga?». Ya no hubo vuelta atrás, nadie me tuvo que convencer, no tuve que ir a ninguna charla, lo tuve claro desde el primer momento.

Empezamos a buscar una escuela libre en Barcelona, pero ninguna nos cuadraba. En Valencia encontramos una que nos gustó, así que nos vinimos a Valencia, para poder trabajar desde casa, estar más cerca de la familia, y sobre todo de la escuela para Ary. Lo llevamos al máximo todo. Fue una época dura, hicimos el cambio de forma muy abrupta para ella. De un día para otro, cambiamos de entorno, de ritmos, de todo. En parte yo estaba intentando recuperar el tiempo perdido con ella, y pensaba que lo recuperaría y que sería muy chulo, para mí y para ella. Fue un error, porque intentando compensar y recuperar el tiempo perdido con ella, me saturé yo y no daba abasto. Por ejemplo, en Barcelona tenía una rutina de sueño bastante regular, cuando llegamos a Valencia, dije, estoy harta de tener horarios con mi hija, si yo no tengo que cumplir horarios, ella tampoco. Eso ya fue el desmadre, con el tiempo decía «¡me cago en la leche!, es que ni un ratico, tú».

### **La tienda: estética y ética**

Cuando llegamos a Valencia, decidimos abrir una tienda dedicada a la crianza. Siempre habíamos querido tener un proyecto extra, fuera de la publicidad, algo creativo, que nos llenara, porque la publicidad es muy bonita, pero siempre acabas trabajando para otras personas, primero tus jefes, cuando tú ya eres jefe está el cliente, el mercado, hay muchísimos

condicionantes y es una pena ver cómo ideas que a ti te parecen muy enriquecedoras se transforman en vender lonchas de jamón, o lo que es más frustrante, en productos con los que no casas. La vuelta a Valencia fue el momento ideal: trabajábamos por nuestra cuenta, teníamos tiempo, bueno, yo estaba criando, pero no dependía de horarios laborales, teníamos dinero ahorrado, así que decidimos montar la tienda. En Valencia no había ninguna tienda de bebés como las que nos gustaban. Además, yo estaba muy metida en temas de lactancia y crianza natural, y tenía esa necesidad que surge cuando descubres algo que te llena, algo social de contárselo al mundo, de compartir tu visión, de ayudar a la gente a que conozca este camino –de la lactancia materna, el colecho, el porteo– que no se conocía. Se juntaron esos dos factores, por un lado nuestra necesidad de un proyecto extra, propio y creativo; y por otro, mi necesidad de meter el lado social y ético. Siempre decíamos, estético y ético.

Yo insistí mucho en el lado ético, lo forcé incluso, porque a Jorge le daba un poco de miedo que nos pasásemos de «natural» y la tienda no funcionase, pero ahí no cedí en lo más mínimo, siempre decía «va a funcionar porque lo vamos a contar bien y vamos, que si no, no quiero, porque si no estamos fomentando lo otro, y lo otro no lo quiero fomentar». Yo realmente quería dar a conocer la crianza natural, pero traída al mundo real, a nuestra sociedad. Fuimos la primera tienda física en España que tuvo todos los portabebés ergonómicos, la primera que tuvo cunas de colecho, la primera que hizo charlas no solo de lactancia, también de porteo, y de sexualidad para madres y padres, la primera tienda física que hizo todas esas cosas. Había webs, pero tiendas físicas no había ninguna. Y en las asociaciones tampoco se hacían esas cosas. Además, dedicándonos a la publicidad, yo sabía que eso bien contado, se pone de moda, y eso es lo que yo quería, que llegara a mucha gente. Todo estaba muy pensado, en su momento fue una apuesta muy valiente, en dos o tres años ya estaba muy asimilado, pero al principio cuando entraba la gente le tenías que explicar lo que era un portabebés ergonómico, o lo que era una cuna de colecho, tenía que explicar todo eso. No digo que todo fuera yo, pero sí pillé ese momento, yo empecé con la tienda física, otra gente empezó con tiendas online, y como que fue calando y al ver que se podía hacer física, empezaron a hacerlo más.

La tienda duró unos años hasta que con la crisis se fue a pique. Con ella aprendí mogollón de cosas, como que ¡no sé llevar una tienda!, pero también que se me da muy bien el otro lado, el lado contarle a la gente cosas, de hacer que empaticen con lo que digo, y que conozcan cosas que no se las han sabido contar. Guardo muy buenos recuerdos, en aquella

época recibía muchos correos de gente agradeciéndome la labor: «Gracias, porque gracias a ti di tantos meses de teta», «gracias porque tengo ahora una conexión con mi bebé especial». Hay veces que no haces las cosas de una manera porque no sabes que se pueden hacer de esa manera. A mí me pasaba con la información que encontraba en la web, como en la de *crianza natural*, todo lo que me contaban parecía maravilloso, pero lo contaban de una manera que parecía para gente «hippy», si tú no cultivas tu propio grano para hacer tu propio pan y no haces masa madre, no te toca estar dando teta. No perdona, yo puedo usar pañales de usar y tirar y puedo ser ejecutiva y además criar con apego, estar dando teta, esto es para todo el mundo.

### **Puedo aceptar separarme de ti, pero yo no quiero separarme de Ary**

Cuando Ary tenía 8 años, su padre y yo nos separamos. Nos costó mucho, sobre todo por Ary, también por temas laborales, pero sobre todo por ella. Recuerdo la primera vez que sacamos el tema en serio. Me tuve que ir a dar un paseo, me puse a llorar, y cuando volví a casa le dije a Jorge, «yo no quiero el 50% de Ary, no estoy preparada para eso, puedes hacer lo que te dé la gana, entiendo tus necesidades, las puedo aceptar, puedo aceptar separarme de ti, pero no romper la familia porque yo no quiero separarme de Ary». Desde ese momento hasta que por fin nos separamos pasaron como 2 ó 3 años, no pude hacerlo hasta que la vi más mayor. Pensándolo ahora fue más por mí que por ella, ella lo hubiese entendido bien gestionado, no fue hasta que yo me sentí preparada, y mis rollos emocionales con él mucho más trabajados, que pudimos dar el paso. Supongo que por eso nos ha ido bien, porque de alguna manera yo hice antes el duelo.

### **De nuevo a las andadas: mi convivencia con Andrés y su hijo, un verdadero desastre**

Tras la separación vino una época dorada, muy bonita, con mi propio espacio, mi tiempo, mi pisito... lamentablemente duró muy poco. Como al año dejé mi piso para irme a vivir con Andrés. Visto ahora, fue como la tormenta perfecta, se juntó todo, por un lado años acumulados de carencias amorosas, por otro la crisis bestial y la ruina económica... Yo sabía que era un error, pero sentía que no podía hacer otra cosa, económicamente estaba muy jodida, no podía mantener una casa sola, y pensé que era la solución.

La convivencia con Andrés y con su hijo fue un verdadero desastre. De repente te pones a convivir con un niño que no tiene nada que ver con tu forma de crianza, tu pareja tampoco tiene nada que ver con tu forma de crianza, no la entiende, intenta no meterse pero siempre hay caritas. Un verdadero caos. Intentas acomodarlo todo, intentas acoplar todos los gustos y necesidades, de ocio, de alimentación, de todo, y el resultado es un pifostio total. Lo pasé fatal esos años, sentía un descontrol de mi relación con mi hija total. Me costó tomar la decisión de buscar un piso para nosotras dos, me costó conseguir los medios para lograrlo y poder mantenerlo, pero también me costó a nivel emocional, porque decirle eso a tu pareja es dar un paso atrás en la relación.

Por desgracia es algo que se repite en mis relaciones con los hombres, siempre he cedido mucho, he sentido que me falta la fuerza para plantarme, para poner mis límites, y eso me hace sentirme muy poco feminista, ser un fracaso feminista. El feminismo me ha ayudado mucho a abrir los ojos, a darme cuenta de las cosas, cuando de repente empiezas a ver, «Uy, ¡esto es machismo!, ¡y esto también!», y te das cuenta que estas consintiendo con esto, y con lo otro, pero es difícil, una cosa es abrir los ojos, y otra cosa es arreglarlo, o cambiarlo todo, eso es muy difícil. Esto me genera mucha rabia y frustración, porque siento que mi vínculo con Ary se ha debilitado, ha perdido fuerza, y me siento culpable, porque las madres somos así, siempre es culpa.

En los últimos tiempos me estoy esforzando mucho en recuperar ese vínculo y en fortalecerlo. Por ejemplo, me he metido mucho en el mundo Marvel, que en realidad me la sopla, pero me he metido en ese mundo para estar al día, para tener conversación con ella, porque ahora está en modo friki y si no es de eso no hablamos. Y a raíz de Marvel podemos hablar de otras cosas, surgen miles, pero siempre empezamos con Marvel. También me estoy esforzando mucho en preservar nuestros espacios. Si por Andrés fuera, se pasaría el día aquí, con nosotras, yo me mantengo firme y le digo que no puede estar, no le dejo estar con nosotras todo el tiempo. He llegado ya a un punto en que me da igual que no lo entienda. Por lo menos por ahí voy dando pasos: «¡Hala, enfádate, vete!». Y ya no pido luego perdón, que antes siempre lo hacía. «Ya se te pasará, cuando se te tenga que pasar. Es mi hija, es mi espacio, es mi vínculo, y no quiero perderlo».

## ¡Menudo cambio! De la guardería, los potitos y la disciplina al apego y la autorregulación

La verdad es que de lo que me imaginaba embarazada a lo que realmente ha sido la crianza hay un abismo. ¡Menudo cambio! Nada que ver. Supongo que como todo en la vida, cuando te lo imaginas, piensas que va a ser muy guay, luego estás puteada, y pronto dejas atrás los ideales que te venden las revistas, los libros, los anuncios o las series.

Me hace gracia pensar en mis ideales al principio, en los potitos, la guardería y la disciplina. Mis ideales han cambiado mucho. Creo que el apego define muy bien mi ideal de crianza ahora. El apego en plan teoría del apego y esas cosas, pero traído al mundo real, porque no estamos en una tribu, puede que ese sea el ideal, pero no estamos en una tribu.<sup>105 106</sup> Para mí el ideal es poder criar en armonía, compaginando naturalidad y urbanidad, porque igual que me gusta trabajar, quiero criar de una manera lo más natural posible. Es cierto que cuesta armonizarlo, parece que no pueda ser una madre natural si me gusta trabajar, y encima en lo que trabajo yo, en publicidad, ¡que es supercapitalista! Recuerdo uno de los rodajes a los que me llevé a Arya, era para Nestlé, de alimentos infantiles y biberones. Estábamos rodando con bebés allí, y yo dando teta a mi niña que ya andaba y la clienta mirándome de reojo, no parece muy coherente, yo doy teta y hago anuncios de biberones. Fue otro de los motivos por el cual acabé dejándome esa empresa, por las incoherencias que vivía, no lo llevaba nada bien. Supongo que tienes que encontrar un punto entre todo lo natural que puedas, respetándote tú también, porque tú no tienes todo el tiempo, y toda la energía, ni todo el apoyo de una tribu, pero lo más parecido.

También es muy importante para mí la autorregulación, el respeto de las necesidades y los ritmos de las criaturas. En parte yo viví algo parecido a la autorregulación cuando crecía. Como éramos muchos primos y siempre estábamos juntos, nos dejaban en paz siempre y cuando no molestásemos a los adultos. Eso nos permitió autorregularnos, jugábamos ajenos a

---

<sup>105</sup> Daeneris se refiere aquí a las teorías del apego desarrolladas por Bowlby (1949, 1951, 1969), Ainsworth (1962) y Klaus y Kennell (1976) entre otros, que hemos visto en el apartado dedicado a la crianza natural.

<sup>106</sup> Daeneris toma la noción de que el ideal está en la tribu del libro de Jean Liedloff, *El concepto del continuum. En busca del bienestar perdido* (2003). Liedloff, tras convivir durante un tiempo con el pueblo yekuana en la selva venezolana, recoge en este libro sus observaciones sobre su modo de vida, en concreto, sobre su estilo de crianza y educación. Según la autora, para alcanzar un óptimo desarrollo físico, mental y emocional, las personas –especialmente durante nuestra infancia– necesitamos vivir una serie de experiencias adaptativas que han sido clave para la evolución de nuestra especie: contacto físico permanente con la madre (o persona que la sustituya), colecho, lactancia materna a demanda, porteo constante hasta que la criatura gatee por sí misma, satisfacción de todas las necesidades, y, por último, la sensación de ser bienvenida y valorada, de que es un ser social y cooperativo, con un potente instinto de auto-conservación.

los adultos, hacíamos mucha actividad física, incluso gamberradas, Desde ese punto de vista mi crianza fue superpositiva. Recuerdo un día en casa de mi abuela, yo tendría unos 6 años, estábamos todos en el salón, jugando, y nos echaron porque era la hora del telediario. ¿Tenemos que dejar nuestra actividad superdivertida por el telediario? Ese día me juré que cuando fuera mayor no vería el telediario y no dejaría de hacer cosas divertidas. Y lo he cumplido. No aguanto ni el telediario ni los periódicos, cortan el rollo, son grises, aburridos, solo para adultos. Es una forma demasiado adulta de ver el mundo. Yo quería una forma de ser mayor sin ser seria, y creo que lo he conseguido. Me gusta ver el mundo como algo que puedes disfrutar, no hablo de ser irresponsable, todo lo contrario, hablo de ser responsable creativamente, de ser adulta sin ser seria.

### **Lo que busco: quiero que Ary se sienta libre, valiosa y amada**

Con la maternidad he intentado fomentar esa actitud. Los niños hacen las cosas de formas diferentes, porque las hacen de su manera personal. Eso es lo que digo que no hay que perder, esa espontaneidad, creatividad y ganas de divertirse. Y eso es lo que he buscado con mi forma de materner a Ary. Siempre he querido que ella se desarrolle como persona sin que el exterior le condicione, quiero decir, que sea ella misma, que desarrolle su propio arte, que sea ella quien de verdad saque su potencial real, lo que lleva dentro, y que haga lo que ella quiere porque de verdad es lo que ella quiere. Quiero que tenga libertad de elección, que no se sienta obligada a hacer cosas porque hay que hacerlas así, quiero que sea feliz, intento criarla para que se sienta libre, valiosa y amada.

### **Sé que no suena muy feminista, pero sacar a la madre que llevo dentro ha sido muy liberador**

Aunque algunas feministas dicen que esta forma de criar, por todo lo del apego es poco liberador, y que la madre y el padre tienen que tener el mismo peso en la crianza, yo creo que la madre tiene más peso, sobre todo en las primeras fases de la crianza, y tiene que tenerlo. Yo creo en la lactancia materna, creo en el apego, creo de verdad, y por mucho que me digan, lo siento, creo que el papel de la madre es fundamental. Por supuesto, respeto a las madres que no quieren criar así, no digo que tenga que ser así en todos los casos, pero si te sale esa madre, para mí es el ideal. A mí no me parece que sea poco liberador criar con apego, todo lo

contrario, sé que no suena muy feminista, pero me parece muy liberador sacar a la madre que llevo dentro, y poder expresar y disfrutar lo que siento.

En este sentido, creo que los permisos de maternidad y paternidad iguales e intransferibles son una pifia, porque pudiendo si no solucionar el tema, al menos avanzar, de nuevo se están tomando decisiones políticas sin tener en cuenta las necesidades y los ritmos de las criaturas. Claro que los padres deben participar en la crianza y en los cuidados, y cuanto más crece la criatura más, es cierto que es muy necesario que el padre se pueda incorporar pronto a la crianza, pero creo que también es fundamental respetar y potenciar el vínculo materno-filial, y para eso es necesario que sea la madre quien, si quiere, pueda estar con la criatura.

Lo he dicho antes, yo el primer año me lo hubiera pasado con ella en casa, paseando, en el parque, socializando pero en ese entorno de crianza. A partir del año ya me empezó otra vez a interesar mi yo profesional, o mi yo personal. Hasta los 3 o 4 años no me apeteció salir de fiesta. Todo ha ido paulatinamente, y me hubiese gustado mucho que se hubiese respetado mi ritmo maternal. En mi caso no he sentido que ese ritmo se haya respetado, sobre todo por los condicionamientos sociales. Hay veces que he pensado que me gustaría tener un primer hijo por segunda vez, sé que no se puede, pero me encantaría. Lo he pensado muchas veces, tener otro parto y otra crianza para disfrutarlo con toda la información que tengo ahora, pero entre que siempre he pensado que era muy egoísta por mi parte, que soy consciente de lo difícil que es, y que tampoco he conocido al compañero adecuado, al final no ha podido ser.

### **Para mí, ser madre y adaptar mis ritmos no quiere decir dejar de ser yo**

Para mí adaptar mi vida al ritmo del bebé no quiere decir dejar de ser yo, todo lo contrario. Si tienes que adaptar el bebé a tu ritmo vas a estar peleándote toda la vida, si adaptas tu vida al ritmo del bebé va a ser más fácil, es que, cambia mucho la perspectiva. Eso no quiere decir que dejes de ser tú, como se interpreta muchas veces. Precisamente lo que quiero es seguir siendo yo, si me adapto a los ritmos de mi bebé, entonces, tengo mi parcela. Por ejemplo, uno de los consejos que más me gustó es de Carlos González, y dice que antes de que tu bebé comience a gatear, agáchate y recórrete la casa gateando.<sup>107</sup> Yo lo hice, gateé por casa y dije, «uff! Yo así no voy a estar a gusto. La estantería con ruedas, la voy a atornillar, se va a subir. Los cd's, pues arriba, no abajo. Los cajones de la cocina, en los de

<sup>107</sup> Ver *Comer, amar, mamar: Guía de crianza natural*, por Carlos González (2009).

abajo los trapos, los cuchillos en los de arriba». Son cosas de sentido común, pero que no se te ocurren. ¿Eso me anula a mí? No, al contrario. Y lo mismo con los horarios, a ver, si a ti te gusta ir a tomar cervezas, tómalas por la tarde y no las tomes por la noche, queda con los amigos al lado de un parque y te tomas tus cervezas, no hace falta que lo dejes todo, pero lo que tampoco podemos hacer es pretender vivir como si nada hubiera cambiado, a ver, tu vida ha cambiado y tú también has cambiado. Eso es adaptarte tú a su ritmo, no es desaparecer, en algunas cosas quizás sí, momentáneamente, pero es temporal todo, las criaturas crecen, y todo vuelve a cambiar.

### **Con la maternidad todo ha cambiado, todo**

Son muchas cosas las que han cambiado con la maternidad, diría que todo. Siempre he dicho que la maternidad no te cambia la vida, te cambia a ti, y tú cambias tu vida. Lo veo en mis prioridades, en lo que antes consideraba importante y lo que ahora considero importante. Sobre todo lo veo en mi forma de enfrentarme a las cosas, en especial a las que me afectan como madre. Por Ary he hecho cosas que me hubiesen costado mucho más hacerlas por mí misma, como irme de casa de Andrés. La maternidad también ha sacado la leona que hay en mí. Me ha pasado en varias ocasiones, cuando me han puesto en duda, cuando me han cuestionado mi forma de criar. Hay como un resorte que sale muy fácilmente cuando me tocan a mi hija, o cuando insinúan que soy mala madre. Me puedes llamar puta, fea, gorda, mala profesional, inútil, pero mala madre, jamás. Es lo peor, para mí no hay peor insulto que ese. La maternidad es así, como decía Belen Esteban, «¡yo por mi hija mato, MATO!». En ese sentido, la maternidad me ha empoderado muchísimo, ha sacado una fortaleza que yo no conocía.

La maternidad también me ha hecho entender mejor a las mujeres. Ahora soy consciente de que cada persona tiene su entorno, sus motivaciones, su mochila a la espalda, sus dificultades. Ser madre es muy difícil, para mí ha sido como el reto de la vida, es lo más difícil que he hecho, pero como lo hace todo el mundo parece que no tiene mérito y le quitamos dificultad, pero la tiene, y mucha. Por eso, ser madre, vivir la maternidad, te hace entenderte mejor a ti, a tu madre y a las demás mujeres. Yo, por ejemplo, me he dado cuenta de la competitividad que hay entre las mujeres. Hay una cosa intrínseca que tenemos que nos hace compararnos con las otras mujeres. Nos han educado así, de alguna manera, nos han



educado en que tenemos que demostrar nuestra valía, tenemos que ser complacientes con los hombres y a la vez competir con otras mujeres para ser las elegidas por los hombres, es patético. Es algo en lo que insisto mucho, para mí y para Ary, en no juzgar, no entrar en el juego de las comparaciones, no sentir que tengo que estar más guapa que esta, o más profesional que la otra, no, cada una es cada una. Y lo mismo aplicado a la maternidad, intento no juzgar a las personas por sus elecciones en la maternidad, ni sentir o demostrar que tengo que ser mejor madre que nadie.

### **Para mi la buena madre es la que quiere y respeta a sus criaturas**

La sociedad nos dice que una buena madre es la de las revistas, la de las series ... La que puede con todo y no se queja, y sonríe, y va guapa, y siempre lleva los niños limpios y le hacen caso. Esa es la buena madre. Para mí la buena madre es la que deja que los niños se ensucien jugando y no se enfada con ellos. Esa. Y va despeinada, y se peina cuando se da cuenta. La que los respeta. Es así de fácil, la que los quiere y los respeta. Que todas quieren a sus hijos, pero muchas no los respetan. Las que corrigen los comportamientos, pero no a ellos. Por ejemplo, no les dicen «qué malo eres», si no «esto que has hecho está mal». No entro en estilos de crianza, cada persona elige el suyo, pero sí que debes ser consecuente. Si eliges un estilo más de disciplina, pon claras las normas y no las cambies de un día para otro. No te enfades más o menos según tu estado de ánimo, o si lo haces discúlpate. Todo pasa por el amor y el respeto.

### **No me han llamado mala madre, pero me han puesto en duda mil veces**

Quizás por esa leona que alguna vez ha salido, no se han atrevido nunca a llamarme mala madre. Lo que sí he sentido mil veces es que me ponían en duda, con muchas de mis decisiones, primero con la lactancia, después con la alimentación, con la educación, con lo de educarla en una escuela libre, con mil cosas.

A veces me he enfrentado, como cuando me cuestionaban la educación de Ary, yo contestaba: «¿A ver, tú tienes datos sobre esta forma de educación sobre la que me estás preguntando? ¿No?, vale. Yo sí que tengo datos sobre la forma de educación que tú estás defendiendo, y son nefastos, nefastos. O sea que como mínimo, quedaremos igual de mal, pues en el proceso no le voy a amargar la vida, qué quieres que te diga».

Otras veces he pasado de enfrentarme, como con la alimentación de Ary, cuando los primeros médicos me decían «incorpora ya el pollo», yo contestaba «sí, vale, vale», y en la siguiente revisión, cuando me preguntaban, respondía: «Sí, el pollo le ha encantado, y lo que más la judía, la judía le chifla». Cuando yo decía que el pollo le había encantado es que se había comido dos bolitas de pollo diminutas y no las había tirado. Y la judía era que casi se había comido una entera. Te aprendes los trucos, si la niña engorda bien, ¿qué más da lo que coma? Aprendes a evitar, ya basta que siempre te pongan mala cara, aprendes el truco para colársela, eso mola.

Hoy en día suelo optar por evitar el tema, por que es muy cansado estar resistiendo todo el rato, porque te preguntan y luego no escuchan. Te preguntan buscando conflicto, entonces digo, «a ver, ¿me preguntas por curiosidad o me preguntas para discutir? Porque si es para discutir, no me interesa, o sea, si quieres, yo te cuento mi postura para que la conozcas, porque la tuya ya la conozco, la he vivido». Es lo que hago últimamente, porque estoy hasta la coronilla de tener que estar dando explicaciones todo el rato.

### **Para mí no se trata de rebeldía, se trata de sentido común y respeto**

Vista así, la crianza para mí ha sido una transgresión constante, aunque yo no lo he vivido tanto como rebeldía, sino más como un profundo respeto a mi hija. Es cierto que he transgredido muchas normas sociales, pero no me siento especialmente rebelde o valiente en realidad, porque lo que me parece que está mal es la norma, me parece de sentido común lo que hago y creo que todo el mundo debería estar haciéndolo.

### **La maternidad es política, es la raíz de todo**

Para mí, la maternidad es política, para lo malo y para lo bueno. Para lo malo, porque a través de las leyes –como últimamente con todo el tema de los permisos intransferibles– intentan regular la maternidad ignorando la realidad de las madres, diciéndonos lo que tenemos que hacer e imponiendo un modelo único. Para lo bueno, porque al fin y al cabo, la maternidad está haciendo ciudadanos, la ciudadanía depende de la maternidad, sin maternidad no hay ciudadanía, es la raíz de todo. ¿Qué tipo de ciudadanía queremos? Ciudadanía sana, saludable, comprometida. ¿De dónde sale eso? Esos especímenes no se crean solos, se hacen con una maternidad adecuada, la maternidad es el principio de la

sociedad. Cuando quieres guerreros, coges los niños y los separas de las madres, ¿no?<sup>108</sup> Ese es el clásico, pues lo mismo, ¿quieres ciudadanía buena?, ¿que sepa votar, gobernar, llevar empresas responsables, cuidar el medio ambiente, tratar a las personas, tener una relación sana con su pareja ...? Lo tienes a huevos, mejor dicho, a ovarios, lo tienes ahí, está ahí todo, los niños y las niñas son el futuro, cambia la forma de criar y educar y cambiarás el mundo.

### **Creo que con mi forma de maternar a Ary estoy cambiando muchas cosas**

Por esto he elegido educar a mi hija así, con amor, respeto, autonomía y libertad. Yo creo que con mi forma de maternar a Ary estoy cambiando muchas cosas. Aunque sé que hay cosas que no he conseguido transmitir, como el tema del autocuidado, porque a mí me cuesta mucho cuidarme y no le estoy sirviendo de ejemplo, en muchas otras cosas sí.

A nivel personal, trabajamos mucho los aspectos de autoestima y una percepción positiva de sí misma. Últimamente veo que en ciertos aspectos flaquea, quizás por la edad, y eso me preocupa, pero sé que tiene una base, y trabajándola podemos recuperarla. En otros aspectos veo que el trabajo que hemos realizado está dando sus frutos. Por ejemplo, cuando dibuja, o hace cosas que le gustan, tiene mucha seguridad, mucha más de la que yo jamás he tenido, y eso me da mucha tranquilidad. También cuando veo cómo respeta la diferencia, ella tiene clarísimo que no existe una única forma de hacer las cosas, para nada nada, lo tiene superintegrado. También cuando veo sus referencias, a Ary le gustan las tías independientes, superfuertes, y eso mola un montón, sus referencias no necesitan ser salvadas. O cuando veo la relación que tiene con el sexo, ella sabe que el sexo no es nada sucio, que puedes hacer todo lo que quieras si te sientes a gusto, el sexo es solo sucio cuando tú no quieres hacerlo.

En lo social también, en todo momento hemos intentado fomentar un espíritu crítico, y eso sí que lo tiene. Siempre hemos hablado mucho con ella de lo político y lo social, y sí que tiene claros sus criterios, en lo que respecta a valores humanos, derechos sociales, igualdad, derechos de los animales, etc. Para ella es igual de valiosa una persona sea no blanca, no heterosexual, con diversidad funcional ... esto lo tiene superclaro.

---

<sup>108</sup>Daeneris se refiere a los niños de la polis griega de Esparta quienes eran separados de sus madres a una temprana edad para iniciar su educación militar.



## **Los maternajes de Linda**

### **Mi infancia: me encantaba jugar con mis muñecas, me encantaba cuidar**

Me recuerdo una niña muy presumida, con mi collarcito, mis pendientes rojos, mi flequillo que me había cortado yo ... Era muy presumida, y lo sigo siendo. Me recuerdo subida en una mesa de mármol en la casa de campo que tenían mi mamá y mi papá, bailando, me encantaba bailar, me encantaba la música, y sigue encantándome. Me recuerdo muy dicharachera, hablando con todo el mundo y sigo siendo así, extrovertida para ciertas cosas aunque introvertida para otras, pero recuerdo esa niña, esa Linda, muy dicharachera, que si ponían música o hacían palmas, bailaba lo que hiciera falta. Recuerdo también a mi mamá diciendo «¡baja!, ¡baja de la mesa, me está dando vergüenza!» Yo muy abierta y mi mamá muy vergonzosa, la recuerdo siempre diciendo que me callara, que eso le daba vergüenza, recuerdo cómo esas cosas fueron como muriendo en mí.

Recuerdo también que me encantaba jugar con mis muñecas, me encantaba cuidar. Cuando mi mamá me llevó a la guardería, que fue muy tarde, yo era de las más mayores y ayudaba a la profe a cambiar pañales. Recuerdo que la profe siempre decía, «madre mía la Linda, lo que me ayuda», me encantaba cuidar. Jugué con muñecas hasta que me lo prohibieron porque ya no se veía bien a la edad que tenía, a los 14, 15 o 16 años. Mis tías y mi madre me decían «nena, tú ya no puedes jugar con muñecas», recuerdo que les daba vergüenza que yo fuera con muñecas por la calle, y a mí en cambio, me encantaba. Siempre tuve superclaro que iba a ser mamá. Decía «yo casarme no, yo marido no, pero yo sí que voy a ser mamá, voy a tener un bebé».

### **Mi madre pagaba conmigo su frustración**

La verdad es que las edades se me van, no sabría decir de qué edad estoy hablando en cada momento, pero lo que sí que recuerdo son mis sentimientos. Me recuerdo muy incomprendida por mi madre. Yo era muy independiente, mucho, y me gustaba arreglarme, lavarme el pelo, pero mi madre quería hacerlo ella, era su trabajo, y me decía «no, te lo lavo yo, tú no sabes». Recuerdo esa disputa permanente, siempre nos hemos llevado fatal, fatal. La recuerdo limpiando, limpiando constantemente, trabajando sin parar. Ella no trabaja fuera de casa, pero en casa era un ejército de limpieza, los jueves había que hacer esto, los viernes esto

otro, todos los días había que limpiar.

Ahora que ya he reconstruido un poco mi historia, sé que cuando yo nací, mi padre y mi madre empezaban a tener conflictos matrimoniales, y eso se nota en mi crianza, mi madre ya está más amargada, más cansada de su matrimonio. He trabajado la historia de mi mamá para yo saber, entender y poder construir mi propia historia, y sé que mi mamá se hubiera separado hace mucho, mucho tiempo, pero no tuvo el apoyo de mi yayo y mi yaya, lo que le decían era «tienes que aguantar», y ese aguantar repercutió en el hogar.

Mi madre me ha pegado un montón, mucho, mucho, mucho. Yo no entendía muchas de esas palizas, ¡lo veía tan absurdo! De mayor he comprendido que pagaba conmigo la frustración que tenía en su vida, en su matrimonio, por no tener el apoyo de su red familiar, porque era otra época y lo que le decían era que tenía que aguantar, que eso era el matrimonio, aguantar. Recuerdo perfectamente al ver eso decidir que con mis parejas no iba a aguantar, y que no le iba a dar nunca a mi hijo o hija una mala vida dentro de casa, que nunca iba a forzar una convivencia, si no va, no va.

Mi madre dejó de pegarme cuando yo ya fui más alta que ella. Estábamos un día en la cocina, ella me quiso empujar y yo, al verme más mayor que ella la cogí de los brazos y le dije «¡ya no más!, ¡ya no me pegas más!». Ahí es cuando ya paró.

### **Mi educación: Linda, ven que te enseñe a planchar**

Con mi padre me llevé bastante mejor. Solamente chocaba con él por su machismo, mi papá era muy machista. Recuerdo un día que estábamos en la casa del campo todos. Mis dos hermanos –uno más mayor y otro más pequeño– estaban leyendo, y de repente mi padre dijo «venga Linda, ve y pon la mesa». Yo siempre he sido muy rebelde, me rebotaba mogollón, y le dije a mi padre «¡no!». Él nunca me ha pegado, pero esa vez me miró y me dijo «tú vas a poner la mesa porque te lo mando yo». Yo le dije que no, que hasta que mis hermanos no pusieran la mesa, yo no iba a ponerla, y él me cogió por los hombros, me llevó hasta la mesa y me dijo «aquí pones la mesa porque mando yo». Yo puse la mesa, pero dando golpes y pegándole patadas a todo lo que encontraba porque no lo entendía, no podía entender por qué tenía que ser yo quien la pusiera, era una injusticia. Recuerdo también el tema del campo, de labrar el campo. Mi padre venía cansado de trabajar, tenía dos trabajos y trabajaba mucho, y no paraba de pedirle a mi hermano que labrara el campo, aunque a mí no me lo decía nunca.

Un día yo cogí y me puse a labrar el campo, y cuando mi padre llegó se quedó alucinado, para mí era como demostrar, decir «¿ves?, ¡yo también puedo!, ¡no solo valgo para poner la mesa!».

De mi madre recibía los mismos mensajes:

- Linda, ven que te enseñe a planchar.
- Yo no quiero saber planchar, mis hermanos están aquí viendo la serie tumbados y yo también quiero estar tumbada viendo la serie.
- Pues el día de mañana te va a tocar a planchar.
- A mí, ¿por qué?, ¿a quién le voy a tener yo que planchar?
- Pues ya verás como te toca a ti.

Ese era nuestro día a día, yo lo vivía, veía las injusticias y me rebelaba. Igual si hubiera tenido hermanas no me habría rebelado, porque hubiésemos ido las tres a planchar y lo hubiésemos vivido como grupo; pero tener a mis hermanos haciendo lo que se les antojaba y yo tener que poner la mesa, aprender a planchar, coser, o lo que tocara, me llenaba de rabia.

Esa ha sido mi educación, muy autoritaria, en el sentido de los típicos dichos, de «cuando seas padre comerás huevos», «en mi casa mando yo», «en mi coche mando yo», «no te metas en conversaciones de adultos». Yo no tenía prácticamente ni voz ni voto, «estate quietecita», «cállate», «no digas lo que piensas», etc. Eso es lo que yo vivía en mi día a día. Eran los roles que veía a mi alrededor. Las mujeres en la cocina, y los hombres fuera, no había más.

### **El maternaje que recibí: va mamá, por favor, ¡abrázame!**

Es verdad que mi madre y mis tías nos cuidaban, pero era un cuidado muy de dar de comer, curarte si te habías hecho daño, eran muy rudas, la suya era otra forma de cuidar, otra forma de matenar. Durante mi infancia me sentí nutrida y limpia, muy limpia, porque me frotaba hasta detrás de las orejas, pero de cariño, nada, ni lo siento ahora. No recuerdo cariño, no recuerdo abrazos, y tampoco lo recuerdo de mi abuela a mi madre. Muchas veces lo pienso, la forma de cuidar de mi madre es a través de la comida. Ella da su cariño a través de la comida, alimentándote, pero no le pidas «va mamá, por favor, abrázame...». Aún hoy en día, a veces voy a abrazarle y se queda rígida, con los brazos tiesos, o me da palmadas en la espalda, y si insisto y le pido que me abraza, me contesta, «¡con 14 años te intenté besar y me apartaste!».

## **Mi adolescencia: me fui de mi casa con 19 años, y me fui mal**

Mi adolescencia fue muy difícil, yo la viví mal, muy, muy mal. Me sentía muy sola, no sabía quién era, me sentía completamente perdida. Me ahogaba en casa, me metí en drogas con 15 o 16 años, tonteeé con la anorexia ... nunca encontré apoyo, todo lo viví sola. Yo lo intentaba, «va mamá, vamos a tomarnos un café», pero ella me decía «no no, ahora no puedo que tengo que limpiar las cortinas» o «no no, ahora no puedo, que tengo que ...». Todo era trabajo, como que ella escapaba de su malestar trabajando y yo notaba mucha soledad.

Hasta que con 18 años, en COU, le dije a mi madre que ya no quería estudiar más. Eso fue el acabose. Dejé de estudiar, encontré trabajo de camarera, estuve como un año trabajando de camarera muy bien, porque soy una tía muy currante y responsable. Al año me llamaron de una cadena de supermercados para hacer una entrevista y me contrataron, y ahí me largué de casa.

Me fui con 19 años, y me fui mal, muy mal. Fue a raíz de una pelea con mi hermano mayor, me dijo que yo lo único que traía eran problemas y dije, «pues mira, ¡me voy!». Estaba saliendo con un hombre más mayor que yo, unos 15 o 20 años mayor, y le llamé, le pregunté si podía ir a su casa, y me fui. Estuve como 5 años sin hablar con mi madre. Ahora ella ha cambiado mucho, desde que por fin se separó, pero antes era como que yo me tenía que casar, y hacer todo lo que ella consideraba que una mujer tenía que hacer, casarse, tener hijos y poco más. Hoy en día me dice que voy muy adelantada, como que mi mente va por delante de lo que dice la sociedad, pero en aquel momento no entendía nada.

Estuve conviviendo con mi pareja unos 4 o 5 años. Desde ahí comencé a salir al mundo, creo yo. En esos momentos yo ya quería ser madre. De hecho, dejé la relación porque él no quería ser padre, y para mí eso no era negociable. Hay momentos en que pienso que quería demostrar a mi madre que se puede ser madre de otra forma, a veces me lo planteo, no lo sé.

## **Living la vida loca**

Cuando lo dejé con él, me fui a vivir con una amiga. Yo me había comprado un piso, pero aún no estaba acabado. Estuvimos viviendo las dos juntas un tiempo, y fue una época muy «living la vida loca». Me quedé preñada, no sé ni de quién y aborté, porque no era el momento, no sabía ni quién era el padre y no me veía en un momento como para ser madre.



Paradojas de la vida, ahí me reencontré otra vez con mi madre. Mi padre y mi madre ya estaban muy mal, fatal, aún vivían juntos, pero casi no se hablaban. Yo con mi padre sí que hablaba, pero con mi madre no, aunque ella le preguntaba a mi padre por mí y él le contaba. A raíz del aborto, un día me desmayé, estaba en casa sola, y al caer me di en la pila del baño. Cuando me desperté en el suelo me asusté y llamé a mi padre, se lo conté, él se lo contó a mi madre y ella me llamó. Me fui a su casa, pero acabamos otra vez riñendo. Mi madre seguía igual, sin respetarme, manipulándome emocionalmente, imponiéndome las cosas. Pasaron unos meses, no recuerdo cuántos, hasta que por fin acabaron de construir mi piso y me fui.

### **El padre de mi hijo: a este hombre yo lo voy a salvar. ¡Puto amor Disney!**

Me fui muy contenta porque ya tenía mi piso e iba a vivir sola, y ahí apareció Dick, el padre de mi hijo. Nos conocimos y en seguida se vino a vivir conmigo. Ahora ya sé que es su *modus operandi*, ir de víctima y dar pena, pero en aquel momento me dijo «me he quedado sin trabajo, no tengo donde ir, me han tirado de casa...», y como una es como es, pues lo metí en mi casa. Estuve a punto de echarlo a los 2 o 3 años, porque es muy mentiroso, un mentiroso patológico, y hubo un momento en que le dije, «no no, hasta aquí». No trabajaba, desaparecía dinero de la cuenta, no me sabía explicar en qué se lo había gastado, y así con todo. Me contaba tantas mentiras que ya no sabía dónde estaba la verdad y dónde no, y de hecho, aún hoy en día no lo sé. Le cerré el grifo, le bloqueé la tarjeta, le quité de la cuenta, le daba yo el dinero... ¿Por qué aguanté?, por el puto amor Disney, porque somos las redentoras, nos meten esa idea en la cabeza, «a este hombre yo lo voy a salvar, conmigo va a cambiar». Una persona cambia porque quiere cambiar, no por nadie. Al final lo vas sabiendo con la vida, pero no lo sabía en ese momento. Y le perdoné, le perdoné diciendo «tú no me vas a arruinar a mí, te voy a dar 5 euros a la semana», y seguí con él. Cada vez que discutíamos, él me pedía perdón, todo zalamero, y como siempre me habían dicho que tengo mala leche, yo pensaba «igual soy yo», y le perdonaba, y volvíamos, y en una de esas me quedé embarazada. Recuerdo pensar: «Un hijo lo cambiará todo».

### **Mi embarazo: llena de amor**

Mi embarazo lo viví muy bonito, para mí fue superespecial. Yo estaba como llena de amor, iba a ser mamá, me sentía muy animal, con mi cría creciendo dentro de mí. Fue un

embarazo muy guay, en el sentido de que lo llevé muy bien, no tuve ni vómitos, ni angustia, ni nada. Lo viví desde el escucharme, desde el estar muy tranquila, recuerdo que dormía un montón, mucho. La verdad es que no me planteé mucho más, no me planteé nada de cómo iba a ser mi parto, ni la crianza, yo creo que lo vivía todo muy como desde una nube. Lo único que tenía superclaro era que quería portear a mi bebé, una vez por el barrio vi a un papá portearlo, y vi lo a gusto que iba el bebé y dije «si tengo un hijo el día de mañana, yo quiero llevarlo así». Así que le pedí a mi cuñada, que era de Indonesia, que me trajese un fular, porque sabía que allí portearan, pero no le di muchas más vueltas.

### **Mis ideas previas sobre la maternidad: la mujer se empodera a través del trabajo**

Yo ahí ya me reconocía como feminista, y básicamente lo que pensaba era que mi hijo nacería, a los tres meses iría a su cuna, aprendería a dormir solito, y poco más. Yo venía de ahí, eso era lo que pensaba sobre la maternidad. Yo era la que económicamente mantenía a la familia, así que pensaba, «pues nada, a las 16 semanas me tengo que poner a trabajar y ya», no se me pasó por la cabeza en ningún momento quedarme en casa cuidando a Leo.

Eran las ideas que desde el feminismo de la igualdad yo tenía de la maternidad, guardería desde las 16 semanas para que yo pueda tener mis espacios y continuar con mi carrera. Lo vivía desde ahí, pensando en una crianza muy de madre trabajadora que sale de casa para trabajar, pues eso de estar todo el rato metida en casa es un agobio. Era lo que me venía del movimiento feminista donde yo militaba, y de todas esas ideas de que la mujer se empodera a través de su trabajo laboral, que es lo que aporta valor social, porque el valor social en el sistema capitalista es *money money*. Como sociedad lo que nos da valor es el trabajo, parece que nos tengamos que construir con arreglo al trabajo, si no trabajo, por más que cuide, no apporto valor.

### **No fui dueña de mi parto. Me manipularon mogollón**

Leo nació en agosto. Fue un parto inducido. Ahora, con el tiempo, sé que suelen inducir bastantes partos en determinadas fechas como navidad, pascuas o vacaciones de verano, y que además lo hacen metiéndonos miedo. Fue mi caso. Fui un 10 de agosto a una revisión, yo era la única que quedaba de mi tanda por parir, y el ginecólogo me dijo que estaba perdiendo

líquido y que podía peligrar el bebé. A posteriori he sabido que eso se lo dicen a muchas mujeres, pero en esos momentos no me cuestioné nada, así que cuando me dijo de volver a las cinco de la tarde para inducir el parto, no dudé. Yo no tenía ni una contracción ni media, me encontraba bien, pero tampoco sabía nada sobre violencia obstétrica o sobre la posibilidad de un parto natural, esa información nunca me había llegado, todo lo que tenía a mi alrededor eran partos medicalizados, por supuesto, con epidural, ¡gran invento la epidural!, ¡ja!

Leo nació en el Nou d'Octubre. Cuando llegué allí, ya no fui dueña de mi parto. No guardo ningún trauma, pero sí la sensación de jodienda, de decir, «¡me han manipulado mogollón!», la rabia de haber cedido mi parto. La suerte es que dilaté enseguida, porque si no me hubiesen arreado la cesárea. Leo nació vaginal. Entró mi madre al parto, habíamos recuperado la relación a raíz de mi embarazo, y fue ella quien me acompañó, eso sí que me gustó.

Ese fue mi parto, vaginal, rápido y medicalizado. Lo de la epidural fue horrible, en cuanto me la pusieron comencé a temblar, unos temblores terribles. Es lo peor, no te avisan, claro, también dices, «imprudencia mía por no averiguar», pero, ¡tampoco puedes averiguar todo en la vida! ¡Te tratan tan mal!, yo sin entender nada, temblando como una loca y lo único que me decían es «¡ah, es normal, es normal!». Cuando la expulsé, lo mismo, venga a temblar, mientras Leo lloraba y el padre de la criatura lo único que hacía era quejarse de que se había levantado a las 4 de la mañana para trabajar. Me acuerdo perfectamente, aquel hombre medio dormido, quejándose de que había madrugado; y yo sin poder disfrutar de Leo, drogada, viéndolo todo como ausente, ¡uf! Al día siguiente le dije a mi madre, «quédate tú, mamá, porque este hombre no me vale para nada, no me vale para yo descansar, para yo sentirme cuidada, de verdad, ¡qué esperpento!». Y bueno, ahí tengo a Leíto, y una vez que se me pasa la epidural y todo lo del parto, ya empiezo a disfrutarlo. Eso sí que lo he mamado de mis tías y de mi madre, que son mujeres con mucha fuerza, y aunque se caigan se vuelven a levantar, y aunque la vida les esté pegando hostiazos, se reponen.

En su momento no me cuestioné nada sobre mi parto, el cuestionamiento vino después. Ahora que voy a cumplir 40, a veces me planteo si quiero ser madre otra vez. Lo que pasa es que me pregunto, ¿quiero ser mamá otra vez para poder elegir yo mi parto? Tengo claro que si fuera mamá otra vez, la única dueña de mi parto sería yo, pero también tengo claro que no quiero tomar una decisión solo por eso. Soy consciente de lo que viene luego también, la sociedad no te lo pone fácil para criar.

## **Mi puerperio: noooo, yo a quien quiero tener cerca es a Leo**

Cuando nace Leo yo lo único que quiero es llevarlo en brazos, estar tumbado con él en la cama, mirándolo, oliéndolo... Ahí empiezo a recibir mensajes de tipo «déjalo que lllore, no lo tengas tanto en brazos» o «déjalo ahí, llorar es bueno, se le ensanchan los pulmones», y yo pienso que no, que este no va a llorar, ya ha llorado su madre bastante. A los 10 días de nacer me traen el fular de Indonesia, ¡6 metros de tela, y las instrucciones en indonesio!, ¿y esto cómo es? Cuando conseguimos un nudo, fatal hecho, pero nudo, y lo meto en el fular, veo que se duerme con una sonrisa de oreja a oreja, y que encima yo lo puedo observar, y digo, «¡este ya no sale de aquí!». Leo ya no salió del fular, todo el día portado por la mami, porque el papi nunca portó porque se le manchaba el jersey si el crío vomitaba, ¡en fin!, pero Leo fue ya siempre conmigo. Es lo que más recuerdo de mi maternidad. Yo estaba llena, llena, yo iba con Leo, bailaba con él, me lo ponía encima, salía a la calle con él, si llovía íbamos con el paraguas... Yo me sentía llena, llena de su respiración, me acuerdo de esas cosas, de su respiración, su babita cayéndome, y la vivo desde ahí ... Todo el día en el fular. Mi maternidad es esa, portear a Leo.

Es curioso, la maternidad que yo me había planteado era que Leo iba a la cuna, pero no, quien fue al sofá fue su padre, porque yo dije «no, noooo, yo a quien quiero tener cerca es a Leo», y ya empecé con el colecho. Su padre protestaba y me decía, «pero es que lo vamos a aplastar», y yo le contestaba «pues si tienes miedo a aplastarlo, quédate en el sofá», y fue así como empecé a vivirla toda, desde el «tú te puedes ir si quieres, mira vete, pero yo hago lo que quiero».

Lo curioso es que no tenía a nadie a mi alrededor así de crianza respetuosa, de crianza con apego, nada, fue todo más de hacer lo que yo iba sintiendo. Me llegaban mensajes supercontradictorios, de mi familia, de su padre, de las matronas: «Pero, ¿cómo lo llevas ahí?», «¿por qué no lo llevas en el carro?», «¡que se te va a ahogar!», «¡no lo metas en la cama!», «¡juy!, que error, ya no lo sacas, ya no lo vas a sacar de la cama». Menuda contradicción, por un lado nos dicen que las madres tenemos que darlo todo por nuestras crías, pero ¡jojo!, con restricciones, porque hay ciertas cosas que no, no pueden dormir contigo, no puedes portearlas, no puedes ... no vaya a ser que las malcrías. Nos están empujando a instrumentalizar la crianza, con biberones, cunas, carros y recetas, sin cariño ni

afecto.

Yo ante estos mensajes me plantaba y decía «no, no, yo aquí». Hasta que de repente, a raíz de buscar otros nudos para el fular en internet, encontré un foro que se llama «crianza natural» y descubrí todo ese mundo. Me compré un libro, *El concepto del continuum*, que es el libro que me ha acompañado todo el tiempo, recuerdo perfectamente pensar al leerlo «¡esto es lo que yo siento!». <sup>109</sup> Fue un alivio, yo me sentía como en contra de la sociedad que me rodeaba, y de repente ver que otras personas opinaban como yo me empoderó, y ahí ya empecé a pasarme por los ovarios todo lo que me dijeran, y a educar como yo sentía que quería criar a Leíto.

### **¿Por qué tengo que dejar a mi cachorro?**

Así llegamos a las 16 semanas de Leo. Yo que antes era de las que «no no, yo a las 16 semanas vuelvo a trabajar y ya», ¡ay! cuando se iba acercando la fecha empecé a pasarlo fatal, pensaba, «¿por qué tengo que dejar yo a mi cachorro?, ¿por qué?». Volví al trabajo a las 16 semanas. Lo llevé mal, fatal, era superinjusto, yo quería estar con Leo, pero no había otra, su padre estaba parado y sin ánimo de buscar trabajo, y tenía que entrar dinero en casa, así que no tuve más remedio que volver a currar. Lo bueno es que a las tres de la tarde acababa, me iba corriendo, me ponía mi fular y mi hijo dentro, pero sí que notaba que la gente no me entendía. Recuerdo que me incorporé en navidades. Celebrábamos Nochebuena en mi casa y vino todo el mundo a cenar. Yo me metí a Leo dentro del fular y les dije a todos que Leo no iba a ir para arriba y para abajo, que habíamos tenido un día chungo, porque era el primer día que habíamos estado separados y yo lo notaba en Leo. Ni mi madre lo entendía, «¡exagerada! pero, ¿cómo lo vas a notar?», y yo lo notaba, Leo estaba enfadado, pero los demás no lo comprendían. Así pasamos las navidades, y llegó el 1 de enero, como ya empezaba otro año pude pedir unos días de vacaciones, y poco a poco me fui mentalizando de que esto iba a ser así, yo tenía que trabajar, pero volvía a las tres, Leo iba al fular y ya hacíamos todo juntos. Lo viví muy desde ahí, si tenía que cocinar, a la pila, que no, con la bandolera, y lo hacía todo con él, eso lo recuerdo muy bien, lo recuerdo muy bonito, me hubiera gustado estar más tiempo con él pero no pudo ser.

---

<sup>109</sup> Tal como hemos visto anteriormente, *El concepto del continuum. En busca del bienestar perdido* (2003) de Jean Liedloff es un libro que podríamos considerar seminal en el entorno de la crianza natural. Daeneris en su narrativa también hace referencia a este libro.

Mientras yo estaba en el trabajo, Leo se quedaba con su padre. Lo llevé a la guardería cuando fue un poco más mayor, con unos 2 años, pero duró un mes. Lo dejaba llorando en la guarde y yo sentía dentro de mí que no estaba bien dejar a las criaturas llorando; además veía que toda la educación que le estaba dando se me venía abajo, no veía por ningún lado el cariño, la libertad y el respeto que yo quería para Leo. Y el otro huevón, más perro que una manta, en casa, el niño en la guardería y él en casa, así que dije, «aquí hay algo que no me cuadra, es que no, para estar tú en casa, Leo se queda contigo», y lo saqué y decidí que hasta los 3 años, Leo no iba a pisar una guardería. Así que yo me iba y él lo cuidaba, no sé de qué manera, porque, a pesar de estar toda la mañana con él, Leo no quería saber nada de él y solo quería estar conmigo. Ni al pediatra lo llevaba, era yo quien tenía que pedir permiso en el trabajo para llevarlo. Recuerdo un agosto que estábamos visitando a su familia y Leo no quería que le hiciera nada su padre, todo mamá, ni el pañal, era todo, todo todo yo, ninguna otra persona, excepto yo, y llegaba un momento que era, «¡buahhh!, ¡necesito ir a cagar tranquila!», pero no, Leo venía y se metía en el baño conmigo, rechazaba a su padre, era yo, todo yo. Supongo que es cuestión del vínculo que cada persona crea.

### **Quiero que Leo descubra lo que él quiere ser**

Cuando se fue acercando el momento de escolarizar, empezaron a llegar esos mensajes, «pues dentro de nada al cole, uy, que ya toca...», mensajes que te van preparando para una nueva etapa. Yo no me había planteado nada sobre el tipo de educación ni de escuela que quería para Leo, aunque sí que tenía ciertas ideas. Por un lado sí que tenía muy claro todo lo que es el tema del género. Como feminista había estudiado y leído mucho sobre todo lo que son los roles y estereotipos de género y sobre la construcción de la masculinidad, y sí que reflexioné mucho sobre qué tipo de masculinidad quería para Leo. La masculinidad en la que iba a ser educado Leo no iba a ser la masculinidad hegemónica de «los hombres no lloran». Yo no quería para Leo todo lo que es esa masculinidad de «no llores», «no expreses sentimientos», «no esto», «no lo otro». Yo quería que Leo viviese su género como él quisiera. Para mí los roles de género son un puro juego, son estereotipos que nos han marcado, y quiero que Leo descubra él lo que quiere ser, y si se quiere pintar las uñas, que se las pinte, y si se quiere maquillar, que se maquille. Eso chocaba mucho en mi entorno, con gente incluso de mi edad, porque por ejemplo, bajábamos al parque, Leo iba con un carrito, y siempre había

alguien que hacía algún comentario tipo, «¡hala! Se va a volver maricón», ¡uf!

Por otro lado también había empezado a leer sobre todo lo que implica una crianza más respetuosa, sobre la importancia de dejar que salgan las emociones, de expresar lo que se siente, y como que se iba acoplando todo, que lo que iba leyendo sobre este otro tipo de educación casaba mucho con mis ideas desde una óptica feminista. Todo iba cuadrando, lo que leía sobre esta educación me gustaba, y además coincidía con lo que había estado sintiendo y haciendo desde el principio, sin haber leído ni preparado nada.

No sé porque elegí criarlo así. Era como un instinto, aunque me da un poco de rollo el ponerlo en el instinto, pero sí que era «leñe, es que si yo te veo llorar a ti, te abrazo para que no llores, o te abrazo y lloro contigo, pero ¡no te voy a dejar llorar solo!». A mí me dejaron llorar mucho, y yo no quiero eso para mi hijo, porque cuando mi madre me ha dejado llorar yo me he sentido sola, me he sentido una mierda, me he sentido abandonada. Eso también creo que me ha hecho a mí la madre que soy. Yo quiero que mi hijo sienta todos los días, hasta que yo me muera, que lo amo. Yo he llegado a pensar «mi madre no me quiere, me ha tenido pero no me quiere», y no quiero que Leo sienta eso. Mi propio maternaje hizo que yo no quisiera ese maternaje para mi hijo, un maternaje de no respeto, de callarte la voz, y el ver que yo estaba eligiendo otra forma, que podía dar a mi hijo otro tipo de maternaje, me dio mucha fuerza. Creo que la maternidad me ha empoderado para decidir y demostrar que se puede criar de otra forma, que no es necesario utilizar la violencia física o psicológica, que se puede criar con amor, ser respetada y respetar.

### **¡Voy a dejar el parque y me voy a encontrar con otras mamás!**

A raíz de ahí empiezo a buscar alternativas a la educación que yo había recibido, y me siento muy sola, porque claro, no casa con mi entorno. Recuerdo que cuando lo llevé a la guardería y lo saqué, pensaba «madre mía, cuando entre en un colegio, ¡lo que me espera!». Además, cuando estaba en la guardería, no veía que nadie lo estuviese viviendo como yo. Me decían «¡ay!, no seas exagerada». Yo decía, «es que no es normal que dejemos a nuestros cachorros ahí llorando, ¿por qué?, ¿por qué tienen que sufrir tan temprano?», y me contestaban que era bueno, que así aprendían. Yo sentía unas contradicciones horribles.

Me enteré de que iba a montarse una escuela libre cerca de casa, y me acerqué. Ahí conocí a Sandra y a otras mamás, y para mí fue un giro total. Fue como, «¡guau!, ¡voy a dejar

el parque!, ¡voy a dejar el parque y me voy a encontrar con otras mamás!»). En el parque me sentía una extraña, porque mis ideas eran otras, yo daba mucha importancia al respeto del desarrollo de las criaturas, y claro, íbamos al parque y, por ejemplo, con el tema de dejar las cosas, venía un niño y le cogía algo a Leo cuando él no quería dejárselo, y la otra madre esperaba que yo dijera que se lo dejara, y yo decía, «no, es que no te lo quiere dejar», y claro, las otras madres me miraban fatal. Sí, cuando conocí a Sandra y otras mamás empecé a encontrarme, a sentirme más acompañada. Y fue así como Leo empezó a ir a una escuela libre.

### **Mi despertar: necesito mis espacios, nos separamos, tú y yo no tenemos nada en común**

Al año de entrar en la escuela libre decido separarme. Leo ya tenía casi 4 años. Durante los primeros años de la crianza, yo me había volcado totalmente en él, pero con 3 años y medio, casi 4, como que lo veo más mayorcito, y yo empiezo a notar que necesito ya mis espacios, ciertos espacios para mí. Ahí me doy cuenta de que más que Leo, quien me molesta realmente es su padre. Dick se había ido de viaje, y mientras estaba fuera recuerdo decirle a Sandra, «es que no quiero que vuelva, es que si no volviera me daría igual». Cuando volvió, le dije que me separaba. Para mí fue como un despertar, realmente me había volcado tanto en Leo que mi energía iba solamente ahí, y había dejado todo lo demás de lado. Cuando desperté fue de, «¡ya! Nos separamos, tú y yo no tenemos nada en común, pero hace tiempo».

No me arrepiento en absoluto de ser madre, aunque es cierto que me hubiera gustado cuestionarme más con quién lo iba a ser. Es difícil calificar como adecuado a alguien, eso es muy relativo, pero sí que es cierto que el padre de mi hijo no es, en absoluto, responsable. En este aspecto, la maternidad está llena de momentos de frustración, sobre todo una maternidad en solitario como es mi caso. Es horrible ver como un padre abandona a su criatura. Y lo es más cuando considero que los mensajes que él recibe no son los mensajes que yo recibiría si fuese yo quien abandona. Imagina que fuese yo, o que fuese cualquier mujer, analiza cómo se trata a la madre que abandona. ¿Tú crees que este hombre recibe algún tipo de *input* negativo por parte de la sociedad? ¡No! Este hombre no recibe ninguna crítica por su abandono, nadie le cuestiona. Eso lo sé yo. Me acuerdo de que cuando nos separamos me decían, «no no, el nene tiene que estar con su madre». Y yo respondía, «¿por qué?, el nene tiene que estar cuidado, atendido, y respetado, y eso lo puede hacer cualquier persona, si yo me muriera,



¿qué pasaría?». Hace poco murió una amiga, deja un nene de 10 y una nena de 5, ¿qué necesitan esos niños? Cuidados y afectos, eso es lo que necesitan, ¿van a echar de menos a su madre? Sí. ¿Leo echa de menos a su padre? Por supuesto, pero está cuidado, está sostenido.

### **Mis ideas: fui feminista antes de ser nombrada**

Yo creo que saco mis ideas, aun cuando no sabía que eran feministas, de todas las injusticias que veo, del trato diferente de mi madre y mi padre hacia mí y hacia mis hermanos. Sí que es cierto que tenía claras ciertas cosas, eso sí que me lo metió mi madre, ella me decía siempre: «No dependas nunca de un hombre, no dependas económicamente nunca de un hombre, que no te pase como a mí», aunque por otro lado me decía, «ven que te enseñe a planchar, que tienes que aprender». Eran mensajes muy contradictorios, una ambigüedad constante, por un lado me decía que no dependiese nunca de un hombre pero también me decía que le iba a tener que planchar las camisas. En mí eso generaba reacción: «¡Pues no llevaremos camisas en casa!, me rebelo a llevar camisas en casa, no pienso plancharle a ningún tío». Yo lo tenía superclaro, no quería la vida de mi madre, y se lo decía: «Yo no quiero la vida de mierda que tú tienes, mírate, siempre enfadada, siempre triste, siempre llorando», esa es la madre que yo recuerdo.

Creo que de ahí me vienen mis ideas feministas, y también de todas las injusticias que ves y vives cuando entras en el mercado laboral. Yo he sufrido acoso laboral por razón de sexo en el trabajo, por parte de un gerente de tienda, y cuando llamé a recursos humanos para explicar lo que me estaba pasando, la contestación fue de «bueeeeno, es que él es muy cariñoso, no lo malinterpretes». Recuerdo la frustración, recuerdo pensar, ¿estoy loca?, ¿estoy malinterpretando que este tipo me coja de la cintura?, ¿por qué no me han enseñado todo esto?, ¿por qué no me han hablado en casa de todo esto? Claro, supongo que a mi madre tampoco le podía pedir esto, ella no lo pensaba.

Fui feminista antes de ser nombrada. De hecho fue a raíz de entrar en el sindicato y de un taller que organizaron que le puse nombre a lo que eran mis ideas. Entré en el sindicato porque me vinieron a buscar, por mi perfil reivindicativo. Una vez dentro me centré en los temas de acoso, de abusos de poder, y empecé a formarme. Uno de los primeros talleres que ofrecieron fue de sensibilización, y me apunté. En aquel momento yo no me consideraba feminista; aunque ahora ya empieza a tener cierta aceptación social, en aquella época aún

tenía una connotación negativa, y mi actitud era de «no, no, yo feminista yo soy». Recuerdo que cuando la profesora empezó a nombrar todo lo que es el feminismo, de repente dije en voz baja «yo soy feminista, todo eso lo he hecho yo». Ahí es donde me descubro como feminista, cuando veo que todo eso lo llevo haciendo mucho tiempo.

### **Mis desilusiones con el feminismo: ¿dónde ponemos los cuidados?**

No es fácil compaginar feminismo con maternidad. Lo vas aprendiendo, el feminismo no es la varita mágica que lo soluciona todo, no. Las sociedades son machistas y patriarcales y estamos ahí, por muy feminista que seas, estamos ahí. Como feminista he ido pasando por diferentes momentos, me he ido dando cuenta de cosas y me he ido llevando también mis desilusiones. Dentro del feminismo hay mucho feminismo teórico hecho desde un escritorio, pero no desde la práctica. O hecho como modelo contestatario, rebelde, que lo entiendo, pero que nos está dejando a las madres sin valor. No solo a las madres, sino a las personas que cuidan en general. Me he encontrado con feministas en debates que me han dicho «no, no, es que yo no soy madre, yo sí que me he rebelado contra el patriarcado». ¡Ahá!, pero espera, que su madre le pone la fiambarrera, que va a comer todos los días a casa de la madre, y ella se ha rebelado contra el patriarcado, tú no, tú te has subyugado al patriarcado porque has parido, ¿perdona?

Para mí el quid de la cuestión son los cuidados. ¿Dónde ponemos los cuidados? A mí me han echado de espacios feministas como madre. Al feminismo le critico precisamente eso, que haya espacios feministas en los que no se tengan en consideración los cuidados; en el momento en que tú no me estás facilitando que yo pueda ir con mi hijo, con mi hija, con mis hijes, o es más, con mi madre, mi padre u otra persona que necesita de mi atención, estás dejando de lado los cuidados. Los cuidados los llevamos las mujeres, y los cuidados hay que ponerlos al centro, y como sociedad, hay que valorarlos. Hay que reflexionar sobre desde dónde los damos, y respetar que cada una los dé desde donde quiera, pero mientras que una sociedad no valore los cuidados, somos una sociedad totalmente castrada.

### **Mis desilusiones con la crianza natural: ¿dónde queda la mujer?**

Pero tampoco la crianza respetuosa es la panacea. En ese mundo también me he llevado mis desilusiones. Cuando te metes en todo esto de crianza respetuosa y las escuelas libres, de

repente dices «¡ojo!, ¡ojo con lo que hay aquí!», porque ves modelos en los que el cuidado de la madre se va, en el que la mujer desaparece totalmente, pero todo, su sexualidad y todo. En este entorno he notado cuestionamientos sobre mi comportamiento, sobre todo a raíz de mi separación. Recuerdo cuando me fui de viaje dos semanas, y dejé a Leo con su padre quien, por cierto, a los dos días se lo llevó a mi madre. Ahí sí que noté cuestionamiento dentro del entorno de la crianza respetuosa «hacia el bebé». Ahí noté esa mirada de desaprobación, de cómo había sido capaz de dejar 15 días a mi hijo. Son esas palabras que no se te dicen, esos silencios, esas preguntas de, «¡ay!, ¿pero te has ido?», «¿y Leo, con quién se ha quedado?», lo noto, y mucho, pero como que me lo hecho a la espalda. También lo noto en el tema de la sexualidad, no se habla de cómo follamos las madres, o de cómo nos masturbamos, no se habla de nuestro placer. Recuerdo un día en el grupo de crianza que empecé a hablar de que yo follaba, y noté un halo de conservadurismo en las otras madres, unas miradas que dije «¡hala!». Y también lo noto con las normas de la escuela libre, cuando se nos dice que hay una serie de cosas que nuestros hijos e hijas no pueden hacer, como actividades extraescolares, o deportes competitivos, ¿perdona? Lo siento mucho, no lo entiendo, hay una sociedad donde estamos, y no podemos aislarnos de ella.

Hay muchas contradicciones, por un lado no se nos puede pedir a las madres que no estemos en el sistema, que nos aislemos; por otro, como que ocurre lo mismo en todas partes, se olvida a la mujer, se olvida a la madre, y llega un momento que dices «no, es que me digan lo que me digan yo tengo que estar cuidada», y así intento llevar mis contradicciones, un poco haciendo lo que me da la gana.

### **Yo donde meto el feminismo es en el tipo de educación que le doy a Leo, en el intentar construir una nueva masculinidad en él**

Soy consciente de que ciertas ideas del feminismo no casan muy bien con ciertas ideas de la crianza respetuosa, e intento lidiar con ellas desde la rebeldía, siendo muy rebelde, haciendo lo que me da la gana, pero sobre todo, escuchándome. Quizás lo que más me cueste del feminismo, o de ciertas feministas, es el hecho de que algunas se nieguen a aceptar que la maternidad es una opción. El otro día lo hablaba con otra mamá y comentábamos las cosas que como feminista te remueven, como cuando te juntas con otras mujeres que te dicen «rechazamos la maternidad», o «rechazamos la crianza respetuosa como modelo de maternidad». ¡Ojo!, que eso también es muy patriarcal, que no todo está bien, pero tampoco

está todo mal. No, a ver, eso de que tú como madre te tienes que ir de fiesta, y vivir tu vida como lema, no, que podemos llegar a confundir, y al final quienes están ahí son los niños y las niñas. ¿Y si tenemos en cuenta el deseo de las mujeres, de las madres que quieren estar con sus crías?, ¿y si es una construcción social pero ahí le hemos dado?, ¿y si en muchas otras cosas no, pero ahí hemos atinado?

Cuando Leo nace, yo lo único que quiero es estar con él, y durante los primeros 3 años y medio o 4 de Leo, yo estoy bien donde estoy, yo estoy bien dándome en ese vínculo, estoy muy a gusto, y es cierto que ahí no me cuestiono el porqué quiero estar con él. Yo ahí donde meto el feminismo es en el tipo de educación que le estoy dando a Leo, en el tipo de crianza, pero yo ahí me veo bien, en esos momentos no necesito nada más. Entiendo que puede haber mujeres que sí que necesiten algo más, conocí a mujeres que me decían que estaban deseando volver a trabajar, y no hay que crucificarlas por ello, pero tampoco hay que crucificar a las que optan por cuidar. Cada una vive e integra el feminismo a su manera, y yo lo hago mediante la educación y la crianza que le doy a Leo, dejándole libre en la experimentación de su género y de su rol.

En la educación, cuestiono mucho desde un principio los roles que se presuponen. Empiezo por los juguetes, planteándome qué juguetes le facilito. Leo tiene sus muñecas, su bandolera para portear, su carrito ... Desde un inicio le doy la libertad de elegir sus juegos, todo lo que es el juego simbólico, no distingo entre juguetes, sino que le doy la libertad de no encasillarlo en juguetes de niños, y le facilito los juegos tradicionalmente asignados a las niñas. También desde el primer momento le respeto absolutamente todo lo que es la relación con su cuerpo, el experimentar con su cuerpo, poderse vestir de lo que le dé la gana, disfrazarse de lo que quiera, si se quiere pintar la cara, las uñas, ponerse una peluca o un pañuelo que tiene mamá de la danza del vientre y empezar a bailar... De normal lo que hacemos es ir quitando todas esas cosas. En el caso de los chicos, les decimos «¡no, no!, esto no te toca a tí, esto tampoco, no, tú una muñeca no», y se lo vamos quitando. Como sociedad que encasilla en dos géneros, vamos quitando esos aprendizajes a las crías, y así vamos dirigiendo y determinando su género y sus roles. Yo dejo fluir todo eso, sin encasillar. Recuerdo que una vez, al principio, vino uno de los amigos del parque a casa, y Leo se puso a llorar por algo, y le dijo «no, los hombres no lloran». Inmediatamente contesté «no, no, en esta casa sí que lloran». Estaba siempre muy atenta, tenía como un radar para estos mensajes, y los intentaba contrarrestar siempre. Yo era como muy leona, lo tenía superclaro, yo el

feminismo lo aplico ahí, intentando construir una nueva masculinidad en mi hijo.

### **Intento no juzgar, pero con algunas maternidades y paternidades me cuesta**

Esto de la maternidad es un aprendizaje continuo. El ser madre y no perderte dentro de la maternidad es muy complejo porque la maternidad lleva sus trampas patriarcales. Soy muy consciente de que igual que yo me doy cuenta de unas cosas, otras se dan cuenta de otras, porque a cada persona la maternidad le atraviesa desde su propia vivencia. Por ello, creo que no debemos juzgar, a nadie. Si una madre ha tenido que hacer algo, no debemos juzgarla, aunque la verdad es que con ciertas maternidades y paternidades, me cuesta, me vuelvo más crítica. Sobre todo con las maternidades y paternidades que considero que abandonan más a sus crías. Me fastidia cuando veo niños o niñas que para que no molesten se les da un móvil o una tablet, eso sí que me toca las narices.

Creo que como sociedad tenemos que considerar la maternidad como una opción, una opción que lleva mucho tiempo y mucha dedicación. No todas las mujeres tenemos por qué pasar por la maternidad, de hecho, a nivel mundial tenemos sobrepoblación. No es necesario que tengamos más ni que todo el mundo tenga criaturas; con lo cual, que quien las tenga, primero que la sociedad se lo facilite, pueda tenerlas, y los cuidados sea valorados; pero también que quien las tenga, lo haga porque realmente quiere, no porque «toque» o porque «se le pasa el arroz». En ese «se me pasa el arroz» veo maternidades y paternidades –tengo el ejemplo muy cerquita, en el padre de mi hijo– ausentes, de abandono total, y también veo otras que aun estando ahí la madre o el padre, son de «ni te escucho», y pienso, «para esto no tengas criaturas», criemos niños o niñas escuchados, tenidos en cuenta.

### **La maternidad es totalmente política y tiene un gran poder transformador social**

Por supuesto, elegir y practicar este tipo de maternidad no es fácil. Para mí muchas de mis elecciones han supuesto resistir las normas y las costumbres de la sociedad, buscando otra forma de hacer las cosas. He resistido las rigideces de los roles y estereotipos de género, sexo y orientación afectivo-sexual, y he luchado por una apertura respecto de la sexualidad; he resistido también el modelo de crianza autoritaria tradicional, basado en la jerarquía y el poder, y he luchado por una maternidad más democrática; he luchado por la escucha, y por

poner el amor y el respeto en el centro. Lo que voy consiguiendo me anima a seguir. Veo como esas creencias sociales que circulan de que si crías así «se te va a subir a la chepa» no son ciertas, al menos en mi caso. Conforme Leo va creciendo veo que no es así, que lo que hay es una relación de respeto mutuo y de escucha, entre ambos. Por supuesto que hay conflictos, y errores también, se cometen errores, pero lo que prima es el amor, el respeto y el diálogo. Ver la confianza que tiene Leo conmigo a la hora de decir, «pues mira, mamá, esto no me ha gustado» o «esto sí que me gusta» y verlo a él, verlo cómo se desenvuelve como persona, la claridad mental y el espíritu crítico que tiene, me reafirma en mis decisiones.

Pienso que la maternidad es totalmente política, que está atravesada por las estructuras sociales y políticas que tenemos en cada momento y en cada sociedad, y que tiene un gran poder transformador social. Por ejemplo, yo estoy superconvencida de que si fomentas unas masculinidades que cuiden, si educas fomentando masculinidades que sean capaces de cuidar, lo vas a tener igual de un hombre que de una mujer, lo tengo clarísimo, lo que pasa es que no lo construimos, pocas personas vamos construyendo esas nuevas masculinidades en nuestros hijos.

También creo que tenemos que redefinir la forma en que nos estamos estructurando socialmente, son estas maternidades individualistas, solitarias, ¿qué pasaría si viviéramos más en comunidad? En una sociedad donde podamos tener maternidades compartidas, crianzas compartidas, igual tu no eres madre biológica, pero eres madre de crianza. Nos hemos ido metiendo en nuestros pisitos, que cada vez son más pequeños, nos hemos quedado sin tribu, sin redes, y las redes son lo que permite que te empoderes. ¿Qué pasaría si criáramos en colectividad? Creo que es muy importante hacer hincapié en los cuidados, somos personas interdependientes, y necesitamos los cuidados, creo que como sociedad es muy importante, es que está toda patas para arriba, la soledad que sienten nuestros mayores, ¿cómo será nuestra vejez? Nuestra sociedad nos aleja de los cuidados, nos aleja de los y las demás, nuestra sociedad no quiere colectivizar y nos lleva hacia la individualidad. Los cuidados no están, no están socialmente presentes y hay que ponerlos en primer plano.

### **Gestionando mis contradicciones: placeres, cuidados, culpa y máscara de oxígeno**

Tal y como yo lo interpreto, con mi filtro, la sociedad nos dice que una buena madre es la que renuncia a todo lo de ella, a todo su placer para cuidar. Nos dicen que renunciemos a

nuestro placer, si no, eres mala madre. Nos meten la culpa patriarcal y católica respecto al placer. Es esa culpa que nos dice que dejar de cuidar para trabajar se puede aceptar, pero ojo, que no se puede dejar de cuidar para divertirse, o para cuidarse a una misma. Nos dicen que tenemos que cuidar del marido, de los padres, de los hijos... Y ¿nosotras qué?, ¿cuándo nos cuidamos nosotras? Para mí esa es la patraña de todo este patriarcado en el que vivimos, al final no nos cuidamos a nosotras mismas.

Confieso es fácil dejarse llevar por la inercia y los mil mensajes y presiones que recibes y hay veces que acabas desconectando de ti. Cuando detecto que esto está pasando, me digo, «a ver, ¡para!, ¿desde dónde estas dando?», y si la respuesta es desde el cansancio, o desde la obligación, desde lo que me dicen que tengo que hacer, entonces me doy cuenta de que lo que necesito hacer es parar y descansar, descansar de cuidar. Entonces intento recurrir a mi madre, o a alguna amiga, para que se quede con Leo y así yo pueda cuidarme, salir a dar una vuelta o a cenar.

En esos momentos muchas veces me descubro sintiendo culpa. Escucho una voz interna que me dice, «pero, ¿te vas a cenar?, y ¿dejas al crío?, qué mala madre, ¿no?». Aun así me voy, y me doy cuenta de que cuando vuelvo, me doy mejor a mi hijo, desde el querer, no desde la obligación ni el cansancio. Es una de las cosas que he aprendido, a gestionar mis necesidades y a detectar y trabajar la culpa, porque una no puede cuidar sin cuidarse, una no puede dar sin darse. La trabajo poniéndola en la conciencia, «ya está aquí la culpa, pues venga, a darle la vuelta». Tengo mis trucos para eso, como el de recordar la máscara de oxígeno de los aviones, lo de que en caso de despresurización te tienes que poner la máscara antes de ponérsela a la criatura, y me acuerdo de que me tengo que poner mi máscara de oxígeno. Otro truco es ponerle la voz de Gracita Morales, lo aprendí en un curso de PNL, y cuando viene la culpa, le pongo un tono agudo y me digo, «¿la señorita va a salir hoy?» y eso me ayuda a ridiculizarla, a caricaturizarla, y diluye la culpa, pero es un trabajo constante.

### **Mi maternaje hacia Leo: no había conocido una madre como tú**

La verdad es que creo que soy una buena madre, sé que tengo mis cagadas, las tengo, y de repente le pego un grito, o más, pero luego voy y le digo, «tete, perdona, pero se me ha ido la pinza, se me ha ido, no me lo permitas, párame, párame». Yo sé que también me equivoco, pero veo la armonía con la que crece Leo, y estoy tranquila. Claro que habrá cosas que igual

no las percibo, pero creo que el amor y el cariño son fundamentales, y creo que en esta sociedad necesitamos amor, si das desde el amor, aunque estés haciendo una cagada, la estás haciendo desde el amor. Aunque también tenemos que plantearnos, ¿qué es el amor?, en el sentido de que si invades un cuerpo no es amor, vamos a ver a qué llamamos amor, porque amor no es control, no son celos, no es todo eso, amor es respeto, cariño y afecto.

Nunca he sentido que fuese una mala madre. Es cierto que cuando era más pequeñito notaba en algunos momentos, o con ciertas cosas, miradas más cuestionadoras, como cuando le dejaba que se metiera la tierra en la boca, o que se ensuciara, ahí sí que notaba los juicios, «¿cómo lo llevas así?», o mi madre, «¿pero nena como lo llevas con los pantalones rotos?». Eso lo he visto y lo he sentido, pero la verdad es que nunca me han dicho, «eres una mala madre», al revés, los inputs que me llegan son positivos, me lo han dicho varias veces, «si soy madre quiero ser como tú», o «madre mía, es que no había conocido una madre como tú, lo flipo contigo». Y son refuerzos geniales, porque hay veces que dudas, que te planteas si lo estás haciendo bien, porque hay una presión muy grande en el ser madre, una presión exagerada, y además un «te dejo sola», las maternidades actuales son completamente solitarias, de «apáñatelas como puedas».

### **Mis dudas en esto del cuidar: ¿qué modelo de mujer estoy mostrando a mi hijo?**

Aun así, surgen muchas dudas y conflictos en el día a día en esto del cuidar. Una de las cosas que me preocupa es el modelo de mujer que estoy mostrando a mi hijo. Hay una delgada línea entre el necesitar cuidados y el abusar, entre el dar cuidados y el estar al servicio de alguien. Hay días que se lo digo a Leo, le digo «tete, estoy harta ya, hoy no voy a cocinar, se cierra la cocina ya». O cuando no me quiere acompañar a algo mío, le digo, «cuando no se puede, no se puede, yo te acompaño al fútbol, a ti te toca acompañarme al yoga, si yo fuera protestando a tu fútbol, ¿qué te parecería? Yo sé que a ti no te gusta el yoga, pero a mí sí, y no tenemos alternativa para que te quedes, te toca venirte, porque yo quiero hacer mi yoga, y eso no lo cedo, es mi límite».

Es muy difícil no caer en los chips que nos han metido desde pequeñas de estar al servicio de los demás. Hay veces que de repente veo comportamientos en Leo que me hace parar y pensar «¡jojo!, este se me está convirtiendo en un abusón», «por aquí no vamos bien». Hay veces que me dice «mamá tráeme un vaso», «mamá tráeme esto» o «tráeme lo otro», en esos



momentos pienso «¿qué tipo de mujer le estoy enseñando yo a Leo?», y le contesto «mira no, me acabo de sentar, ve tú, y ya que vas, porfi, tráeme algo a mí, que a mí también me gusta que me cuiden». Haciendo esto le estoy enseñando que también las otras personas necesitan cuidado, no solamente él, porque también corres el riesgo de convertirlo en el niño emperador, en el centro de atención, sí, muy amado, muy respetado y tal, pero ¡ajo, ojo! Igual que un día que le vi pegarle un cachete en el culo a una chica, lo paré, también lo paro cuando veo que no me está respetando.

Las relaciones son así, en cualquier interrelación, sea de madre a hijo, sea la que sea, vamos a pedir respeto, pues yo también lo quiero. Así, cuando noto que está siendo egoísta, se lo digo, «estás siendo egoísta, esto es muy egoísta por tu parte», o «a mí no me gusta que me contestes así, ¿a ti te gustaría?, ¿te gustaría que formemos una relación donde nos estemos contestando así, en plan chulo?». Creo que es un aprendizaje muy importante, y se lo repito constantemente: «Yo soy persona y mi tiempo es importante, sé que tu tiempo es importante, y yo todo lo que pueda facilitarte la vida, te lo voy a facilitar, en todo lo que te pueda ayudar, te voy a ayudar, pero yo también soy importante, y tengo mis necesidades y mi tiempo».

### **Mi momento actual: reivindicando mi cuidado**

El tener a Leo me ha hecho querer trabajarme el encuentro con mis propias sombras, el ver de dónde vienen, trabajarlas y entenderlas. Ese proceso interno, de escucha interna, de querer cuidarme, me viene a raíz de mi maternidad, y es un proceso en el que continúo hoy en día. Ahora mismo estoy superplantada en eso, todos los días me dedico una hora a cuidarme a mí, a mi cuerpo, a mi autoconocimiento, a mi propio mimo. He llegado ahí gracias a la maternidad, que me ha enseñado a cuidarme. Me siento empoderada, y siento que la maternidad me ha empoderado en todo ese aspecto más de ver la vida, y de entender cómo es. Ahora mismo estoy ahí, mirando a la vida, pero no por mi pareja, ni por mi hijo, no, sino por mí. Necesito mi cuidado, lo reivindico, e intento dedicármelo todos los días, sin culpa. Tengo mis momentos de todo, esto no es lineal, no es de «ya he llegado aquí y aquí me quedo», más bien es de «agárrate que viene curva», pero en este momento estoy ahí. Es un aprendizaje continuo, un descubrirte, y para mí lo que lo resume todo es el amor, el darlo con amor, si lo estoy dando y no lo estoy dando con amor, «¡juy!, voy a ver qué pasa», porque igual necesito retirarme una temporada para volver a darlo con amor, o ver qué pasa.

Y sobre todo me posiciono en «perfecta no soy como madre», ¿mi hijo tendrá traumas?, sí, pero no solamente los que le cree yo, hay mucho a nuestro alrededor que le puede crear traumas, y se los tendrá que trabajar el día de mañana, si es que quiere, o si no se los dejará, pero perfecta no soy, pero de eso se trata, de trabajarse y de aprender. Es una de las cosas sobre las que pienso mucho también, al principio me preocupaba mucho el abandono de su padre, pero he llegado a la conclusión de que una llega hasta donde llega, y que igual forma parte también de su aprendizaje. De hecho, una de las cosas que me cuestiono también mucho es el tema de la felicidad, es esto del «tienes que ser feliz siempre». Me pregunto, ¿qué es la felicidad?, a veces pienso que es otra patraña más de la sociedad consumista, de todo lo que nos quieren vender, porque todo está vinculado a la felicidad, y como que te obligan a perseguirla sin parar. Cuando te pregunta la gente ¿cómo estás?, espera que les contestes que bien, y si les dices que mal, huyen, la gente no sabe qué contestar si les dices que estás mal. ¿No será una hipocresía?, ¿no será como el amor Disney que es una patraña que nos están vendiendo para que estés todo el tiempo persiguiendo el premio? ¡No!, la vida también es «a veces me siento mal, a veces me siento triste», igual que ahora viene el invierno, pues dentro de mí también a veces es invierno.

Así es como intento criar a mi hijo, diciendo, «bueno, pues Leíto, te voy a dar las herramientas que yo tengo», y lo hago desde el amor, tejiéndole unas alas, para que emprenda su propio vuelo.

### 5.3. Análisis de los relatos

Abordamos, a continuación, el análisis de los relatos de vida. Creo conveniente matizar que, en este tipo de investigación, no se puede hablar de dos momentos claramente separados, uno dedicado a la elaboración de los relatos de vida y otro al análisis de ese corpus, sino que el análisis se inicia muy pronto y está presente a lo largo de todo el proceso (Bertaux 2005, 73). Para la académica canadiense Heather Fraser (2004, 186), el análisis comienza en el mismo momento de las entrevistas, cuando una comienza a escuchar las historias, y a experimentar las emociones, tanto de las personas participantes como de las propias. Conuerdo plenamente, los elementos de análisis y reflexión son parte integral de las dinámicas de todo el proceso de construcción de los relatos que hemos visto anteriormente.

Dicho esto, creo que resulta especialmente interesante ir un paso más allá de la mera elaboración y presentación de los relatos de vida e intentar ofrecer un marco analítico-interpretativo de los mismos. Esto es lo que voy a intentar hacer en esta sección, contextualizar, interpretar, comprender y sintetizar la información contenida en los relatos de vida que pueda contribuir a lograr el objetivo general de esta tesis, difractar los conocimientos sobre la maternidad.

Para ello, y tomando como hilo conductor el temporal, parto de de las maternidades vividas por estas mujeres como hijas para llegar a sus propias maternidades como madres. El análisis ha sido estructurado en tres secciones, elaboradas a partir de diferentes fragmentos de sus itinerarios vitales relacionados con la maternidad: su propia infancia y socialización temprana, su encuentro con la experiencia de la maternidad y las posibilidades que surgen a raíz de esta experiencia. Quiero subrayar que los fragmentos incluidos en este análisis son los que personalmente he considerado pertinentes (Bertaux 2005, 74) para los objetivos de esta investigación, y son, por lo tanto, subjetivos y limitados. Lejos de constituir una lista ni concluyente ni excluyente, de las observaciones a considerar ni de sus significados, este análisis pretende ser una semilla que posibilite múltiples y diferentes reconfiguraciones y lecturas por otros agentes (Biglia y Bonet-Martí 2009, párrafo 11). Es más, con este análisis no pretendo restar ni protagonismo ni relevancia a los relatos, todo lo contrario, quiero poner de relieve que las experiencias de estas mujeres son clave en esta investigación, y superan los esfuerzos y las posibilidades de la reflexión teórica realizada hasta ahora. Coincido con Mari

Luz Esteban en que la teoría «*la constituyen los propios casos*» (2011, 196).

A la hora de citar los testimonios de las participantes he optado, siguiendo a Carles Feixa (2018, 66) por diferenciarlos tipográficamente mediante el uso de la cursiva, sin sangrado de cita ni entrecomillado, cuyo uso he destinado a las referencias provenientes de fuentes bibliográficas. Me ha parecido una forma de destacar las voces de las mujeres y de dar más vitalidad y organicidad al texto. Por este motivo he optado también por el empleo de pseudónimos y no iniciales u otros recursos para preservar el anonimato. Así, cada testimonio va seguido con un paréntesis donde indico el pseudónimo de la participante –cuando este no se ha especificado previamente–, para emular una conversación entre las múltiples voces de todas las personas que hemos participado en esta investigación. Para facilitar la ubicación de cada testimonio en su contexto, he optado por incluir en ese paréntesis la página del relato de vida –siguiendo la paginación de este trabajo– en la cual aparece dicho testimonio.

### **5.3.1. Discursos, cultura y socialización. El constructo histórico-cultural de la maternidad**

Iniciamos nuestro análisis de los relatos de vida de las maternidades de estas mujeres situando sus experiencias, revisando sucintamente los marcos culturales normativos en los cuales estas se encuadran. Lo hacemos asomándonos a sus infancias a través de sus vivencias como hijas: conociendo qué roles de género les han acompañado durante su niñez y cuáles han sido los modelos de familia, madre y padre que han dado forma a sus concepciones sobre la maternidad.

En primer lugar, dirigimos la atención al proceso de socialización primaria en sus familias de origen a lo largo de su infancia, adolescencia y juventud como hijas. A continuación, nos asomamos a los imaginarios y discursos proyectados por los medios de comunicación y las personas expertas, observando las alusiones a los mismos y cómo han afectado estos a su percepción sobre la maternidad.

#### **a. Socialización familiar: infancia y adolescencia**

##### **La identidad mujer-madre**

En nuestra cultura occidental, marcada por un profundo cariz patriarcal, históricamente se

ha asociado a la mujer con su capacidad reproductora, estableciendo la ecuación mujer = cuerpo = madre = naturaleza (Amorós 1996, 1997; Lozano Estivalis 2006, 111; Molina Petit 1994; Puleo 1992). A las mujeres se nos han atribuido naturalmente las funciones de sostén de la vida, como el mantenimiento del hogar, la alimentación, la crianza y los cuidados –no solo de las criaturas, también de las personas mayores o enfermas–. Las mujeres hemos sido tradicionalmente heterodesignadas como amas de casa y madres.

En los relatos de Linda, Greta y Daeneris podemos apreciar la carga de esa identidad «madre», que ha condicionado históricamente la identidad «mujer». Al hablar de sus madres, las tres, en cierto modo, describen mujeres que han desaparecido tras su función materna (Tubert 1996, 7). Son mujeres que obedecen al modelo de mística femenina (Friedan 2009), consagradas al hogar y a la crianza, sobre todo en los casos de Greta y Linda, cuyas familias de origen se ajustan al modelo tradicional de familia dominante en el Estado Español y en el resto de sociedades occidentales durante la mayor parte del siglo XX de «hombre proveedor y mujer ama de casa» (OIT-PNUD 2013, 11): *Ella era quien nos maternaba, quien estaba en casa, cocinaba, nos llevaba al colegio, ella lo hacía todo* (Greta, 279). En el caso de Daeneris, cuya madre es funcionaria, y compagina la maternidad con su trabajo fuera del hogar, el discurso no es muy diferente: *Mi madre sobrevivía. La mujer iba a todas partes con nosotros, metía a los gemelos en el carro, nos enganaba a los mayores, uno a cada lado, y a hacerlo todo* (297).

En los tres relatos las madres son las únicas y exclusivas responsables de la crianza, y las tres nos hablan de padres ausentes, que siempre están trabajando, llegan a casa tarde y cansados y no colaboran prácticamente en la crianza. Daeneris reflexiona sobre la carga que esta ausencia de su padre supone para su madre: *Mi madre ha estado bastante abandonada por mi padre en ese sentido, pero una barbaridad* (297).

### **La socialización diferenciada**

La socialización es un elemento clave en la configuración de las identidades y de los roles de género (Benjamin 1996; Chodorow 1984; Dinnerstein 1999; E. F. Keller 1982, 1995). A su vez, configura las relaciones sociales a partir de las diferencias percibidas entre los sexos, y opera en la concepción y construcción de las relaciones simbólicas de poder (J. W. Scott 1996, 293). En los tres relatos que nos ocupan constatamos esta socialización desigual. La

infancia de las tres mujeres está marcada por una absoluta diferenciación en los roles y cuidados percibidos en sus madres y sus padres. Independientemente de si las madres tienen un trabajo remunerado fuera del hogar –como en el caso de Daeneris– o no –como en los casos de Greta y Linda–, las madres son las principales responsables del mantenimiento del hogar y las únicas responsables del cuidado de la prole. *Eran los roles que veía a mi alrededor. Las mujeres en la cocina, y los hombres fuera, no había más* (Linda, 317).

En lo que se refiere a la educación de la prole, la cosa cambia y nos encontramos con dos posturas diferentes. Por un lado, las madres de Greta y Daeneris intentan romper conscientemente con esa diferenciación genérica, repartiendo y asignando las tareas objetivamente por igual a hermanas y hermanos, si bien las inercias son difíciles de romper, y las diferencias, en el caso de Daeneris, acaban asomando: *Aunque luego a mí no me hablaba igual que a él. Y cuando había que criar lo hacía yo y no David [su hermano], cuando nació el pequeño, ahí se le iba, pero para la época en la que estaba, intentaba hacer ciertas cosas* (299). En el polo opuesto encontramos el caso de Linda, quien sufre una educación fuertemente determinada por su condición femenina, muy diferente de la recibida por sus hermanos, con su madre obligándole a aprender y a realizar las tareas del hogar (como coser, planchar, poner la mesa...) mientras sus hermanos hacían *lo que se les antojaba* (317).

### **El cuidado instrumental**

En el énfasis en las tareas del hogar que observamos tanto en la narrativa de Linda, pero que también vislumbramos en las otras narrativas, podemos ver el modelo de madre del que parten estas mujeres, *el de una madre que mantenía la casa perfectamente aseada y ordenada* (Greta, 290). Este modelo, definido como «maternaje de custodia» o «*the flower pot approach*» (O'Reilly 2004b, 7), si bien demanda la presencia física de la madre, pone el énfasis en la domesticidad, y dicta que toda mujer debe tener una casa pulcra e inmaculada y atender con esmero las necesidades nutricionales de su familia. La narrativa de Linda revela el calado de esta priorización: *Va mamá, vamos a tomarnos un café, (...) «no no, ahora no puedo que tengo que limpiar las cortinas» o «no no, ahora no puedo, que tengo que ...»* (318).

Linda reflexiona sobre esta distinción entre cuidado instrumental y cuidado de las personas, que observa no solo en su madre, sino en toda su familia materna: *Es verdad que*

*mi madre y mis tías nos cuidaban, pero era un cuidado muy de dar de comer, curarte si te habías hecho daño, eran muy rudas, la suya era otra forma de cuidar, otra forma de materner. Durante mi infancia me sentí nutrida y limpia, muy limpia, porque me frotaba hasta detrás de las orejas, pero de cariño, nada, ni lo siento ahora. No recuerdo cariño, no recuerdo abrazos, y tampoco lo recuerdo de mi abuela a mi madre (317).*

### **Sus maternajes recibidos**

Esta referencia a la ausencia de cariño percibido por parte de Linda se observa también en la narrativa de Daeneris: *Es un poco horripilante, pero no tengo la sensación de haber sido maternada, no tengo ningún recuerdo de mi madre cuidándome (297)*. Parece que tanto la madre de Linda como la de Daeneris han criado con «mala leche» (Daeneris, 297), como consecuencia del peso, las exigencias y la responsabilidad que la sociedad asigna a las mujeres en base a su condición femenina, y la nula colaboración de sus parejas.

Como ya hemos señalado, la ausencia del padre permea los relatos de sus infancias, en ellos trasluce la soledad que las madres sienten como mujeres: *Lo piensas y dices, «cabrón, todo lo que tengo que echarle yo en cara a mi madre es por tu culpa, tú solo tenías que cuidarla a ella y no hacías ni eso» (Daeneris, 297)*. Creo conveniente señalar que esta afirmación de Daeneris está muy condicionada por su visión de la crianza desde la teoría del apego, en la cual –como ya hemos comentado– se defiende la importancia de la preservación de la díada materno-filial, y se subraya el papel del padre como protector y preservador de esa díada. Personalmente, no estoy de acuerdo con esta concepción desigual en los roles masculinos y femeninos en la crianza, esta, como veremos a lo largo de este análisis, es una cuestión que necesariamente debe ser problematizada, no obstante, creo que la afirmación de Daeneris ilustra a la perfección la sensación de soledad y abandono que estas mujeres observan en sus madres y sus consecuencias. En este sentido, estas mujeres son conscientes de cómo las amargas sensaciones que viven sus madres en su vida cotidiana afectan a las relaciones con sus hijas: *De mayor he comprendido que pagaba conmigo la frustración que tenía en su vida, en su matrimonio, por no tener el apoyo de su red familiar, porque era otra época y lo que le decían era que tenía que aguantar, que eso era el matrimonio, aguantar (Linda, 316).*<sup>110</sup>

<sup>110</sup> No olvidemos que en el Estado Español la ley del divorcio se aprobó en 1981, y aun así siguió siendo contemplado durante un largo periodo en muchos sectores de la sociedad como una lacra y un fracaso personal y

De hecho, llama la atención que todas las participantes hablan, en algún momento, de relaciones conflictivas con sus madres, derivadas quizás de esa concepción del cuidado como algo instrumental, y de la asunción de toda la responsabilidad en la educación por parte de las madres. *Cuando mi madre murió, sentí liberación. Yo era adolescente y chocaba mucho con ella y sus normas* (Greta, 280). Son las madres quienes establecen las normas, los límites: *Mi madre era quien marcaba los horarios, (...) quien decía la hora a la que tenía que volver a casa, la ropa que me podía poner, si me maquillaba o no, qué pendientes podía llevar... (...) Realmente no era mi padre quien decidía las cosas, era mi madre* (Greta, 279); y, por ende, quienes reprenden y castigan: *[Mi padre] era el guay para nosotros, porque como nunca estaba, no nos reñía, nos reñía mi madre* (Daeneris, 297).

En contraste con el cariz conflictivo de las relaciones con las madres, las tres participantes describen las relaciones con sus padres en términos muy distintos: *Con mi padre me llevé bastante mejor* (Linda, 316). Quizás por su escasa participación en los cuidados: *Él hacía esas cosas divertidas, él molaba... Porque no estaba* (Daeneris, 297); quizás por la polarización de los papeles entre madre cuidadora/controladora y padre proveedor: *Mi padre, en cambio, me dio mucha libertad* (Greta, 280); la cuestión es que en las tres narrativas se aprecia un tono de mayor fluidez –o quizás superficialidad– en la relación paterno-filial. El caso de Greta llama especialmente la atención, es a partir de la muerte de su madre cuando surge realmente la relación con su padre, una relación que Greta define en términos de libertad, apertura y confianza: *No es que fuese un «viva la pepa», simplemente daba importancia a cosas diferentes y tenía otra manera de gestionar la educación* (280).

### **Sus aprendizajes como hijas**

A pesar de que las relaciones materno-filiales no han sido todo lo fluidas que ellas hubiesen deseado, estas mujeres reconocen que no son pocos los aprendizajes recibidos de sus madres. Greta es la que más incide respecto a los ideales de autonomía que ha integrado de su madre: *Yo he mamado el «sé independiente», el «tú puedes abortar si te da la gana», el «las relaciones sexuales las decides tú», el «no necesitamos a los hombres para vivir, hay cosas infinitamente más importantes», y el «el aspecto físico no es una cosa determinante». Son aprendizajes que siempre han estado y llevo conmigo* (280). Greta insiste en las ideas social.



*progresistas de su madre, quien a pesar de ejercer ese rol tradicional dentro de casa, (...) vivía el feminismo (279), y recuerda las frecuentes conversaciones con ella sobre la independencia y la educación de las mujeres. Daeneris reflexiona también sobre la positiva influencia de las ideas de su madre: Ella era funcionaria y, al contrario que el resto de sus hermanas y amigas, nunca quiso dejar de trabajar y compaginó su trabajo con la crianza, como pudo (...) Sin ser una gran revolucionaria, sí que había cosas que tenía claras (299).*

En el relato de Linda encontramos la otra cara de la moneda, la de una madre que espera que su hija reproduzca el modelo de mujer-madre que ella misma vive: *Era como que yo me tenía que casar, y hacer todo lo que ella consideraba que una mujer tenía que hacer, casarse, tener hijos y poco más (318).* En este sentido, el aprendizaje de Linda, se da por oposición al modelo de mujer que ve en su madre, lo que Adrienne Rich (1986, 235) designa como «matrofobia», el temor no a la maternidad o a la madre, sino a llegar a convertirse en la propia madre: *Yo lo tenía superclaro, no quería la vida de mi madre, y se lo decía: «Yo no quiero la vida de mierda que tú tienes, mírate, siempre enfadada, siempre triste, siempre llorando», esa es la madre que yo recuerdo (327).* Si bien también es cierto que, quizás debido a los rápidos cambios en la sociedad española de la transición, en la madre de Linda percibimos un anhelo de transformación en el modelo de mujer que desea para su hija, y que en cierto modo refleja las tensiones internas y frustraciones que ella misma siente en su vida: *Ella me decía siempre «no dependas nunca de un hombre, no dependas económicamente nunca de un hombre, que no te pase como a mí», aunque por otro lado me decía, «ven que te enseñe a planchar, que tienes que aprender». Eran mensajes muy contradictorios, una ambigüedad constante (327).*

### **Otras figuras de referencia**

En los relatos aparecen también alusiones a otras figuras femeninas que han contribuido a configurar la personalidad y las maneras de acercarse a la maternidad y a la vida en general de estas mujeres. En el caso de Linda, aparecen repetidas menciones a sus tías como personas que por un lado refuerzan las actitudes y el modelo de cuidados instrumentales de su madre, pero que, a la vez, por otro, proporcionan un modelo de mujer fuerte y resiliente: *Eso sí que lo he mamado de mis tías y de mi madre, que son mujeres con mucha fuerza, y aunque se caigan se vuelven a levantar, y aunque la vida les esté pegando hostiazos, se reponen (321).*

En el caso de Greta, las hermanas de su madre aportan un modelo muy distinto de mujer: *Crecí rodeada de mujeres fuertes, que vivían su vida, no tenían hijos con una pareja hombre, trabajaban fuera de casa...* (291). Estas mujeres suponen para Greta unos referentes de mujer muy distintos al hegemónico: *Fueron referentes porque yo vivía en casa muchas de las cosas de las que la gente hablaba, y para mí, de alguna manera, eran normales, cosas como tener unas tías que trajeran las novias a casa, que hicieran su vida, que fueran por ahí, que tuviesen amigas que habían abortado...* (281). Greta reconoce la importancia de la presencia de estas mujeres en su vida: *Sí, mis tías me marcaron mucho, y en este sentido me han hecho más abierta mentalmente* (281).

## **b. Los discursos e imaginarios sociales**

La maternidad no es una función natural o biológica, sino una práctica cultural en constante construcción, que se esboza, ajusta y proyecta en función de los factores sociales, políticos y económicos del momento (Aguinaga 2004; Badinter 1981 2011; Bernard 1974; Büskens 2001; Ehrenreich y English 2005; Esteban 2000; O'Reilly 2004b; Rich 1986; Thurer 1994). Son numerosas las teóricas que ponen en duda la existencia de un supuesto «instinto maternal» (Aguinaga 2004; Badinter 1981; Bernard 1974; De Beauvoir 2015; Schepper-Hughes 1997). En la narrativa de Greta aflora esta reticencia: *Realmente no sé si existe ese instinto, el instinto maternal* (288) y la sospecha de que la maternidad es un proceso histórico-socio-cultural, profundamente atravesado por el contexto: *Creo que en el «instinto maternal» hay mucho de presión social y de rollo ambiental* (288).

En los tres relatos observamos esta noción de la relevancia de lo social en la construcción del ideal de la buena madre, de los significados de la maternidad y en las consecuencias negativas y opresivas de estas construcciones para las mujeres. Estas mujeres son críticas con los discursos e imaginarios sociales actuales que definen una buena madre como aquella *que puede con todo y no se queja, y sonríe, y va guapa, y siempre lleva los niños limpios y le hacen caso* (Daeneris, 311), en definitiva, *que renuncia a todo lo de ella, a todo su placer para cuidar* (Linda, 332).

## **Medios de comunicación**

El impacto de los medios de comunicación en las prácticas, experiencias y vivencias

relacionadas con la maternidad no pasa desapercibido para estas mujeres: *La sociedad nos dice que una buena madre es la de las revistas, la de las series* (Daeneris, 311). Los medios de comunicación son los mayores responsables de la difusión de los mitos y las normas del omnipresente ideal de la «buena madre» (Douglas y Michaels 2004; Kitzinger 1995), y llegan a configurar las expectativas reales de las mujeres al quedarse embarazadas: *Lo que yo imaginaba y proyectaba es que iba a ser todo de revista, de revista de Crecer feliz o de anuncio de Dodot* (Daeneris, 299). Es más, no solo prescriben el comportamiento esperado de las madres, o sus expectativas, también afectan a la decisión de ser madre en sí misma, determinando, por ejemplo, el momento adecuado para serlo, como en el caso de Greta, quien señala que las noticias sobre los riesgos asociados a una maternidad «tardía» influyeron en su elección del momento vital para convertirse en madre: *Creo que también vi algunas noticias sobre cómo conforme aumenta la edad hay más riesgos de sufrir no sé qué y yo egoístamente quería tener una criatura sana, o al menos tener los menos riesgos posibles, y así básicamente fue como comencé a pensar en la maternidad* (283).

### **Discursos expertos**

La influencia de lo que podemos llamar el «discurso experto» hegemónico, potenciado por los medios de comunicación, queda patente en la decisión de Greta que acabamos de comentar de plantearse ser madre en un momento determinado. La «expertización» de la maternidad es un fenómeno relativamente reciente, asociado al modelo hegemónico de maternidad vigente, la maternidad intensiva. Recordemos que una de las premisas de este modelo es que la crianza debe estar guiada por expertos, cuyos dictados la madre debe seguir en todo momento (Hays 1996, 21; O'Reilly 2004b, 11).

Son múltiples las alusiones a este discurso experto a lo largo de los relatos de vida, vía libros, consejos de personal médico, o en boca de familiares y amistades. Este discurso afecta a prácticamente todos los aspectos de la maternidad y la crianza, desde el momento de la gestación (Greta) y el parto (Greta, Daeneris, Linda); pasando por la gestión del llanto (Linda), el sueño (Daeneris, Linda) y la alimentación (Daeneris); hasta la educación formal de las criaturas (Daeneris, Linda).

En lo que respecta al discurso experto, resulta llamativo, sobre todo en los relatos de Daeneris y Linda, que si bien ambas son críticas con muchos de –sino prácticamente todos–

los mensajes del discurso experto «hegemónico», no lo son tanto con los mensajes de otro tipo de discurso que también podemos considerar experto, y que podríamos definir como «alternativo». Me refiero a los discursos e imaginarios proyectados desde el ámbito de la crianza natural. En una aparente paradoja –ya denunciada por teóricas críticas con este tipo de crianza como Chris Bobel (2002) y Petra Büskens (2001)– vemos como el rechazo del discurso hegemónico experto lleva, en ocasiones, a abrazar otro discurso, dictado igualmente por supuestas personas expertas, pero de otro tipo. Tanto Linda como Daeneris coinciden en señalar que la lectura de un mismo libro, *El concepto del continuum* (Liedloff 2003), les ha inspirado profundamente en su concepción y práctica de la maternidad.

### **5.3.2. De maternidad a maternaje (O del dicho al hecho... hay un trecho)**

En el apartado anterior nos hemos asomado fugazmente a las infancias de estas mujeres, a sus experiencias como hijas y al imaginario social que desde niñas percibieron sobre la maternidad, la familia y los roles de género. A través de este destello de lo que fue su socialización primaria, y de los imaginarios y discursos proyectados desde medios de comunicación y personas expertas, hemos pretendido esbozar el contexto en el cual estas mujeres llegan a la edad adulta, para así comprender mejor cuáles son los orígenes de las expectativas que han ido forjando sobre la maternidad. En este apartado entramos de lleno en las experiencias y vivencias de la maternidad de estas mujeres.

Comenzamos viendo cómo llegan estas mujeres a la maternidad y qué significa para ellas ser madre. En primer lugar, nos detenemos en la decisión de ser madre, analizando cómo llegan a esta decisión, qué papel juegan los deseos y el momento vital en la misma, y cómo la toman en el contexto de la pareja. Seguidamente, analizamos sus expectativas sobre la maternidad, qué es lo que ellas proyectan, antes de ser madres, sobre la familia, la crianza y el maternaje, y sobre ellas mismas como mujeres. Cerramos este bloque viendo qué es lo que ocurre cuando las expectativas se topan con las experiencias, desde el momento del parto, pasando por la reincorporación al mundo laboral, hasta llegar al día a día de su práctica maternal.

A continuación nos centramos en las tensiones y conflictos que estas madres experimentan en su práctica y vivencia cotidiana de la maternidad. Por un lado, analizamos

las tensiones que estas mujeres sufren en su interacción diaria con su entorno social al respecto de sus elecciones y prácticas maternas, para pasar luego a los conflictos que, a raíz de la maternidad, han surgido en la pareja. Por otro, estudiamos las tensiones internas que viven al maternar en nuestra sociedad. Vemos las dudas y contradicciones que experimentan, las presiones y preocupaciones que sufren, deteniéndonos en el sentimiento de culpa, un sentimiento profundamente arraigado en la concepción hegemónica de la maternidad.

### **a. Qué es para mí ser madre y cómo llego ahí**

Adentrarnos en el estudio de los significados y vivencias de la maternidad a partir de las experiencias y las prácticas maternas de tres mujeres implica intentar comprender el significado –o los significados– que para ellas tiene la maternidad. Este es el objetivo de esta sección, indagar en el sentido que estas mujeres atribuyen a sus prácticas y experiencias maternas. Comenzamos nuestra pesquisa abordando el cómo y el cuándo llegan a la maternidad, estudiando las referencias que en sus narrativas hacen a la existencia –o no– de un deseo materno, al momento vital y las circunstancias que rodean la decisión de tener un o una bebé. Seguidamente, enfocamos el porqué de sus decisiones, examinando los significados y las expectativas que albergan sobre la maternidad con anterioridad a que esta llegue, cuáles son sus proyecciones y qué es lo que esperan que esta les aporte. A continuación, nos centramos en el cruce entre expectativas y experiencias, deteniéndonos en dos momentos clave como son el parto y la separación de sus criaturas, para cerrar esta sección viendo los resultados de ese cruce, cómo sus expectativas e ideales han variado a raíz del encuentro con la realidad del día a día de cada una.

### **La decisión de ser madre**

#### ***El deseo de ser madre***

Para Linda y Daeneris, la maternidad es algo que siempre han deseado: *Yo siempre he querido ser madre, no recuerdo sentir eso de «yo nunca tendré hijos», a mí eso nunca me ha pasado* (Daeneris, 298). En el caso de Linda, este deseo es sentido y expresado desde bien niña: *Decía «yo casarme no, yo marido no, pero yo sí que voy a ser mamá, voy a tener un bebé»* (315). Para ella, la maternidad es incuestionable, hasta el punto de llegar a provocar el fin de una relación cuando tiene veintipocos años: *En esos momentos yo ya quería ser madre.*

*De hecho, dejé la relación porque él no quería ser padre, y para mí eso no era negociable* (318)

En la narrativa de Greta, en cambio, no se aprecia este deseo. De hecho, Greta afirma expresamente no haber sentido realmente una *vocación por la maternidad* (283), y señala que fueron más bien las circunstancias personales y el entorno social lo que le llevó a plantearse la maternidad: *Yo iba cumpliendo años, y si quería ser madre, no quería serlo a los 40 o más, sabía que me entraría la perrera y diría «paaaaso olímpicamente»* (282-283). Si bien Greta hace hincapié en que *no fue por presión social, realmente en mi entorno íntimo, de amigas y familia, no había presión* (283), sí que reflexiona sobre cómo ciertos factores externos –un *baby boom* en su entorno laboral y la proliferación de noticias en los medios sobre los riesgos de salud para madre y bebé asociados a una maternidad tardía– le llevaron a pensar en la posibilidad de ser madre.

Esta influencia del entorno social en la catalización del deseo de ser madre aparece también reflejada en el relato de Daeneris, quien indica que la mayor percepción de la presencia de bebés y mamás por las calles y los anuncios en los medios espolearon sus ganas de tener una criatura: *Supongo que llega el momento que empiezas a ver por la calle mamás y bebés, y te apetece, que ves un anuncio y te apetece, que ves tal y te va apeteciendo* (298).

### ***El momento vital***

Uno de los factores asociados a la decisión de ser madre que más se repite en los relatos sobre las maternidades de estas tres mujeres es el temporal. En este sentido, llama la atención que dos de las tres participantes en este estudio deciden abortar cuando se quedan embarazadas en un momento anterior de sus vidas. Linda cuenta que en una época de su vida en la que pasa por un momento de *living la vida loca* se queda embarazada, y decide abortar porque *no era el momento, no sabía ni quién era el padre, y no me veía en un momento como para ser madre* (318). En una situación similar se encuentra Greta, cuando con 17-18 años se queda embarazada y decide abortar porque *simplemente no quería tener hijos en ese momento, tan sencillo como eso* (282). Ambas coinciden en que no estaban en el momento adecuado para ser madres, Greta especifica el porqué: *Siempre he tenido claro que la maternidad es una gran responsabilidad, y para ser madre, en mi cabeza, necesitaba una pareja, un trabajo más o menos estable y un lugar donde estar, una cierta seguridad de*

*poder darle ciertas cosas, aunque fuera una seguridad aparente (282).* La reflexión de Greta sobre lo que para ella suponía la maternidad es muy clarificadora: *Me encantaba –y me sigue encantando– viajar, salir, trabajar, leer, y para mí el pensar en tener hijos implicaba renunciar en cierta medida a esas facetas de mi vida. (...) Para mí la maternidad era responsabilidad y falta de libertad, por lo que pensaba que si llegaba el momento en que decidiese prescindir de la libertad y perder un poco de independencia, sería madre, y si no, pues no lo sería (282).*

Esta noción de la elección del momento adecuado para acometer la maternidad se refleja en los relatos de Greta y Daeneris, quienes coinciden en que uno de los motivos que les impulsa a tomar la decisión de ser madres es el momento vital en el que se encuentran. En nuestra sociedad occidental, el tránsito a la maternidad constituye un rito de paso que marca el final del proceso de incorporación más patente y claro a la mayoría de edad social (Imaz Martínez 2010). En sus narrativas, ambas expresan cómo el haber cumplido una serie de hitos, como vivir en una unidad doméstica independiente a la familia de origen, tener un empleo estable y una relación de pareja sólida les lleva a pensar en formar una familia, a completar lo que son socialmente considerados los «atributos de la madurez» ( Imaz Martínez 2010). *Pablo y yo llevábamos 5 o 6 años de relación, estábamos muy a gusto juntos, estábamos muy bien en el plano laboral, teníamos una cierta estabilidad, había sintonía, había felicidad...* (Greta, 282). En términos similares se expresa Daeneris: *Estaba en un momento que mi vida era plena en muchos sentidos, vivíamos en Barcelona, tenía un trabajo muy bueno en una empresa muy potente en el mundo de la publicidad, tenía una pareja estable, era como que mi vida me gustaba, pero tenía un punto aburrido (298).*

Ese *punto aburrido* que menciona Daeneris es digno de atención. Según Silvia Tubert, desde la teoría psicoanalítica, «el deseo de hijo, generado en el marco de unas relaciones intersubjetivas, [es el] resultado de una operación de simbolización por la cual el futuro niño representa aquello que podría hacerla feliz o completa» (1996, 10). En la narrativa de Daeneris podemos ver el alcance de esta operación de simbolización. Al pensar detenidamente sobre su deseo de tener una criatura, Daeneris reflexiona sobre la peculiaridad de su relación de pareja: *«Creo que influyó mucho el hecho de que con Jorge mi relación nunca ha sido así de novios-novios» (298).* Cuando Daeneris comienza a pensar seriamente en ser madre lleva ya 15 años con su pareja compartiendo no solo una relación sentimental, sino también laboral: *La parte profesional pesaba mucho, por lo que echaba de menos ese*

*nivel de amor, de relación con alguien, de vínculo más emocional. Yo sabía que eso no lo iba a encontrar en ningún lado como con una hija o un hijo (298).* Esta certeza que expresa Daeneris pone de relieve la importancia de los aspectos relacionales y emocionales en el «deseo materno» (de Marneffe 2007, 668). Para Daeneris la maternidad va más allá de cumplir con un hito o mandato social, es proyectada como una posible fuente de plenitud y crecimiento personal: *Ese ser responsable y cuidar de alguien me parecía un ideal que me iba a hacer crecer, ser mejor persona (298-299).*

### ***La decisión en la pareja***

Respecto a la decisión en el seno de la pareja, en las tres narrativas encontramos tres situaciones muy diferentes. Por un lado, en el relato de Greta acabamos de ver cómo la decisión de convertirse en madre y padre se toma de manera consensuada con la participación de ambos desde un primer momento: *Un día dijimos ¿qué no tendremos un nene o una nena? (282).*

En cambio, en el caso de Daeneris esta iniciativa parte de ella: *Para mí era una fase que tenía que llegar ya (299).* La decisión fue finalmente consensuada, aunque tras mucha insistencia por parte de Daeneris: *Jorge no estaba para nada en fase padre, y le costó mucho decidirse (299).* Daeneris señala, con cierto pesar, que fue a raíz de la paternidad de un buen amigo de su pareja, y las experiencias y emociones que este le transmitió, cuando su pareja accedió: *Ahí Jorge hizo una especie de «Ah vale, si mi amigo dice que es bonito, y yo confío mucho en mi amigo, entonces debe ser bonito» (...). No se convenció por mí (299).*

El relato de Linda nos permite asomarnos a una realidad muy distinta a las anteriores. Su narrativa refleja una relación muy difícil con su pareja, que ella aguanta *por el puto amor Disney, porque somos las redentoras, nos meten esa idea en la cabeza, «a este hombre yo lo voy a salvar, conmigo va a cambiar» (319).* En este contexto, de ideas y venidas, encuentros y desencuentros, la decisión de Linda de ser madre no es ni premeditada ni consensuada, simplemente se queda embarazada y decide seguir adelante: *Cada vez que discutíamos, él me pedía perdón, todo zalamero, (...) y le perdonaba, y volvíamos, y en una de esas me quedé embarazada. Recuerdo pensar: «Un hijo lo cambiará todo» (319).*



## Las expectativas asociadas a la maternidad

La idea de que una criatura lo cambia todo está implícita en todas las narrativas, no obstante, los matices atribuidos a este cambio son muy diferentes. Tenemos la visión pragmática de Greta de que la maternidad *quita mucho tiempo e independencia* (282), que contrasta mucho con la visión idealizada de la maternidad como punto de ruptura a partir del cual todo cambia a mejor, en el caso de Linda, o como punto de inflexión, en el caso de Daeneris, quien espera llenar con la relación con su bebé las carencias emocionales y afectivas que tiene con su pareja.

Llama la atención que, a pesar de que las tres mujeres son conscientes de que ser madre conlleva muchos cambios, las tres reconocen no haber reflexionado en detenimiento sobre lo que la maternidad puede suponer: *La verdad es que no me planteé mucho más, no me planteé nada de cómo iba a ser mi parto, ni la crianza, yo creo que lo vivía todo muy como desde una nube* (Linda, 320). Quizás sea por el peso de la naturalización y de la interiorización de la función maternal adscrita a la mujer, observamos una ausencia de reflexión profunda sobre los cambios que la maternidad puede acarrear, y sus consecuencias, tanto a nivel personal como familiar: *Tampoco lo pensé mucho, si lo hubiera pensado mucho mucho, quizás no la habría tenido* (Greta, 283).

No obstante, sí que encontramos en las narrativas referencias a la existencia de unas expectativas previas, bastante concretas sobre la maternidad, muy vinculadas con la propia infancia y con el contexto social, entre las que destacan las relacionadas con la familia, el modelo de maternaje y la reincorporación al mundo laboral.

### ***El modelo de familia.***

La infancia vivida tiene una gran importancia a la hora de construir las expectativas sobre la maternidad y el modelo de familia que las participantes proyectan. En el caso de Greta y Daeneris, ambas manifiestan en sus narrativas la esperanza de reproducir el clima en el que han crecido, pues para ellas, ha supuesto una fuente de bienestar. *Yo he vivido una infancia ultrafeliz, rodeada de mujeres muy diferentes entre sí, mis abuelas, mi madre, mis tías, y he sido la niña más feliz del mundo, supongo que esperaba reproducir esa felicidad, sin más* (Greta, 283). Esa infancia vivida llega a configurar incluso el modelo de familia deseado, *en mi casa éramos familia numerosa por todos los lados, la nuestra, la de mi madre, la de mi*

*padre... Yo estaba acostumbrada a que la familia era follón, mucha gente, y quería reproducir eso porque para mí eso era una familia feliz (Daeneris, 298).*

### ***El modelo de maternaje***

La historia personal condiciona sustancialmente las expectativas sobre el modelo de maternaje deseado y proyectado para con sus criaturas. Lo observamos en la narrativa de Daeneris, quien de adolescente asumió gran parte de los cuidados de su hermano pequeño: *Supongo que esa experiencia de haber criado a mi hermano, no al 100%, pero mucho, me condicionó. Para mí fue fácil criar a mi hermano, fue a la guardería muy pronto, le dábamos potitos, pasaba más tiempo conmigo que con su madre, para mí eso era lo normal, esa era la idea que yo tenía en la cabeza, bebé, guardería, y ya está, y luego tengo más hijos, y poco más (300).*

La influencia de la historia personal no siempre está asociada a un deseo o expectativa de continuidad o de reproducción de las condiciones y situaciones del propio maternaje vivido, también puede suponer un acicate para transformar los significados y prácticas asociadas a la maternidad. Este es el caso de Linda, quien espera romper con el modelo de madre y familia heredado: *Mi propio maternaje hizo que yo no quisiera ese maternaje para mi hijo, un maternaje de no respeto, de callarte la voz... (325).*

### ***El modelo de mujer trabajadora***

Las expectativas sobre la reincorporación al puesto de trabajo son muy significativas, pues de alguna manera recogen las proyecciones sobre el modelo de mujer en lo que se refiere al plano laboral que estas mujeres albergan al quedarse embarazadas. El modelo de mujer que proyectan es el de una mujer que trabaja fuera del hogar, económicamente independiente, que compagina los aspectos familiares y profesionales, y en ningún caso se observa la menor intención de aparcar o dejar su profesión para dedicarse a la maternidad en exclusiva.

Este punto es especialmente importante para Greta: *Yo veía en mi entorno de trabajo gente muy enganchada a la crianza, que se cogía una excedencia de un año para criar, y tenía claro que no quería eso. (...) Sabía que iba a ser una relación muy importante, pero que eso no iba a cambiarme, yo no quería ese apego, no soy así (352-353).* En una línea

similar encontramos las proyecciones de Linda: *Básicamente lo que pensaba era que mi hijo nacería, a los tres meses iría a su cuna, aprendería a dormir solito, y poco más. (...) Yo era la que económicamente mantenía a la familia, (...) no se me pasó por la cabeza en ningún momento quedarme en casa cuidando a Leo* (320). Para Linda, feminista militante, no había otra alternativa: *Eran las ideas que desde el feminismo de la igualdad yo tenía de la maternidad, guardaría desde las 16 semanas para que yo pueda tener mis espacios y continuar con mi carrera* (320).

### **Cuando las expectativas se encuentran con las experiencias**

*La verdad es que de lo que me imaginaba embarazada a lo que realmente ha sido la crianza hay un abismo. ¡Menudo cambio! Nada que ver. Supongo que como todo en la vida, cuando te lo imaginas, piensas que va a ser muy guay, luego estás puteada, y pronto dejas atrás los ideales que te venden las revistas, los libros, los anuncios o las series* (Daeneris, 307). Así de tajante expresa Daeneris el desencuentro entre las expectativas forjadas a partir de los imaginarios imperantes en la sociedad y sus propias experiencias durante la maternidad. Las tensiones entre las proyecciones –conscientes o no– y las realidades vividas comienzan, en algunos casos, en el mismo momento del parto, y se acentúan en determinados momentos, entre los que destaca la incorporación al ámbito profesional, con la consiguiente separación de sus criaturas.

### ***El parto***

El momento del parto supone, para estas mujeres, la puerta de entrada a la maternidad. En las tres narrativas podemos vislumbrar la relevancia y profundidad del alcance de esta experiencia.

Por un lado, tenemos la experiencia positiva de Greta, quien describe un parto consciente, elegido y feliz. Crítica con los miedos y los imaginarios negativos que rodean estos momentos, *creo que las mujeres van al embarazo y al parto llenas de miedos* (284), Greta construye su propia proyección sobre el parto: *Mi visión era que son procesos naturales, positivos y felices, en los cuales no tiene por qué pasar nada; todos los miedos y la patologización que hay a su alrededor son absurdos, por lo que los mitos y leyendas urbanas no me afectaron mucho, no me hicieron dudar; y viví esos momentos con una plenitud bestial*

(284). Consciente de la influencia de los imaginarios –tanto de los que emanan de los discursos hegemónicos como de los alternativos–, Greta desde un principio se apropia de este momento: *Cuando me planteé el parto, tenía muy claro por lo que había visto a mi alrededor, que no quería ni un parto programado ni medicalizado. (...) Tampoco quería parir en casa, ni parir en una piscina, ni parir de pie o haciendo el pino, no, yo quería parir en un hospital, rodeada del mejor equipo médico del mundo por si surgía alguna dificultad* (284). Consecuente con sus principios –se define como defensora de la sanidad pública–, y consciente de los elevados niveles de instrumentalización de los partos en ciertos hospitales, Greta elige parir en un hospital público con una tasa reducida de cesáreas. Para Greta, esta decisión resulta acertada y satisfactoria: *Dentro de lo que es parir en un hospital, tuve un parto supernatural, respetado, sin dolor y con mucha felicidad* (285).

Muy diferente es el relato de Linda, quien describe su experiencia en términos prácticamente opuestos: *Cuando llegué [al hospital], ya no fui dueña de mi parto. No guardo ningún trauma, pero sí la sensación de jodienda, de decir, «¡me han manipulado mogollón!», la rabia de haber cedido mi parto* (321). La narrativa de Linda refleja la otra cara de la moneda, la de un parto manipulado, patologizado y medicalizado: *Fui un 10 de agosto a una revisión, yo era la única que quedaba de mi tanda por parir, y el ginecólogo me dijo que estaba perdiendo líquido y que podía peligrar el bebé (...) así que cuando me dijo de volver a las cinco de la tarde para inducir el parto, no dudé* (320-321).

La práctica de la inducción del parto en determinadas fechas es, lamentablemente, cada vez más habitual en el Estado Español, en particular en la Comunidad Valenciana (Recio Alcaide 2015), con el agravante de que, como vemos en el caso de Linda, se utiliza el miedo como coacción.<sup>111</sup> Al reflexionar a posteriori sobre su proceso de parto, Linda se atribuye un cierto grado de responsabilidad, *imprudencia mía por no averiguar* (321), pero como ella misma señala, *¡tampoco puedes averiguar todo en la vida!* (321). La violencia obstétrica es una realidad que empaña las experiencias de parto de muchas mujeres hoy en día, y permanece oculta y silenciada en nuestra sociedad (Ricoy 2015; Olza 2013).<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> «Cada vez nacen más niños los días laborables y menos los sábados, domingos y festivos. Programar los partos por razones no médicas, sino de agenda, pone en riesgo la salud de mujeres y bebés y desatiende las recomendaciones de la OMS» (Recio Alcaide y Müller 2016).

<sup>112</sup> Venezuela ha sido el primer país que ha reconocido la violencia obstétrica como concepto legal. En la Ley Orgánica sobre el Derecho de las mujeres a una vida libre de violencia publicada en 2007 se define esta como: «La apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por prestadores de salud, que se expresa en un trato jerárquico deshumanizador, en un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y

En otro punto se halla la experiencia de Daeneris quien, al quedarse embarazada, comienza a recabar información *pues quería que en mi embarazo fuese todo bien* (300). Daeneris relaciona los aspectos negativos asociados normalmente a la gestación y al embarazo con el discurso hegemónico, e indaga lejos de ese ámbito: *Buscaba en los foros porque en las librerías todavía no había cosas que se salieran de la norma* (300). En los foros encuentra ideas que intenta compartir con su pareja: *Leía mucho, y quería que Jorge leyera ciertas cosas, porque leía que en el parto el hombre tiene que estar peleando por ti, para que tú no estés pendiente de discutir con la enfermera, ni de leches. Yo le decía: «¡Tú tienes que estar haciendo esas cosas!»* (300). A raíz de estas lecturas, Daeneris proyecta un parto propio y pleno, proyección que finalmente no se cumple: *Mi vivencia del parto fue bastante distinta a lo que esperaba. Jorge no cogió las riendas en ningún momento, ni el día del parto recuerdo que alguien me cuidara* (300).

El nivel de injerencias, incluso violencias que las mujeres experimentan en sus cuerpos en momentos tan delicados como es el del parto es alarmante, y como hemos señalado, permanece acallado e invisibilizado en nuestra sociedad (Ricoy 2015; Olza 2013). En este sentido, llama la atención que tanto Linda como Daeneris relatan que en algunos momentos se han planteado tener otra criatura para *poder disfrutarlo con toda la información que tengo ahora* (Daeneris, 309), y ser *la única dueña de mi parto* (Linda, 321). Daeneris expresa que ha renunciado a esta idea, *entre que siempre he pensado que era muy egoísta por mi parte, que soy consciente de lo difícil que es, y que tampoco he conocido al compañero adecuado, al final no ha podido ser* (309). Linda en cambio, aún se lo cuestiona: *Ahora que voy a cumplir 40, a veces me planteo si quiero ser madre otra vez. Lo que pasa es que me pregunto, ¿quiero ser mamá otra vez para poder elegir yo mi parto? (...) No quiero tomar una decisión solo por eso. Soy consciente de lo que viene luego también, la sociedad no te lo pone fácil para criar* (321).

### **La vuelta al trabajo remunerado**

La incorporación al trabajo tras la baja maternal es otro de los momentos en los que observamos una gran tensión entre las expectativas generadas y las experiencias vividas. En el caso de Daeneris y Linda, la separación de sus criaturas supone el momento más doloroso de todos los recogidos en sus relatos: *Me quería morir, la dejaba y me ponía a llorar, ella sexualidad impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres»* (Pérez D'Gregorio 2010).

*también, era una pesadilla* (Daeneris, 301); *lo llevé mal, fatal, era superinjusto, yo quería estar con Leo, pero no había otra* (Linda, 323). Estos sentimientos contrastan fuertemente con las expectativas que albergaban durante su embarazo: *Yo que antes era de las que «no no, yo a las 16 semanas vuelvo a trabajar y ya», ¡ay! cuando se iba acercando la fecha empecé a pasarlo fatal, pensaba, «¿por qué tengo que dejar yo a mi cachorro?, ¿por qué?»»* (Linda, 323). Al contrario de lo que habían proyectado anteriormente, ambas coinciden en expresar su deseo de haber permanecido más tiempo dedicadas en exclusiva al cuidado de sus criaturas, deseo que debido a sus circunstancias personales –de índole marcadamente económico– resulta inviable.

Sin embargo, esto no siempre es así, el regreso al ámbito laboral no se produce necesariamente de manera forzada ni dolorosa. Es el caso de Greta, quien decide renunciar a la baja maternal y se incorpora a su trabajo a los dos meses de nacer su hija ante una oportunidad de promoción: *Disfrutar de la baja y cuidar a mi cría implicaba sacrificar un ascenso profesional que no hubiese podido aprovechar, hubiese disfrutado de la baja, sí, pero hubiese continuado trabajando en unas condiciones laborales peores y con una proyección laboral peor, es que estaba claro* (286). Esta decisión para Greta tampoco está exenta de conflictos, que surgen a raíz de los cuestionamientos de su entorno: *Algunas personas me echaron en cara que estaba tirando por tierra un derecho conseguido por el feminismo con mucho esfuerzo, y en cierto modo lo pensé, pero preferí no dejar pasar esa oportunidad, preferí resistir las presiones de mi alrededor* (286).

### ***El día a día: la forma de maternar***

Como hemos visto, en el encuentro con las circunstancias y realidades del día a día, las expectativas pueden sufrir fuertes sacudidas. En algunos casos estas conmociones llevan a mantener y afianzar estas ideas iniciales, y en otros a transformarlas dando lugar a nuevas proyecciones e ideales: *Me hace gracia pensar en mis ideales al principio, en los potitos, la guardería y la disciplina. Mis ideales han cambiado mucho* (Daeneris, 307).

En el caso de Linda y Daeneris, el encuentro con la realidad –en el contexto de sus circunstancias personales y sociales concretas– les lleva a buscar una alternativa al modelo imperante de maternidad, y a optar por el estilo de crianza conocido como crianza con apego o natural. *Creo que el apego define muy bien mi ideal de crianza ahora. El apego en plan*

*teoría del apego y esas cosas, pero traído al mundo real (...) Para mí el ideal es poder criar en armonía, compaginando naturalidad y urbanidad, porque igual que me gusta trabajar, quiero criar de una manera lo más natural posible (Daeneris, 307). Para ambas, este estilo de crianza y educación supone una alternativa que les parece mucho más coherente con su sentir que la proyectada desde el modelo hegemónico de maternidad.*

Para Linda, esta elección se da de manera inmediata al nacer su hijo: *Es curioso, la maternidad que yo me había planteado era que Leo iba a la cuna, pero no, quien fue al sofá fue su padre, porque yo dije «no, noooo, yo a quien quiero tener cerca es a Leo», y ya empecé con el colecho. (...) Fue así como empecé a vivirla toda, desde el «tú te puedes ir si quieres, mira vete, pero yo hago lo que quiero» (Linda, 322). Linda recalca el peso de sus deseos y sentimientos en la transformación de sus expectativas: *Lo curioso es que no tenía a nadie a mi alrededor así de crianza respetuosa, de crianza con apego, nada, fue todo más de hacer lo que yo iba sintiendo (322). Muy marcada por su propia historia como hija: Me dejaron llorar mucho, y yo no quiero eso para mi hijo, porque cuando mi madre me ha dejado llorar yo me he sentido sola, me he sentido una mierda, me he sentido abandonada (325), Linda busca información sobre otras formas de criar en fuentes alternativas, y se reafirma en sus decisiones: *Había empezado a leer sobre todo lo que implica una crianza más respetuosa, (...) y como que se iba acoplando todo (...) Todo iba cuadrando, lo que leía sobre esta educación me gustaba, y además coincidía con lo que había estado sintiendo y haciendo desde el principio, sin haber leído ni preparado nada (325).***

De manera similar, Daeneris busca en la literatura y foros alternativos una forma de abordar la crianza y la educación de su hija más acorde con sus sensaciones y sentimientos: *Cuando leí que existía una alternativa a la educación tradicional, una educación basada en la libertad y en el respeto a los ritmos de las criaturas, flipé y dije, «¿cómo puede ser que eso exista y que yo no lo sepa?, ¿cómo puede ser que no lo sepa todo el mundo y que todo el mundo no lo haga?». Ya no hubo vuelta atrás, nadie me tuvo que convencer, no tuve que ir a ninguna charla, lo tuve claro desde el primer momento (Daeneris, 303). Tanto para Linda como para Daeneris, la escucha y el respeto a los ritmos, sentimientos y emociones de las criaturas se convierten en los pilares fundamentales de su práctica maternal.*

Curiosamente, lo que cada persona percibe e interioriza como la «norma» puede resultar muy diferente. Lo que para unas personas supone la transgresión de la norma, para otras representa la norma misma. Mientras que Linda y Daeneris ven en la crianza con apego una

alternativa a la norma y al discurso hegemónico experto, la perspectiva de Greta es muy distinta: *Realmente no sé si existe una norma en la maternidad, hablo con muchas madres, y veo que hay mucha diversidad (...) No obstante, si la norma es ser una madre muy apegada a la familia, darle el pecho porque es más sano, dormir con ella, intentar estar el máximo de tiempo sin trabajar por el tema del apego, no estoy dentro de la norma, en nada, en nada de nada* (285). Para Greta, acostumbrada a moverse en círculos alternativos, en los cuales la crianza natural está más extendida, la norma la constituye, precisamente el discurso alternativo –también experto–, basado en la teoría del apego ya comentada. Así, la narrativa de Greta nos muestra otra manera de vivir y ejercer la maternidad. Greta, educada en un ambiente de independencia, libertad y diversidad de roles femeninos, espera reproducir esas circunstancias en la crianza de su hija: *Me incorporé a los dos meses al trabajo, le he dado el biberón y potitos sin dudarlo, a los 15 días la saqué de nuestra habitación porque dormía bien sola (...), cuando llegaba su hora de dormir –que coincidía con mi siesta– yo la colocaba dentro de su cunita, y la criatura era más feliz que una perdiz y dormía como un tronco* (285). Su deseo de criar una *hija autónoma e independiente, y no quiero decir independiente económicamente, sino INDEPENDIENTE, AUTÓNOMA respecto a mí, con desapego* (283) se convierte en la guía para ejercer su maternidad: *Eso es lo que he perseguido siempre, poder hacer mi vida y que ella hiciese la suya* (Greta, 287).

## **b. Tensiones en la práctica y vivencia de la maternidad**

De las narrativas se desprende que el día a día de estas mujeres está salpicado de conflictos, dudas y contradicciones. Estas tensiones surgen fruto de los encuentros y desencuentros entre los propios deseos, sentimientos y creencias con los límites, imaginarios, usos y costumbres que habitan en su entorno.

### **Tensiones y conflictos en lo social**

Son numerosas las tensiones que estas mujeres experimentan en el terreno de lo social, tanto en el ámbito de su contexto social inmediato como en el de la pareja. En el caso de Linda y Daeneris, quienes optan por la crianza natural, un estilo de crianza que en el momento en que ellas abordan la maternidad implica prácticas que no están extendidas ni normalizadas en la sociedad, los cuestionamientos por parte de su entorno inmediato surgen



desde los primeros momentos: «*Pero, ¿cómo lo llevas ahí?*», «*¿por qué no lo llevas en el carro?*», «*¡que se te va a ahogar!*», «*¡no lo metas en la cama!*», «*¡uy!, que error, ya no lo sacas, ya no lo vas a sacar de la cama*» (Linda, 322). Greta, cuyas decisiones y prácticas sobre la crianza son radicalmente diferentes a las de Linda y Daeneris, tampoco se libra de las constantes controversias sobre sus elecciones: *En los primeros años me cuestionaron mucho y tuve que escuchar cosas como «pobre nena», o que por qué me incorporaba tan pronto al trabajo, por qué no la dejaba con mi suegra o por qué si trabajaba por las tardes la dejaba por la mañana en la guardería para poder hacer mis cosas* (Greta, 286).

A medida que las criaturas se van haciendo mayores y van entrando en lo social, el panorama no cambia significativamente. Linda, por ejemplo, relata los desencuentros con otras madres a raíz de sus ideas sobre la crianza y la educación, y sus actitudes con su hijo: *En el parque me sentía una extraña, porque mis ideas eran otras, yo daba mucha importancia al respeto del desarrollo de las criaturas, y (...) venía un niño y le cogía algo a Leo cuando él no quería dejárselo, y la otra madre esperaba que yo dijera que se lo dejara, y yo decía, «no, es que no te lo quiere dejar», y claro, las otras madres me miraban fatal* (Linda, 326). Las críticas no solo son veladas, inferidas a partir de miradas y gestos de desaprobación, también son directas: *Bajábamos al parque, Leo iba con un carrito, y siempre había alguien que hacía algún comentario tipo, «¡hala! Se va a volver maricón», ¡uf!* (Linda, 359). Los cuestionamientos y las presiones a las madres se dan en todos los sectores y entornos, incluso en aquellos *a priori* afines al estilo de crianza elegido. Por ejemplo, cuando Linda deja a su hijo con su padre y se va sola de viaje, se siente juzgada por el círculo de amistades del entorno de la crianza natural: *Aquí noté esa mirada de desaprobación, de cómo había sido capaz de dejar 15 días a mi hijo. Son esas palabras que no se te dicen, esos silencios, esas preguntas de, «¡ay!, ¿pero te has ido?»», «¿y Leo, con quién se ha quedado?»* (359). Lamentablemente, las interferencias en la crianza no cesan cuando las criaturas están crecidas: *En los últimos años, siguen cuestionándome aspectos de la maternidad, de otro palo, pero sigo teniendo que escuchar cosas como que por qué he llevado a mi hija a escuelas de verano o campamentos tan lejos y tan pronto, o por qué me la he llevado de viaje a países que no son muy seguros, mil cosas* (Greta, 287).

Parece que todo el mundo tiene derecho a opinar sobre, incluso juzgar, las prácticas maternas ajenas. «La maternidad convierte a la mujer en objeto de un discurso público, en víctima de la violación de su intimidad por parte de vecinos, parientes, conocidos o extraños»

(Caporale Bizzini 2004b, 12). Las intromisiones, en forma de consejos no solicitados y críticas –veladas o directas– sobre la maternidad son algo muy común en la actualidad. Un estudio realizado por el *C.S. Mott Children's Hospital* de Michigan, EEUU entre más de 2.000 madres de criaturas entre 0 y 5 años revela que 6 de cada 10 madres han sufrido críticas por sus elecciones sobre la maternidad (C.S. Mott Children's Hospital 2017). Este fenómeno, que en la literatura anglosajona recibe el nombre de «*mom shaming*», ha dado lugar a una nueva acepción de la metáfora de las «*mommy wars*», que en la actualidad ya no se refiere únicamente a los conflictos que surgen entre las mujeres que eligen quedarse en casa al cuidado de sus criaturas y las que optan por trabajar fuera del hogar (Darnton 1990), sino a la rivalidad que surge entre las diferentes filosofías y prácticas maternas (Abetz y Moore 2018; Milkie, Pepin y Denny 2016).<sup>113</sup> La magnitud de esta rivalidad es tal que algunas académicas afirman que el «maternaje combativo» o «*combative mothering*» –la noción de que las madres están en constante competición con el resto de madres para ser la mejor– debería ser reconocido como una ideología dominante de la maternidad en los Estados Unidos, diferenciada de la ideología de la maternidad intensiva (Abetz y Moore 2018; Moore y Abbetz 2016).

Esta noción de que existe una especie de competición velada por ser «la mejor madre» (Abetz y Moore 2018, 275) no pasa desapercibida para las participantes en esta investigación: *Yo, por ejemplo, me he dado cuenta de la competitividad que hay entre las mujeres (...) Es algo en lo que insisto mucho, para mí y para Ary, en no juzgar, no entrar en el juego de las comparaciones, (...) no, cada una es cada una. Y lo mismo aplicado a la maternidad, intento no juzgar a las personas por sus elecciones en la maternidad, ni sentir o demostrar que tengo que ser mejor madre que nadie* (Daeneris, 310-311). Este es un sentimiento común entre todas las participantes, las tres hacen referencia a la necesidad de respetar las decisiones de cada persona y no juzgar a nadie en base a sus decisiones sobre la maternidad o la crianza, aunque en algunos casos, como ellas mismas reconocen, esto les resulta complicado, *sobre todo con las maternidades y paternidades que considero que abandonan más a sus crías* (Linda, 331).

---

<sup>113</sup> *Mom shaming*: «Criticizing or degrading a mother for her parenting choices because they differ from the choices the shame would make» (Urban Dictionary, 2017).

## Tensiones y conflictos en la pareja

*En mi caso, la gran pega que le pongo a la maternidad es mi pareja como compañero de viaje, sobre todo en determinados momentos. Y creo que es generalizado, creo que a los hombres les falta estar a la altura. El nacimiento de mi hija generó y sigue generando conflictos (Greta, 288).*

No importa lo asentada que esté la pareja, el tiempo y tipo de convivencia, la maternidad altera y desestabiliza la dinámica familiar. Aun cuando la decisión de ser madre se produce de manera consciente, consensuada y compartida con la pareja, en ningún caso observamos una anticipación de las consecuencias y cambios que una nueva persona puede traer a la familia: *Durante el embarazo, mi chico, que es quien cocina en casa, me cuidaba como una reina, me preparaba comidas muy ricas, sanas y equilibradas, ejerciendo las tareas de cuidados al 100%. En cambio, tras nacer la niña, con la novedad y la ruptura de nuestra rutina tuvimos unos meses muy duros (Greta, 289).* Este desencuentro se repite en todas las narrativas: *Este hombre no me vale para nada, no me vale para yo descansar, para yo sentirme cuidada, de verdad, ¡qué esperpento!* (Linda, 321), e incluso lleva a reconfigurar el proyecto de familia deseado: *Yo en realidad hubiera tenido más, lo que pasa es que no estaba con la pareja adecuada para tener más. Cuando vi lo que era criar con alguien así, dije no, en estas condiciones no (Daeneris, 298).*

Las razones de las tensiones en el seno de la pareja son diversas. Por un lado está la relación de pareja en sí, la llegada de una criatura desestabiliza las dinámicas de relación existentes: *Creo que a veces se siente desplazado por nuestra hija y me reprocha –no sé si con razón o no– que le hago más caso a nuestra hija que a él. Siento que esto es la mayor fuente de fricción y frustración, el cómo se conjuga la pareja y la hija (Greta, 288-289).*

Por otro lado está el desequilibrio en la asunción de las tareas de los cuidados: *No sé qué hay de atávico o de primitivo, o si es que al haber llevado a la criatura 9 meses dentro de ti estás más preparada, o te cuesta menos, o también que estamos educadas en el machismo, pero la cuestión es que las mujeres asumimos en mayor proporción las tareas de cuidado, esa faena extra que trae una criatura (Greta, 289).* Greta reflexiona amargamente sobre la desigual distribución de las tareas asumida tradicionalmente en las parejas heterosexuales: *Es una putada, me sé la teoría, he leído mucho como persona feminista, y lo he visto reflejado en mi propia vivencia: él dormía, yo no; a mí también me gusta leer, y ver pelis, y dormir de*

*tirón, pero no; era yo quien dejaba lo que estuviese haciendo y se levantaba a atender a nuestra hija* (289). Esta falta de compromiso en la crianza es un elemento que aparece reiteradamente en las narrativas: *El papi nunca porteó porque se le manchaba el jersey si el crío vomitaba* (Linda, 322); *ni al pediatra lo llevaba [aunque él no trabajaba], era yo quien tenía que pedir permiso en el trabajo para llevarlo* (Linda, 324). Son muchas las ocasiones en las que la mujer acaba cediendo, conscientemente entrando en la dinámica de *yo hago la faena y tú disfrutas de tus privilegios que tienes asumidos como varón* (Greta, 289) para no generar conflictos constantes en la pareja.

### **Tensiones y conflictos en lo personal**

La experiencia de la maternidad está profundamente marcada por la confluencia de sensaciones de poder e impotencia (Gordon 1990, 106; Ruddick 1980, 343). Por una parte, la capacidad de gestar y parir, y la posibilidad de amar, cuidar y criar a su prole confiere una sensación de poder y responsabilidad que resulta muy satisfactoria para muchas mujeres. Por otra, la realidad de maternar en un entorno opresivo, controlado por la mitad masculina de la población, en el que prima la producción sobre la reproducción, que responsabiliza a las madres no solo del cuidado, sino de cualquier problema o anomalía en las criaturas, es una fuente de impotencia. Esta conjunción entre poder e impotencia genera una «ambigüedad moral» (Gordon 1990, 106), una serie de tensiones, dudas y contradicciones en el plano personal que, a menudo, se traducen en sentimientos de culpa, ambivalencia, frustración y soledad para las madres: *El ser madre y no perderte dentro de la maternidad es muy complejo porque la maternidad lleva sus trampas patriarcales* (Linda, 331).

### **Dudas y contradicciones**

*Surgen muchas dudas y conflictos en el día a día en esto del cuidar* (Linda, 334). En las narrativas de estas mujeres hallamos numerosas alusiones a tensiones, dudas y conflictos internos que, a su vez, están estrechamente relacionadas con la concepción de la maternidad en nuestra sociedad.

Por un lado, compaginar los principios personales con los dominantes en esta sociedad es una tarea que, en ocasiones, resulta muy compleja. Es el caso de Daeneris, quien señala que *criar en armonía, compaginando naturalidad y urbanidad* (307) es su ideal, y que esto no

resulta siempre factible en esta sociedad: *Cuesta armonizarlo, parece que no pueda ser una madre natural si me gusta trabajar, y encima en lo que trabajo yo, en publicidad, ¡que es supercapitalista!* (307). De hecho, Daeneris cuenta cómo uno de los motivos que le llevó a dejar la empresa para la que trabajaba fueron las incoherencias que se le plantearon al tener que realizar un trabajo para una empresa de alimentos infantiles y biberones siendo ella una firme defensora de la lactancia natural (307). En este sentido, Linda reflexiona sobre las ambigüedades que percibe entre los mensajes recibidos de la sociedad y las tensiones internas que estos le generan: *Menuda contradicción, por un lado nos dicen que las madres tenemos que darlo todo por nuestras crías, pero ¡ajo!, con restricciones, porque hay ciertas cosas que no, no pueden dormir contigo, no puedes portearlas, no puedes ... no vaya a ser que las malcríes. Nos están empujando a instrumentalizar la crianza, con biberones, cunas, carros y recetas, sin cariño ni afecto* (322).

Por otro, materner en un contexto donde, como hemos señalado antes, parece que todo el mundo tiene derecho a opinar sobre la manera de materner de las demás, puede resultar sumamente azaroso para la autoestima: *He sentido mil veces que me ponían en duda, con muchas de mis decisiones, primero con la lactancia, después con la alimentación, con la educación, con lo de educarla en una escuela libre, con mil cosas* (Daeneris, 311). Son muchas las tensiones internas que se originan a raíz del fenómeno del *mom shaming*. Este cuestionamiento constante por parte del entorno inmediato –familia, pareja, profesionales de la salud, amistades, y personas conocidas– supone una considerable fuente de dudas y contradicciones internas: *Es horroroso, te ves sometida a una presión social que está por todas partes, tu entorno te exige unas cosas, tus amigas y amigos te cuentan cómo hacen las cosas ... al final sí que te hace preguntarte si estás haciendo las cosas de la manera correcta, y la verdad es que necesitas cierta firmeza para no flaquear* (Greta, 291).

Las injerencias del entorno hacen resquebrajar la seguridad en sí mismas, especialmente cuando sus deseos internos no coinciden con las normas y expectativas que perciben del exterior. Sobre todo en momentos, como el ya comentado inicio de la guardería, especialmente delicados: *Aunque desde el primer día ya quería sacarla, me costó bastante tomar la decisión porque todo el mundo asume que la guardería es la solución. Y no, para mí no lo es* (Daeneris, 301). Para Linda, la experiencia es muy similar: *Recuerdo que cuando lo llevé a la guardería (...) yo decía, «es que no es normal que dejemos a nuestros cachorros ahí llorando, ¿por qué?, ¿por qué tienen que sufrir tan temprano?», y me contestaban que*

*era bueno, que así aprendían. Yo sentía unas contradicciones horribles (325).*

### ***Presiones y preocupaciones***

No únicamente las injerencias directas del entorno social generan tensiones internas en estas mujeres, el mero hecho de maternar en una sociedad patriarcal y capitalista como la nuestra es una importante fuente de presiones y preocupaciones.

Ejercer la maternidad en una sociedad individualista, sin redes de cuidados, donde el peso y la responsabilidad de la crianza recae prácticamente en exclusiva sobre los hombros de las madres resulta, cuanto menos, problemático: *Hay veces que dudas, que te planteas si lo estás haciendo bien, porque hay una presión muy grande en el ser madre, una presión exagerada, y además un «te dejo sola», las maternidades actuales son completamente solitarias (Linda, 334).*

El hecho de saberse referentes para sus criaturas supone también una presión nada desdeñable para estas mujeres: *Una de las cosas que me preocupa es el modelo de mujer que estoy mostrando a mi hijo (Linda, 334).* Linda, muy preocupada por la asociación de los roles de cuidados con el género femenino, insiste en la necesidad de diferenciar entre *el necesitar cuidados y el abusar (334)*, e intenta inculcar en su hijo la noción de que ella misma, como mujer y como madre, también necesita ser cuidada. Esta responsabilidad de ser un «buen ejemplo» es una carga que percibimos en todas las narrativas: *Aunque sé que hay cosas que no he conseguido transmitir, como el tema del autocuidado, porque a mí me cuesta mucho cuidarme y no le estoy sirviendo de ejemplo (Daeneris, 313).* El «predicar con el ejemplo» puede llegar a ser una fuente de gran dolor y frustración cuando se percibe que el ejemplo que se está proporcionando no coincide con el deseado: *Recuerdo que cuando me quedé sin trabajo porque cerraron la empresa, lloré mucho, sola en la habitación, porque ¿qué ejemplo estaba dando a mi hija? Para mí era una sensación de que el modelo que yo quería dar a mi hija de persona independiente, que ganaba su dinero, que no necesitaba a nadie para vivir, se había roto (...) Eso me machacó muchísimo (Greta, 293-294).*

Por otro lado, el estado de la sociedad actual, con sus alarmantes niveles de violencia sexual, preocupa realmente a estas madres. En este sentido, Greta reflexiona sobre la dificultad de criar a una hija *que se va a convertir en mujer (294)* en esta *mierda de sociedad machista donde hay tanta violencia contra las mujeres (295)*. Greta señala la *inseguridad* y la

*confusión total que siente a la hora de intentar combinar libertad y precaución: El lío es cómo continúo manteniendo el discurso de que las mujeres hacemos lo que queremos, y cómo comienzo a inculcarle la precaución extra necesaria que tiene que tener por el simple hecho de ser niña en un mundo donde las violencias machistas (agresiones, violaciones....) se producen y se pueden producir en cualquier momento (294).*

### **La culpa**

Entre los sentimientos negativos que las mujeres experimentan destaca uno en concreto: la culpa. Para muchas teóricas, la culpa es el principal sentimiento negativo asociado a la práctica maternal tal y como la conocemos en nuestras sociedades (Bernard 1974; Chase y Rogers 2001; Douglas y Michaels 2004; Esteban 2000; Gordon 1990; Hays 1996; Rich 1986; Sutherland 2010; Thurer 1994). Lo han denunciado reiteradamente las teóricas feministas, la institución de la maternidad impregna de culpa a la mujer (Bernard 1974, 79). La noción de la culpa maternal está tan generalizada que se le llega a considerar un «componente “natural” de la maternidad» (Sutherland 2010, 310). «*The invisible violence of the institution of motherhood, the guilt, the powerless responsibility for human lives, the judgments and condemnations, the fear of her own power, the guilt, the guilt, the guilt*» (Rich 1986, 277).

Las alusiones a los sentimientos de culpa son constantes en las narrativas elaboradas para esta investigación: *Porque las madres somos así, siempre es culpa* (Daeneris, 306). La culpa parece ser uno de los atributos que definen a la «buena madre» en nuestra sociedad, y, como señala Linda, está muy relacionada con la abnegación y la renuncia al propio placer: *Nos dicen que renunciemos a nuestro placer, si no, eres mala madre* (332-333). Para Linda, *la patraña de todo este patriarcado en el que vivimos reside en la noción de culpa y en el mandato de que la mujer debe renunciar a su propio cuidado y placer: Nos meten la culpa patriarcal y católica respecto al placer. Es esa culpa que nos dice que dejar de cuidar para trabajar se puede aceptar, pero ojo, que no se puede dejar de cuidar para divertirse, o para cuidarse a una misma. Nos dicen que tenemos que cuidar del marido, de los padres, de los hijos... Y ¿nosotras qué?, ¿cuándo nos cuidamos nosotras?* (333). Linda profundiza en esta reflexión, y saca a colación el tema de la sexualidad y el placer de las madres: *No se habla de cómo follamos las madres, o de cómo nos masturbamos, no se habla de nuestro placer* (329).

Llama poderosamente la atención que, en contraposición a lo expresado por Linda y Daeneris sobre la sensación de culpa tan a menudo presente en sus vivencias de la maternidad, Greta recalca en múltiples ocasiones a lo largo de su relato que no ha experimentado sentimientos de culpa o inseguridad por ninguna de sus decisiones respecto de la crianza. No pongo en duda que haya sido así, simplemente creo que su insistencia en este punto –son numerosas las veces que menciona la ausencia de ese sentimiento– pone de relieve la naturalidad con la que relacionamos culpa y maternidad, y lo anómalo que aparentemente resulta que una madre no experimente sentimientos de culpa respecto a sus decisiones y sus prácticas.

### **5.3.3. Maternajes imperfectos**

Acabamos de ver cómo el día a día en la vida de las mujeres que maternan se ve a menudo ensombrecido por tensiones, conflictos, dudas, contradicciones y sentimientos negativos. Es una asunción común entre las teóricas, la maternidad, tal y como se concibe en nuestras sociedades patriarcales actuales, resulta desempoderadora –incluso opresiva– por diversas razones, entre las que podemos destacar: la falta de reconocimiento y valoración social de los cuidados en general y de las labores asociadas a la maternidad en particular; la privatización de la maternidad cuyas innumerables responsabilidades caen exclusivamente sobre los hombros de las madres; y la idealización de la maternidad, cuyos estándares son realmente inalcanzables (O'Reilly 2010, 17, 2016, 67).

No obstante, en esta tesis venimos insistiendo en la necesidad de trascender las nociones de pasividad y debilidad tradicionalmente asociadas a la feminidad, y superar las representaciones de las mujeres como objetos pasivos de sistemas monolíticos de opresión (Comins Mingol 2016; Davis y Fisher 1993; Horwitz 2004; Imaz 2007). En las narrativas que estamos analizando podemos ver cómo estas mujeres se comportan, en realidad, como agentes activas que cuestionan e incluso resisten los modelos establecidos, construyendo y reconstruyendo sus propios modelos de maternidad (Díez 2000; Fernández Pujana 2014; Gordon 1990; Green 2011; Horwitz 2004; Imaz 2007; Royo Prieto 2011).

En este apartado dirigimos nuestra mirada a las posibilidades que surgen a raíz de la práctica de la maternidad, en concreto al potencial transformador de las experiencias maternas. Para ello, primero, examinamos la resistencia cotidiana de estas mujeres a los



imaginarios, mitos, normas y prácticas que configuran la maternidad hegemónica. Vemos los mecanismos y estrategias con los que estas mujeres lidian con la ideología patriarcal de la maternidad en su día a día, centrándonos en la resistencia a los mitos que definen a la buena madre, y a los que configuran lo que hoy en día se consideran una crianza y una educación adecuadas. A continuación nos enfocamos en el empoderamiento, analizamos cómo la resistencia cotidiana y las prácticas maternas pueden suponer una fuente de poder, orgullo y satisfacción, y cómo ese empoderamiento afecta a la forma de situarse y estar en el mundo de estas mujeres. Prestamos también atención a las redes de apoyo sociales y en cómo estas son muy necesarias a la hora de proporcionar un espacio de comunicación, acompañamiento, reconocimiento y estímulo para estas mujeres. Seguidamente, nos detenemos en los referentes, esos modelos emergentes que muestran otras maneras de hacer las cosas y que pueden suponer una fuente de inspiración para transformar la concepción de la maternidad y de las prácticas maternas. Pasamos entonces a poner de relieve la importancia de respetar la diversidad y la complejidad de las diferentes vivencias, experiencias y significados que la maternidad puede suponer para cada persona. Cerramos este apartado centrando nuestra atención en la compleja relación entre feminismos y maternidades, observando cómo el pensamiento feminista ha marcado su concepción de la maternidad y cómo abordan estas mujeres la maternidad y su ejercicio, integrando, cada una, el feminismo a su manera.

### **a. Resistencias**

En nuestro doble propósito de identificar, visibilizar y denunciar las estructuras, mecanismos y dinámicas de poder que subyacen en las prácticas y vivencias de la maternidad, por un lado; y de identificar, visibilizar y poner en valor el potencial transformador social de las prácticas maternas, por otro, es fundamental reconocer las instancias de resistencia que protagonizan estas mujeres, aun cuando estas pasen desapercibidas para las personas implicadas o no lo identifiquen como tal. Es por ello que optamos por el concepto de resistencia cotidiana (J. C. Scott 1985, 1989, 2000) para acercarnos a las decisiones que estas mujeres toman a la hora de lidiar con los imaginarios, normas y prácticas hegemónicas de la maternidad.

Como hemos visto en el apartado dedicado a la resistencia, el concepto de resistencia cotidiana engloba aquellas prácticas, acciones o actos (Vinthagen y Johansson 2013, 39) del

día a día que rechazan y socavan las ideologías que sustentan el poder, y por lo tanto, la subordinación (Scott 2000; Weitz 2001). Este tipo de resistencia, profunda e interseccionalmente imbricada en las diferentes relaciones de poder en las que estamos inmersas, es heterogénea y contingente (Vinthagen y Johansson 2013, 39), y no siempre es identificada necesariamente como resistencia.

Son muchas las instancias de resistencia cotidiana que podemos observar en las prácticas, experiencias y vivencias de estas mujeres. Si bien las tres mujeres participantes en esta investigación comparten una misma noción, la de estar resistiendo los cánones sociales que dictan lo que una buena madre debe ser y cómo debe de comportarse, sus principios, creencias, experiencias y percepciones son muy diversas, como podemos observar en sus propias afirmaciones y prácticas, vamos a detenernos en ellas.

### **La resistencia a los mitos que definen a la «buena madre»**

En primer lugar, vamos a centrar nuestro interés en la resistencia cotidiana de estas mujeres a los mitos que conforman el modelo de maternidad hegemónico en la sociedad occidental, definido por Hays (1996) como «maternidad intensiva» y sintetizado por O'Reilly (2004b, 11) en 6 premisas definitorias de lo que socialmente se considera como una «buena madre».<sup>114</sup>

#### ***Mito: La madre debe estar totalmente satisfecha, completa y realizada en su maternidad***

El primer mito que estas madres desmontan es el de que la maternidad «completa a la mujer» y de que la madre debe estar totalmente satisfecha y realizada en su maternidad. Greta, por ejemplo, deja muy claro que no es una madre que viva *por y para* su hija y es consciente de que *hay muchos roles y están muy presentes* (288) en su vida. Para Greta, la maternidad es una faceta más de su vida, que compagina con el resto: *Yo no tengo conflictos conmigo misma por ser madre, no es que yo sea una madre volcada en mi hija, no siento que haya perdido mi identidad como mujer al ser madre, para nada* (289). La maternidad no es la

---

<sup>114</sup> Recordemos que estas premisas son las siguientes: 1. Solo la madre biológica puede cuidar adecuadamente a sus criaturas. 2. Este cuidado debe ser proporcionado 24 horas al día, 7 días a la semana. 3. La madre debe anteponer siempre las necesidades de sus criaturas a las propias. 4. La madre debe seguir las instrucciones y consejos de las personas expertas. 5. La madre debe estar totalmente satisfecha, completa y realizada en su maternidad. 6. La madre debe invertir cantidades excesivas de tiempo, energía y dinero en el cuidado de su prole (O'Reilly 2004b, 11).

única fuente de plenitud y realización para estas mujeres, si bien todas reconocen que es una parte muy importante de sus vidas, también afirman que no es la única en torno a la cual gira su existencia y su realización personal. De hecho, ninguna de las tres mujeres participantes se plantea –por sus principios, aunque también por sus circunstancias– dejar su carrera profesional al convertirse en madre. Como hemos visto anteriormente, Greta no duda en renunciar a su baja por maternidad cuando a los dos meses le ofrecen un ascenso profesional. Daeneris y Linda, si bien viven la separación de sus criaturas de manera más dolorosa, siguen con su carrera profesional compaginándola con la maternidad como las circunstancias les permiten: *Mi trabajo me gustaba y no quería dejarlo, ese es un equilibrio muy difícil* (Daeneris, 301).

***Mito: La madre debe anteponer siempre las necesidades de sus criaturas a las propias***

En las narrativas podemos observar cómo estas madres son conscientes de sus propias necesidades, y expresan la importancia de satisfacerlas: *No me dio pena incorporarme al trabajo temprano, ni nunca me la ha dado irme de viaje a solas, o irme con mi pareja y dejarla, o irme con mis amigas cuando no está mi pareja y dejarla con mi tía, o irme 15 días de trabajo fuera, eso no me genera ni inseguridad, ni culpabilidad, ni nada* (Greta, 287). Esta consciencia no siempre se da desde el primer momento, en ocasiones se da de manera más gradual: *A partir del año ya me empezó otra vez a interesar mi yo profesional, o mi yo personal. Hasta los 3 o 4 años no me apeteció salir de fiesta. Todo ha ido paulatinamente* (Daeneris, 309). De manera similar, Linda describe un proceso de *despertar*: *Durante los primeros años de la crianza, yo me había volcado totalmente en [mi hijo], pero con 3 años y medio, casi 4, como que lo veo más mayorcito, y yo empiezo a notar que necesito ya mis espacios, ciertos espacios para mí (...) Para mí fue como un despertar, como que realmente me había volcado tanto en Leo que mi energía iba solamente ahí, y había dejado todo lo demás de lado* (326).

Las tres, cada una con su estilo personal, reivindican sus espacios y luchan por satisfacer sus deseos, intereses y objetivos. Greta confiesa divertida que le encanta trabajar por las tardes: *El nuevo horario mola, las mañanas son para mí, no tengo que estar constantemente batallando: «Oye que me quiero ir al gimnasio, que quiero leer este libro que lo tengo abandonado, o que me he quedado a mitad de este documental que necesito ver ...» Este tira*

*y afloja constante de negociación me agota, y ¡por las mañanas no tengo que negociar con nadie!* (286). Linda relata cómo a veces tiene que arrastrar a su hijo a sus actividades, y cuando este protesta, se lo expresa con suma claridad: *Cuando no se puede, no se puede, yo te acompaño al fútbol, a ti te toca acompañarme al yoga, si yo fuera protestando a tu fútbol, ¿qué te parecería? Yo sé que a ti no te gusta el yoga, pero a mí sí, y no tenemos alternativa para que te quedes, te toca venirte, porque yo quiero hacer mi yoga, y eso no lo cedo, es mi límite* (334). Daeneris opta por intentar conciliar espacios para no renunciar: *A ver, si a ti te gusta ir a tomar cervezas, tómalas por la tarde y no las tomes por la noche, queda con los amigos al lado de un parque y te tomas tus cervezas, no hace falta que lo dejes todo* (310).

Al anteponer sus necesidades a las de sus criaturas, estas mujeres cuestionan activamente el mito de que la buena madre debe ser abnegada y estar al servicio de los demás. *Nos dicen que tenemos que cuidar del marido, de los padres, de los hijos... Y ¿nosotras qué?, ¿cuándo nos cuidamos nosotras?* se pregunta Linda (333). Quizás por el hecho de que su hijo es un varón, Linda insiste en este punto, reivindicándose no solo como sujeto –o emisora– de cuidados sino también como objeto –o receptora– de los mismos: *Hay veces que me dice «mamá tráeme un vaso», «mamá tráeme esto» o «tráeme lo otro», en esos momentos pienso «¿qué tipo de mujer le estoy enseñando yo a Leo?», y le contesto «mira no, me acabo de sentar, ve tú, y ya que vas, porfi, tráeme algo a mí, que a mí también me gusta que me cuiden»* (334-335).

***Mito: Solo la madre biológica puede cuidar adecuadamente a sus criaturas, y este cuidado debe ser proporcionado 24 horas al día, 7 días a la semana***

En las narrativas observamos cómo estas madres no se consideran las únicas posibles cuidadoras y se resisten a creer que las madres deban ser las únicas responsables de la crianza. Conscientes de que estar cuidando a la prole todo el tiempo no es necesariamente bueno ni para la criatura ni para la madre, a menudo involucran a más personas en las labores de cuidados y crianza: *A partir de los dos meses contraté una persona para que la cuidara, alguien a quien no conocía demasiado, pero que me transmitió buenas vibraciones y así fue, estuvo mucho tiempo con ella* (Greta, 285). Esto no solo las libera para desarrollar otras actividades o atender a sus necesidades, sino que proporciona a las criaturas la posibilidad de relacionarse y aprender de otras figuras adultas.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Soy consciente de que en muchas ocasiones, se recurre a mujeres precarizadas para llevar a cabo los

Indudablemente, los mecanismos para resistir los mitos asociados a la noción hegemónica de la buena madre varían en cada mujer y dependen del apoyo con el que cuentan. Por ejemplo, Greta señala cómo ha encontrado un gran apoyo en la familia y, sobre todo, en su pareja: *De hecho, en determinados momentos él ha asumido más, o incluso se ha encargado de ella* (Greta, 289). Lamentablemente, esta pareja, red familiar o de amistades no siempre existe o está presente, con lo que resulta más complicado satisfacer sus necesidades y deseos. Linda reflexiona sobre el individualismo de esta sociedad que nos ha llevado a vivir sin redes de cuidados: *Nos hemos ido metiendo en nuestros pisitos, que cada vez son más pequeños, nos hemos quedado sin tribu, sin redes, y las redes son lo que permite que te empoderes, ¿qué pasaría si criáramos en colectividad?* (332).

Si bien las madres se sienten responsables del desarrollo a todos los niveles –físico, emocional, intelectual, social y moral– de sus criaturas, también son conscientes de que hay muchos factores que quedan fuera de su control y alcance, atribuyendo así una mayor confianza y autonomía a sus criaturas: *No puedo hacer mucho más, ella no me pertenece, tendrá que desarrollar sus valores, desarrollarse como persona y decidir cómo quiere desarrollarse en esta sociedad* (Greta, 293). Estas madres reconocen y aceptan sus limitaciones e insisten en que son muchos los factores que pueden afectar al bienestar de sus criaturas: *Sobre todo me posiciono en «perfecta no soy como madre», ¿mi hijo tendrá traumas?, sí, pero no solamente los que le cree yo, hay mucho a nuestro alrededor que le puede crear traumas, y se los tendrá que trabajar el día de mañana, si es que quiere, o si no, se los dejará, pero perfecta no soy* (Linda, 336).

Por supuesto, valoran y otorgan mucha importancia al impacto de sus decisiones sobre sus criaturas, en este sentido, estas madres expresan en todo momento una gran preocupación por el bienestar de su prole, y perseveran en sus acciones y decisiones siempre y cuando estas no les afecten negativamente. Como señala Greta al comentar su insistencia en que desde un

---

cuidados tradicionalmente asignados a las madres. En este sentido, se podría considerar que la resistencia de unas mujeres se construye a costa de otras, contribuyendo a la agudización de las diferencias entre las propias mujeres. El análisis de este asunto excede los objetivos de esta investigación y los recursos disponibles para la misma, no obstante, pienso que la monetización de los cuidados desde unas economías sumergidas y precarizadas es una cuestión a problematizar y repensar. «Los cuidados son un punto estratégico desde el que cuestionar la perversidad de un sistema económico que niega la responsabilidad social en la sostenibilidad de la vida y cuyo mantenimiento precisa de la exclusión y la invisibilidad –heterogénea y multidimensional– de múltiples colectivos sociales» (Perez Orozco 2006, 31). Desde ciertas perspectivas de la economía feminista se ha puesto de manifiesto la complejidad de este tema, y lo fundamental que es poner los cuidados en el centro y reorganizar el sistema económico para que en lugar de priorizar las necesidades de los mercados, priorice las de las personas.

principio su hija se acostumbrase a dormir sola: *A ver, que si me hubiese visto obligada lo habría hecho, que no es que hubiese dicho, «¡pues vas a sufrir!» No, pero si podía, si yo consideraba que habían algunas cosas que podía hacer para que esto no se produjese, y no le causaba daño a mi hija, ¿por qué no iba a intentarlo?* (287).

***Mito: La madre debe seguir las instrucciones y consejos de las personas expertas***

Ante el aluvión de consejos e instrucciones por parte de personas expertas que hoy en día existe sobre cada aspecto de la crianza y educación, estas madres suelen tamizar esta información, contrastándola con sus sensaciones, sentimientos y saberes, buscando información adicional en medios y recursos alternativos, que les aportan otros puntos de vista: *Cuando Ary nació, mi tío me regaló el libro de Estivill, Duérmete, niño (...) Al leer el libro, empiezan las contradicciones: la teoría de que las rutinas facilitan el sueño tiene sentido, pero, ¿y si no coinciden con las horas de la teta? (...) A la estructura y la rutina le veía sentido, pero cuando llegaba a las tablas, «¡no me jodas!, ¡claro que se duerme!, si la dejas una hora llorando ¿cómo no se va dormir?» Yo no quería hacer eso, y me puse a buscar por internet cómo dormir a un bebé sin dejarle llorar. Fue así como descubrí los foros de crianza natural, y descubrí el colecho y todo eso* (Daeneris, 301-302).

Al confiar en su propio criterio, estas madres redefinen lo que es bueno y malo para sus criaturas y elaboran sus propios análisis sobre las consecuencias de sus acciones: *No soy una persona irresponsable e irreflexiva, valoro y medito mucho las decisiones. Yo me la llevo de viaje a ciertos países y miro las cosas bien miradas, y si decido no ponerle ciertas vacunas, aunque me hayan dicho que tengo que ponérselas, he mirado mucho el porqué* (Greta, 287).

***Mito: La madre debe invertir cantidades excesivas de tiempo, energía y dinero en el cuidado de su prole***

*Otro temazo del que soy muy consciente es el negocio que hay montado en torno a la maternidad y la crianza. Desde el momento en que te quedas embarazada –incluso antes para la gente que tiene problemas a la hora de concebir– comienzas a recibir una serie de inputs diciéndote todo lo que necesitas, que si productos, que si medicamentos ... Todo es transformado en una patología, todo es presentado como absolutamente necesario* (Greta, 291). Estas madres, conscientes de las *patrañas* de la *sociedad consumista* (Linda, 336),

cuestionan la noción de que es necesario invertir cantidades excesivas de recursos materiales en la crianza: *En este sentido, creo que la maternidad es un trabajo de resistencia constante. Desde el momento en que vas la primera vez a comprar ropa para la futura criatura y eliges no comprar todo lo que el mercado te dice que es absolutamente necesario para criar. Si tuviese que comprarlo todo, tendría que dedicar un sueldo entero a la crianza de mi hija, no me lo puedo creer, ¡es MENTIRA!* (Greta, 292).

Como hemos señalado cuando analizábamos el significado de la maternidad para cada una de estas madres, llama la atención que, las mismas prácticas pueden ser interpretadas por unas como observancia de la norma, y por otras como resistencia a la misma. Es el caso de dos de las madres, Linda y Daeneris, quienes para desafiar ciertas prácticas maternas extendidas, que ellas consideran *individualistas y solitarias* (Linda, 332), optan por la crianza natural como una forma de resistir a las formas de materner que la sociedad dicta. Paradójicamente, este tipo de prácticas, muy radicadas en la teoría del apego (Ainsworth 1962; Bowlby 1949, 1951, 1969; Klaus y Kennell 1976) se traducen a menudo, en una dedicación más intensiva. Estas madres son conscientes de esta intensificación de las labores de cuidados, pero las atribuyen al carácter individualista de la sociedad occidental actual, que no es consciente de las necesidades de atención y cuidados de las criaturas y no reconoce ni apoya los cuidados ni las labores maternas, dejando a las madres solas, sin el reconocimiento ni el apoyo de la comunidad: *Tenemos que redefinir la forma en que nos estamos estructurando socialmente, son estas maternidades individualistas, solitarias, ¿qué pasaría si viviéramos más en comunidad?* (Linda, 332).

### ***La resistencia al sentimiento de culpa implícito en estos mitos***

Estrechamente relacionado con todos los anteriores mitos está la culpa, como hemos visto, el principal sentimiento asociado a la mística de la feminidad-maternidad (Bernard 1974; Douglas y Michaels 2004; Esteban 2000; Gordon 1990; Hays 1996; Rich 1986; Sutherland 2010; Thurer 1994). Son numerosas las referencias a este sentimiento en las narrativas, y también a la necesidad de resistirlo y superarlo. *Necesito mi cuidado, lo reivindico, e intento dedicármelo todos los días, sin culpa* (Linda, 335). La resistencia a este sentimiento no resulta sencilla, como señala Linda, son numerosas las ocasiones en las que aflora, por lo que se esfuerza en identificar la culpa y trabajarla: *La trabajo poniéndola en la*

*conciencia, «ya está aquí la culpa, pues venga, a darle la vuelta». Tengo mis trucos para eso, como el de recordar la máscara de oxígeno de los aviones, lo de que en caso de despresurización te tienes que poner la máscara antes de ponérsela a la criatura, y me acuerdo de que me tengo que poner mi máscara de oxígeno (333).*

### **La resistencia a los mitos que definen la crianza y educación adecuada**

Conscientes de la trascendencia de la socialización temprana en la forma de ser, estar y relacionarse de las criaturas, estas madres abordan la maternidad de una manera comprometida con la transformación de la vida de sus criaturas, de ellas mismas y de la sociedad en general. No se limitan a cuestionar y rechazar los mitos que definen lo que socialmente se considera una «buena madre», también resisten activamente las normas, imágenes y estereotipos que conforman lo que socialmente se considera una crianza y educación «adecuadas». Con sus prácticas, estas madres se esfuerzan en desafiar los modelos tradicionales de socialización de género y de relación con las criaturas, y, sobre todo, en fomentar un espíritu crítico en su prole.

### **La socialización de género**

*Estela tiene en mí y en Pablo modelos que rompen los estereotipos y los roles tradicionales, en el lenguaje, en la imagen, en los papeles que tenemos, en las tareas domésticas, en cómo compartimos el tiempo con ella, las películas que vemos, los temas de los que hablamos, las canciones que escuchamos... (Greta, 293). Greta y Pablo, su pareja, resisten los modelos hegemónicos de madre cuidadora y padre proveedor prestando mucha atención al equilibrio de los cuidados, la atención y los tiempos dedicados a su hija, llegando incluso a invertir los papeles tradicionales: *Últimamente, desde que me incorporé a mi nuevo trabajo, él es quien se encarga de ella totalmente (289).**

Con sus actitudes, ejemplos y prácticas persiguen construir nuevos modelos de masculinidad y feminidad, cuestionando los roles comúnmente asignados a cada género: *La masculinidad en la que iba a ser educado Leo no iba a ser la masculinidad hegemónica de «los hombres no lloran». Yo no quería para Leo todo lo que es esa masculinidad de «no llores», «no exprese sentimientos», «no esto», «no lo otro». Yo quería que Leo viviese su género como él quisiera. Para mí los roles de género son un puro juego, son estereotipos que*



*nos han marcado, y quiero que Leo descubra él lo que quiere ser (Linda, 324). Para Linda, la libre experimentación y el juego resultan clave para este propósito: Desde un inicio le doy la libertad de elegir sus juegos, todo lo que es el juego simbólico, no distingo entre juguetes, (...) y le facilito los juegos tradicionalmente asignados a las niñas. También desde el primer momento le respeto absolutamente todo lo que es la relación con su cuerpo, el experimentar con su cuerpo, poderse vestir de lo que le dé la gana, disfrazarse de lo que quiera, si se quiere pintar la cara, las uñas, ponerse una peluca o un pañuelo que tiene mamá de la danza del vientre y empezar a bailar... De normal lo que hacemos es ir quitando todas esas cosas. (...) Como sociedad que encasilla en dos géneros, vamos quitando esos aprendizajes a las crías, y así vamos dirigiendo y determinando su género y sus roles. Yo dejo fluir todo eso, sin encasillar (330). Esta resistencia cotidiana a los roles hegemónicos no resulta fácil, Linda reconoce que, a menudo, se ha encontrado con injerencias de su entorno inmediato, y que ha sido y sigue siendo un trabajo arduo y constante: Una vez, vino uno de los amigos del parque a casa, y Leo se puso a llorar por algo, y le dijo «no, los hombres no lloran». Inmediatamente contesté «no, no, en esta casa sí que lloran». Yo estaba siempre muy atenta, tenía como un radar para estos mensajes, y los intentaba contrarrestar siempre (330).*

### ***Las relaciones con la prole***

En el plano familiar, estas madres resisten las dinámicas de poder y control en las relaciones materno-filiales características del modelo hegemónico de maternidad: *Esas creencias sociales que circulan de que si crías así «se te va a subir a la chepa» no son ciertas, al menos en mi caso. Conforme Leo va creciendo veo que no es así, que lo que hay es una relación de respeto mutuo y de escucha, entre ambos (Linda, 332).*

En sus prácticas diarias, estas mujeres se esfuerzan en construir relaciones democráticas, horizontales y no jerárquicas con su prole, partiendo para ello de la escucha y el respeto de los derechos, ritmos, necesidades y autonomía de todas las personas. Esto no siempre resulta sencillo, como reconoce Linda, las inercias fruto de una infancia caracterizada por la jerarquización y la autoridad de la figura adulta están ahí: *Sé que tengo mis cagadas, las tengo, y de repente le pego un grito, o más, pero luego voy y le digo, «tete, perdona, pero se me ha ido la pinza, se me ha ido, no me lo permitas, párame, párame» (333). Los conflictos y los errores suceden, insiste Linda, pero lo que prima es el amor, el respeto y el diálogo (332).*

En este sentido, los límites juegan un papel muy importante, pues no solo se trata de respetar a sus criaturas, sino de inculcarles la noción de respeto por el prójimo, comenzando por el respeto hacia ellas mismas: *Las relaciones son así, en cualquier interrelación, sea de madre a hijo, sea la que sea, vamos a pedir respeto, pues yo también lo quiero. Así, cuando noto que está siendo egoísta, se lo digo, «estás siendo egoísta, esto es muy egoísta por tu parte», o «a mí no me gusta que me contestes así, ¿a ti te gustaría?, ¿te gustaría que formemos una relación donde nos estemos contestando así, en plan chulo?»* (Linda, 335). El clima de diálogo e interpelación mutua es una constante que marca las dinámicas familiares de estas mujeres. A través del diálogo y la reflexión conjunta, estas mujeres se esfuerzan en inculcar en su prole no solo los valores de cuidado y respeto por el prójimo, sino también la conciencia y el pensamiento crítico, tan esenciales para ellas.

### ***Espíritu crítico***

*A medida que las criaturas crecen, la crianza y la educación también se convierten en trabajos de resistencia. Cuando la niña comienza a escoger la ropa, los libros, las películas, eso una labor de resistencia constante, no ya a los comentarios de otras personas, sino a la sociedad en general que nos impone unos modelos y continúa poniendo unos referentes contra los cuales has de luchar* (Greta, 292).

Preocupadas por el estado de la sociedad actual, estas madres prestan mucha atención al desarrollo del espíritu crítico en sus criaturas: *Por ejemplo, vemos informativos con ella, y siempre subrayamos cómo las noticias están masculinizadas, o no tienen en cuenta a las mujeres. O introduzco constantemente la perspectiva de género, en la publicidad, cuando compramos comidas, o cremas, o colonias, siempre analizamos como muestran a la mujer y muchas veces vetamos las marcas que, por ejemplo, sacan a la mujer cocinando (...)* Y sí que veo ya un poso de visión crítica y de que otros modelos son posibles en ella (Greta, 293). Esta labor de sensibilización no se ciñe a las desigualdades surgidas por motivos de género, sino que se extiende a las diferentes desigualdades y opresiones y las conexiones entre ellas. *En todo momento hemos intentado fomentar un espíritu crítico, y eso sí que lo tiene. Siempre hemos hablado mucho con ella de lo político y lo social, y sí que tiene claros sus criterios, en lo que respecta a valores humanos, derechos sociales, igualdad, derechos de los animales, etc. Para ella es igual de valiosa una persona sea no blanca, no heterosexual, con diversidad*

*funcional ... esto lo tiene superclaro* (Daeneris, 313).

### **Estrategias de resistencia**

Las estrategias desarrolladas por estas mujeres a la hora de resistir los múltiples mitos, normas e imaginarios asociados a la ideología hegemónica de la maternidad son muy variadas. En ocasiones la resistencia se da de manera abierta y confrontativa: *A veces me he enfrentado, como cuando me cuestionaban la educación de Ary, yo contestaba: «¿A ver, tú tienes datos sobre esta forma de educación sobre la que me estás preguntando? ¿No?, vale. Yo sí que tengo datos sobre la forma de educación que tú estás defendiendo, y son nefastos, nefastos. O sea que como mínimo, quedaremos igual de mal, pues en el proceso no le voy a amargar la vida, qué quieres que te diga»* (Daeneris, 311). En otras ocasiones, la resistencia se lleva a cabo de una manera encubierta, camuflada bajo una aparente adaptación a la norma: *Otras veces he pasado de enfrentarme, como con la alimentación de Ary, cuando los primeros médicos me decían «incorpora ya el pollo», yo contestaba «sí, vale, vale», y en la siguiente revisión, cuando me preguntaban, respondía: «Sí, el pollo le ha encantado, y lo que más la judía, la judía le chifla». Cuando yo decía que el pollo le había encantado es que se había comido dos bolitas de pollo diminutas y no las había tirado. Y la judía era que casi se había comido una entera. Te aprendes los trucos, si la niña engorda bien, ¿qué más da lo que coma? Aprendes a evitar, ya basta que siempre te pongan mala cara, aprendes el truco para colársela, eso mola* (Daeneris, 312). En otros casos, la resistencia, simplemente no se da: *Hoy en día suelo optar por evitar el tema, porque es muy cansado estar resistiendo todo el rato, porque te preguntan y luego no escuchan (...) estoy hasta la coronilla de tener que estar dando explicaciones todo el rato* (Daeneris, 312). Estas madres eligen cómo, cuándo, dónde y a quién resistir, y reconocen que en ocasiones, eligen voluntaria y conscientemente no hacerlo: *Es cierto que hay cosas con las que claudicas conscientemente, como las que hemos comentado de la pareja, o en las conversaciones con compañeras de trabajo, para que no se convierta en una infelicidad constante, pero aun así, es una resistencia diaria, constante* (Greta, 292).

A través de estos retazos de los relatos de estas mujeres podemos intuir el amplio abanico de formas y grados en los que la resistencia se puede dar. No todas las mujeres resisten en todo momento, no todas lo hacen del mismo modo o ante las mismas situaciones, y no todas

las acciones son necesariamente interpretadas o interpretables de la misma manera. Desde los procesos de concienciación, deconstrucción de los mitos e imaginarios sobre la buena madre y la buena maternidad y la consiguiente reconstrucción y reelaboración de sus propias concepciones sobre lo que la maternidad implica; pasando por la resistencia a los sentimientos tradicionalmente asociados con la maternidad; hasta acciones de resistencia explícita y confrontación activa de las expectativas sociales, de aparente aceptación de los mandatos, o simplemente, de no confrontación voluntaria y consciente; la resistencia al modelo hegemónico de maternidad es compleja y heterogénea. A lo largo de esta tesis hemos insistido en la necesidad de superar las dicotomías simplistas que enfocan la realidad en base a conceptos excluyentes. De nuevo reiteramos, a raíz de lo observado en las narrativas de estas mujeres, que conceptos aparentemente opuestos como adaptación y resistencia pueden en realidad ser aspectos interdependientes, compleja y profundamente imbricados, de una misma estrategia (Horwitz 2004, 46; Lewin 1994, 350; Vinthagen y Johansson 2013, 25; Weitz 2001, 670).

Las elecciones a la hora de resistir –y/o acomodar– los dictados sociales respecto de la maternidad son diversas y múltiples, y están directamente relacionadas con las posibilidades que el contexto brinda y la ideología que abraza cada persona. *Para mí muchas de mis elecciones han supuesto resistir las normas y las costumbres de la sociedad, buscando otra forma de hacer las cosas. He resistido las rigideces de los roles y estereotipos de género, sexo y orientación afectivo-sexual, y he luchado por una apertura respecto de la sexualidad; he resistido también el modelo de crianza autoritaria tradicional, basado en la jerarquía y el poder; y he luchado por una maternidad más democrática; he luchado por la escucha, y por poner el amor y el respeto en el centro* (Linda, 331-332). Para estas mujeres, la maternidad es una práctica comprometida, para con ellas, sus criaturas, y la sociedad en general. Convencidas de la trascendencia de sus acciones y prácticas, perseveran en su propósito de transformar sus realidades, las de sus criaturas y las de su entorno social.

## **b. Empoderamiento**

### **La resistencia como fuente de poder**

Hemos llamado la atención previamente sobre el hecho de que dos de las mujeres en este estudio han optado por la crianza natural como una forma de resistir la maternidad

hegemónica. La capacidad de resistencia de este modelo de crianza ha sido puesto en duda (Bobel 2007; Büskens 2001; Simonasdottir 2016) por no cuestionar las narrativas de la maternidad escritas por el patriarcado, exigiendo de las madres una gran presencia y dedicación. Sin embargo, otras voces (Horwitz 2004) apuntan que, aunque en estos casos la resistencia no lleve necesariamente a una mayor libertad material, el simple hecho de considerar que se está resistiendo es suficiente para generar empoderamiento, bienestar, seguridad y una menor culpa. *El ver que yo estaba eligiendo otra forma, que podía dar a mi hijo otro tipo de maternaje, me dio mucha fuerza. Creo que la maternidad me ha empoderado para decidir y demostrar que se puede criar de otra forma, (...) que se puede criar con amor, ser respetada y respetar* (Linda, 325). En línea con lo apuntado por Horwitz, (2004) observamos que, al cuestionar el *status quo* y optar por ideologías alternativas, más acordes con su sentir, estas mujeres se ven a sí mismas como agentes activas, con diferentes opciones y capacidad de elegir entre ellas, lo que redundo en una mayor autonomía y poder sobre sus propias vidas. Parece que la resistencia es un proceso que se retroalimenta: al percibirse como resistentes, estas mujeres incrementan su autoestima y su sensación de poder, lo cual a su vez, lleva a una mayor resistencia.

### **El empoderamiento cotidiano a través de las prácticas maternas**

Maternar conscientemente resistiendo los mandatos hegemónicos, sin hacer caso a las expectativas y a los dictados de la sociedad, significa para estas mujeres ser fieles a sí mismas y a sus ideas, lo que les lleva a interpretar y vivir su maternidad como una experiencia empoderadora. *He seguido lo que me decía mi cerebro y mi corazón, y he tenido cero conflictos y cero sentimientos de culpabilidad por nada de lo que he hecho con mi hija, cero, cero* (Greta, 286). La posibilidad de escuchar a su cuerpo, de respetar y seguir los propios deseos y sentimientos, incluso cuando estos no concuerdan con la información recibida del exterior, supone para estas mujeres una fuente de seguridad y poder: *Las entrañas me decían que eso estaba bien, pero el entorno no (...) Afortunadamente, las entrañas me lo pedían con mucha urgencia y de ahí sacaba la fuerza (...) Hasta que por fin conseguí empoderarme, ¡por aquel entonces no sabía ni qué esa palabra que existía! Sí, me empoderé, me dejé de gilipolleces e hice lo que quería sin estar pendiente de lo que me dijese los médicos o los demás* (Daeneris, 302).

Al apropiarse de su maternidad, y elegir conscientemente cómo maternar a sus criaturas, estas mujeres se sienten bien consigo mismas. De hecho percibimos un cierto sentido de satisfacción y orgullo: *Me lo han dicho varias veces, (...) «madre mía, es que no había conocido una madre como tú, lo flipo contigo»* (Linda, 334); *me han dicho y me dicen muchas cosas sobre mi manera de criar y educar, algunas veces con admiración, y otras veces con crítica* (Greta 287). Cuando las críticas afloran, detenerse a contemplar cómo la prole crece con salud, armonía y bienestar es un poderoso antídoto contra las críticas e injerencias del exterior y contra la sombra, tan alargada para las madres, de la culpa: *Hay veces que noto que no comparten en absoluto mis formas y probablemente piensan que no está bien hecho, pero me trae sin cuidado. No he sentido en ningún momento culpa, porque yo miro a mi hija y mi hija es feliz, está más contenta que una perdiz, no sé cómo explicarlo, cero culpabilidad* (Greta, 287).

Estas madres prestan mucha atención al desarrollo de sus criaturas, a todos los niveles – físico, intelectual, emocional y social– y el modo en el que las ven crecer y madurar, les aporta seguridad y les anima a perseverar en sus prácticas, contribuyendo a su sensación de empoderamiento: *Lo que voy consiguiendo me anima a seguir* señala Linda (332), *verlo a él, verlo cómo se desenvuelve como persona, la claridad mental y el espíritu crítico que tiene, me reafirma en mis decisiones.*

En este sentido, la propuesta de Ali (2014, 122) de entender el empoderamiento como un proceso de continuidad y cambio, donde las personas, con las herramientas y estrategias que tienen a su alcance, negocian con el entorno y consiguen la capacidad de agencia para resistir las estructuras que les oprimen y generar transformaciones en aspectos vitales de su día a día, cobra mucho sentido. En este proceso de negociación constante con el entorno, estas mujeres, a través de sus prácticas maternas, definen y redefinen lo que para ellas significa la maternidad, reafirman su autoestima, se van haciendo paulatinamente más fuertes, recuperando y reforzando sus capacidades y posibilidades para enfrentarse a situaciones consideradas por muchas como opresivas, es decir, se empoderan en lo cotidiano (del Valle *et al.* 2002, 198).

## **El empoderamiento y la forma de estar en el mundo**

*La maternidad no te cambia la vida, te cambia a ti, y tú cambias tu vida* (Daeneris, 310).

Son numerosas las transformaciones en la forma de estar en el mundo que estas mujeres atribuyen a la experiencia de la maternidad: *Son muchas cosas las que han cambiado con la maternidad, diría que todo* (Daeneris, 310). Desde las prioridades hasta la forma de abordar los conflictos y enfrentarse a ciertas situaciones: *Por Ary he hecho cosas que me hubiesen costado mucho más hacerlas por mí misma* (Daeneris, 310). La maternidad, para Daeneris, ha supuesto una verdadera fuente de poder: *La maternidad también ha sacado la leona que hay en mí (...), me ha empoderado muchísimo, ha sacado una fortaleza que yo no conocía* (310).

Conscientes del poder transformador de la experiencia maternal, estas madres se sumergen en un proceso constante de revisión y cuestionamiento de los sentimientos que experimentan a raíz de su maternidad, y luchan activa y conscientemente por transformar su realidad. Para Linda, la maternidad ha supuesto un catalizador para un proceso de transformación personal y le ha empoderado para ver y trabajar sus «propias sombras»: *El tener a Leo me ha hecho querer trabajarme el encuentro con mis propias sombras, el ver de dónde vienen, trabajarlas y entenderlas. Ese proceso interno, de escucha interna, de querer cuidarme, me viene a raíz de mi maternidad, y es un proceso en el que continúo hoy en día. Ahora mismo estoy superplantada en eso, todos los días me dedico una hora a cuidarme a mí, a mi cuerpo, a mi autoconocimiento, a mi propio mimo. He llegado ahí gracias a la maternidad, que me ha enseñado a cuidarme. Me siento empoderada, y siento que la maternidad me ha empoderado en todo ese aspecto más de ver la vida, y de entender cómo es. Ahora mismo estoy ahí, mirando a la vida, pero no por mi pareja, ni por mi hijo, no, sino por mí* (Linda, 335).

En definitiva, al desafiar el mandato hegemónico de abnegación, entrega y sacrificio, estas mujeres redefinen tanto la maternidad como la práctica maternal. Partiendo de su posicionamiento como pensadoras críticas e independientes, cuestionan e interpelan ciertas ideas y estructuras sociales en un proceso dialéctico que, navegando entre discursos alternativos y hegemónicos, desestabiliza el *status quo*. En otras palabras, son agentes activos que ejercen su poder social al construir activamente sus propias perspectivas, prácticas y experiencias. Es lo que Horwitz denomina «*enhanced sense of self*» (2004, 55): considerarse agentes de sus propias vidas y no víctimas de una sociedad injusta les lleva a experimentar una visión positiva de sí mismas como mujeres y como madres.

### c. Redes

Tal y como reflexiona Defred, la protagonista de la novela distópica de Margaret Atwood *El cuento de la criada*, «El contexto es todo» (1987, 133). Es algo en lo que venimos insistiendo a lo largo de esta tesis, el marco geográfico, histórico, social y cultural en el que habitamos las personas condiciona profundamente nuestras experiencias, prácticas y vivencias. En este sentido, como hemos visto a lo largo de este trabajo, en el contexto social, económico y cultural vigente hoy en día en nuestro Estado, la maternidad se traduce a menudo en un trabajo arduo en el cual la sensación de soledad puede llegar a ser abrumadora. En sus narrativas estas mujeres denuncian reiteradamente el carácter individualista y solitario, de *apáñatelas como puedas* (Linda, 334), de las maternidades actuales, a la vez que reivindican la necesidad de recuperar las redes de apoyo sociales y familiares, la sensación de *tribu* (Daeneris, 307; Linda, 332) que paulatinamente se ha ido perdiendo.

Las redes sociales entendidas como «el conjunto de relaciones interpersonales que integran a una persona con su entorno social y le permiten mantener o mejorar su bienestar material, físico y emocional» (Guzmán, Huenchuan y Montes de Oca 2003, 43) son la base del apoyo social, esas transacciones interpersonales que nos proporcionan ayuda, afecto y afirmación (Guzmán, Huenchuan y Montes de Oca 2003, 48).<sup>116</sup> En el escenario actual, donde como hemos visto, las tensiones, conflictos, dudas y contradicciones son una tónica habitual en el día a día de estas madres, la existencia de las redes de apoyo cobra especial relevancia.

En ese sentido, dos de las mujeres –Linda y Daeneris– señalan como los foros especializados en internet han sido clave en su experiencia y han representado una considerable fuente de apoyo social para ellas. *Encontré un foro muy divertido sobre crianza, pero entre pocas personas, participaba, no me limitaba a leer, incluso quedamos un par de veces. Con ellas me sentí acompañada, escuchada y reconocida, y saqué mucha fuerza* (Daeneris, 303). De manera similar, Linda expresa: *De repente, a raíz de buscar otros nudos para el fular en internet, encontré un foro que se llama «crianza natural» y descubrí todo ese mundo* (323). A través de estos foros, estas mujeres acceden a redes de mujeres que comparten sus mismas nociones sobre la crianza: *Ahí conocí a Sandra y a otras mamás, y para mí fue un giro total. Fue como, «¡guau!, ¡voy a dejar el parque!, ¡voy a dejar el parque*

---

<sup>116</sup> Por redes sociales no me refiero a las aplicaciones de internet, si bien es cierto que estas juegan un papel muy importante en el acceso a ciertas redes de mujeres y personas afines.



*y me voy a encontrar con otras mamás!»*. En el parque me sentía una extraña, porque mis ideas eran otras (...) Sí, cuando conocí a Sandra y otras mamás empecé a encontrarme, a sentirme más acompañada (Linda, 325-326).

La participación en estos foros les abre la puerta, a su vez, a los textos y libros sobre la crianza alternativa, lecturas en las que se sienten reflejadas e identificadas, contribuyendo a su propio proceso de empoderamiento personal. *Me compré un libro, «El concepto del continuum», que es el libro que me ha acompañado todo el tiempo, recuerdo perfectamente pensar al leerlo «¡esto es lo que yo siento!»* (Linda, 323). *Me compraba todos los libros, me informaba, cuando alguien me cuestionaba, en vez de sentirme insegura, les soltaba una parrufada sobre el porqué de mis acciones, me volví supersabihonda, fue mi época radical sabihonda de cuando empiezas con algo que te gusta, me sentía muy bien, no dormía, pero estaba bien, hacía las cosas sin esperar que nadie las aprobase, y disfrutaba un montón* (Daeneris, 303).

Tanto para Linda como para Daeneris, el hecho de encontrar esas redes de apoyo supone un punto de inflexión en su concepción de la maternidad y de sus prácticas maternas, a partir del cual ambas relatan sensaciones muy diferentes a las experimentadas hasta ese momento. *Fue un alivio, yo me sentía como en contra de la sociedad que me rodeaba, y de repente ver que otras personas opinaban como yo me empoderé, y ahí ya empecé a pasarme por los ovarios todo lo que me dijeran, y a educar como yo sentía que quería criar a Leito* (Linda, 323).

Como podemos observar, las redes de apoyo, en tanto y cuanto suponen una fuente de escucha, acompañamiento y reconocimiento, contribuyen a una mayor seguridad, confianza y sensación de poder. Linda se pregunta cómo sería la maternidad, y la sociedad si viviéramos más en comunidad, y fantasea sobre la posibilidad de una *sociedad donde podamos tener maternidades compartidas, crianzas compartidas, igual tu no eres madre biológica, pero eres madre de crianza* (332). En este sentido, la noción de red –con lo que implica de comunicación, estímulo, apoyo recíproco e impulso– es una idea que debe ser considerada como un factor potencial de transformación muy importante, incluso revolucionario (del Valle *et al.* 2002, 72), y como una condición a tener en cuenta a la hora de redefinir el concepto de maternidad y de las prácticas maternas y de crianza en esta sociedad.

#### d. Referentes

Acabamos de ver el potencial transformador de las redes de apoyo en la autopercepción positiva de estas mujeres. La relevancia de estas redes no se limita al apoyo social, estas redes también proporcionan a estas mujeres una fuente alternativa de conocimientos y experiencias, básicamente, las redes proporcionan un tejido de relaciones y de significados (del Valle *et al.* 2002, 189).

Tanto Daeneris como Linda llegan a el entorno de la crianza alternativa buscando otras maneras de ser madres, distintas al modelo con el que han crecido y el que ven en su contexto. En el caso de Greta, es el contacto con otros modelos de mujer en su entorno social inmediato, *esos otros modelos que podemos ver dentro de la familia o del entorno de amistades que no siguen los dictados patriarcales* (291), y el contacto con otras culturas, *cuando viajas y ves otras culturas te percatas de que el modelo que tenemos aquí no es igual en el resto del mundo* (290), lo que le hacen cuestionarse el modelo de feminidad y maternidad heredado.

A lo largo de esta tesis hemos señalado en varias ocasiones la necesidad de visibilizar aquellos modelos emergentes que puedan suponer referentes para guiar los proyectos vitales, aunque se trate de modelos incompletos o se asuman solo ciertos elementos de los mismos (Imaz Martínez 2007; del Valle *et al.* 2002). Como observamos en las narrativas de estas mujeres, percibir que existen otras alternativas supone un verdadero acicate para transformar su concepción de la maternidad y de las prácticas maternas.

Lamentablemente, no siempre se dispone del acceso a otros modelos de referencia, lo que acaba condicionando las prácticas y vivencias. Es, por ejemplo, el caso de Linda, quien señala que el desconocimiento del concepto de violencia obstétrica o de la alternativa de un parto natural le lleva a acatar unas directrices médicas y a condicionar totalmente su experiencia: *Tampoco sabía nada sobre violencia obstétrica o sobre la posibilidad de un parto natural, esa información nunca me había llegado, todo lo que tenía a mi alrededor eran partos medicalizados, por supuesto, con epidural, ¡gran invento la epidural!, ¡ja!* (321). Es también el caso de Greta, quien denuncia la ausencia de referencias no sexistas en lo que se refiere a la educación, y el esfuerzo que esta ausencia implica: *Has de trabajar dentro de casa cuáles son los libros que le compras, cuál es la música que escuchas, cuáles son los referentes que tú quieres, porque no están, no tienen esa visibilidad. No hay otros modelos,*

*has de trabajarlos, y tienes que intentar tener a tu hija en una especie de burbuja para que tu hija no se críe con esos referentes absolutamente sexistas (Greta, 292).*

Estas mujeres insisten en la necesidad de visibilizar otras maneras de hacer las cosas, y, en cierto modo, con sus prácticas, se convierten ellas mismas en posibles referentes para otras mujeres. Por ejemplo, Linda señala que, en varias ocasiones, otras mujeres, al conocer sus planteamientos sobre la maternidad y la crianza le han expresado: «*Si soy madre quiero ser como tú*» (334). En el caso de Daeneris, su deseo de dar a conocer la crianza natural –unido a un deseo de un proyecto propio tras muchos años de trabajo por cuenta ajena–, le lleva a montar una tienda dedicada a la crianza, pero con un enfoque muy diferente al tradicional: *Fuimos la primera tienda física en España que tuvo todos los portabebés ergonómicos, la primera que tuvo cunas de colecho, la primera que hizo charlas no solo de lactancia, también de porteo, y de sexualidad para madres y padres, la primera tienda física que hizo todas esas cosas* (304). Daeneris habla de lo que le impulsa a tomar esta decisión: *Tenía esa necesidad que surge cuando descubres algo que te llena, algo social de contárselo al mundo, de compartir tu visión, de ayudar a la gente a que conozca este camino –de la lactancia materna, el colecho, el porteo– que no se conocía. Se juntaron esos dos factores, por un lado nuestra necesidad de un proyecto extra, propio y creativo; y por otro, mi necesidad de meter el lado social y ético. Siempre decíamos, estético y ético. (...) Yo realmente quería dar a conocer la crianza natural, pero traída al mundo real, a nuestra sociedad* (304). En cierto modo, Daeneris, a través de la tienda, y de las actividades organizadas en torno a ella, se convierte en altavoz de un modelo de crianza alternativa, basada en el respeto a los deseos y ritmos de las criaturas, pero también de las madres y de los padres.<sup>117</sup>

En definitiva, estas mujeres no se limitan a recibir pasivamente y acatar las definiciones e instrucciones sobre la maternidad que la sociedad dicta, al contrario, estas mujeres cuestionan los significados de la maternidad, y buscan en su entorno otros modelos que puedan servirles de referentes. Estas mujeres valoran las diferentes opciones que encuentran, contrastándolas con sus propios criterios, sentimientos y experiencias, y en base a estas informaciones y a sus propias experiencias construyen sus propias definiciones y proyectos de maternidad.

<sup>117</sup> En la tienda había una sección dedicada a la sexualidad de las mujeres, con pornografía feminista. Personalmente, recuerdo muy gratamente un ciclo de actividades, talleres y charlas, en el que, tomando como eje la sexualidad de las parejas ante la maternidad y la paternidad, debatimos con personas expertas sobre nuestros deseos sexuales durante el embarazo, el puerperio y la crianza. Recuerdo el clima de apertura, en el cual cuestionamos los mitos que rodean la sexualidad en estos momentos, y sobre todo, abrimos nuevos horizontes y perspectivas.

Conscientes de lo complicado que puede llegar a ser, en ocasiones, encontrar estos modelos alternativos que puedan ser referentes, se esfuerzan en visibilizarlos y amplificarlos, convirtiéndose ellas mismas, en cierto modo, en referentes. Es decir, la existencia y el reconocimiento de otros modelos de maternidad es otra de las condiciones que posibilitan la apropiación de la maternidad por estas mujeres, y la redefinición de lo que la maternidad y su práctica implica.

### **e. Respeto a la diversidad**

Hemos visto que la existencia y la visibilización de otros modelos que puedan servir como referentes a la hora de guiar los proyectos y experiencias vitales es una condición que favorece la construcción de nuevos significados y modelos para la maternidad. Esta condición está indisolublemente relacionada con otra, la del respeto hacia las diferentes elecciones de cada persona respecto a sus prácticas maternas.

Estas mujeres son muy conscientes de que las experiencias y vivencias de cada persona están profundamente atravesadas por sus circunstancias personales y las características de su entorno. Para Daeneris, la propia experiencia de la maternidad ha contribuido a esa percepción: *La maternidad también me ha hecho entender mejor a las mujeres. Ahora soy consciente de que cada persona tiene su entorno, sus motivaciones, su mochila a la espalda, sus dificultades. Ser madre es muy difícil, para mí ha sido como el reto de la vida, es lo más difícil que he hecho, pero como lo hace todo el mundo parece que no tiene mérito y le quitamos dificultad, pero la tiene, y mucha. Por eso, ser madre, vivir la maternidad, te hace entenderte mejor a ti, a tu madre y a las demás mujeres* (Daeneris, 310).

En sus relatos, estas madres remarcan que existe un amplio abanico de opciones y elecciones a la hora de abordar la maternidad: *Hablo con muchas madres, y veo que hay mucha diversidad, a veces hay una conexión bestial con una madre en una cosa, pero cuando hablamos de otra tenemos opiniones radicalmente diferentes* (Greta, 285). Todas ellas insisten en la necesidad de respetar esta diversidad, y sobre todo de no juzgar a ninguna persona por sus elecciones: *A cada persona la maternidad le atraviesa desde su propia vivencia. Por ello, creo que no debemos juzgar, a nadie. Si una madre ha tenido que hacer algo, no debemos juzgarla* (Linda, 331). Es cierto que, como Linda reconoce, en ocasiones le resulta difícil permanecer neutral y no juzgar, sobre todo cuando observa comportamientos

que en su opinión pueden afectar negativamente a las criaturas: *La verdad es que con ciertas maternidades y paternidades, me cuesta, me vuelvo más crítica (...) Me fastidia cuando veo niños o niñas que para que no molesten se les da un móvil o una tablet, eso sí que me toca las narices* (331). No obstante, la conciencia de la diversidad y el respeto son elementos que priman en sus relaciones con otras mujeres: *Soy consciente de que hay otras maneras de criar, lo comento a veces, y hasta me río con mis amigas de las hijas tan distintas que tenemos, pero en general no opino sobre cómo las otras personas crían, las respeto y no las juzgo* (Greta, 287).

Definitivamente, si algo es la maternidad es compleja y heterogénea, y es muy necesario visibilizar y respetar esta complejidad y heterogeneidad. Es algo en lo que venimos insistiendo a lo largo de esta investigación, es muy necesario permanecer alerta y no caer en narrativas planas y reduccionistas que puedan silenciar la diversidad y la complejidad de las diferentes vivencias, experiencias y significados atribuidos a la maternidad por cada persona.

## **f. Feminismos**

La noción de que la maternidad es compleja y heterogénea es especialmente relevante a la hora de abordar la relación entre pensamiento feminista y maternidad, algo que, a continuación, hacemos de la mano de estas tres mujeres.

En esta investigación, las tres madres participantes se declaran feministas. Bien sea porque desde pequeñas han mamado los mensajes de libertad, autonomía, independencia y pensamiento crítico de sus madres y otras figuras de referencia, como en el caso de Greta y el de Daeneris; bien sea porque las injusticias sufridas en su infancia, entorno familiar y laboral le han llevado a ello, como en el de Linda, la cuestión es que las tres han integrado el pensamiento feminista en su sistema de creencias.

Estas mujeres cuestionan los imaginarios, mitos y normas hegemónicos, así como las estructuras e intereses que los mantienen, y analizan cómo afectan a las madres, a sus criaturas, a las mujeres y a la sociedad en general: *¡ME NIEGO! Supongo que es por mi conciencia feminista. Tengo muy claro de que como mujeres debemos tomar conciencia y rebelarnos contra los modelos impuestos. Y como ciudadanas del mundo en que vivimos, debemos tener una conciencia crítica para no convertirnos en objetos de consumo y dejarnos arrastrar por todo lo que hay alrededor en el mercado* (Greta, 291). Estas mujeres son muy

críticas con los valores consumistas y capitalistas que subyacen en la concepción de la maternidad occidental, que instrumentalizan la crianza *con biberones, cunas, carros y recetas* (Linda, 322), patologizándola con el objetivo de *convertirnos a las mujeres en objetos de consumo para un mercado que produce miles y miles de euros* (Greta, 291). También lo son con los modelos estéticos impuestos a la mujer, resistiendo *lo que te dice el mercado de que como mujer tienes que tener un modelo hegemónico de cuerpo, es decir, que tienes que ser una adolescente antes de quedarte embarazada y después* (Greta, 292). Así mismo son críticas, especialmente, con los modelos de feminidad y maternidad heredados: *El verdadero aprendizaje como mujer y como madre ha sido ir soltando responsabilidades, soltando el modelo con el que crecí. Me he dado cuenta de que estamos engañadas, de que a través de una educación machista y sexista nos imponen un modelo de esclavitud donde la mujer es la sirvienta y tiene que mantener la casa perfecta, aseada, limpia y ordenada, donde la meta es una armonía absolutamente ficticia que cargas en tu mochila. No tiene sentido.* (Greta, 290).

Estas mujeres se comprometen con el rechazo, la denuncia y la superación de todas las desigualdades, con especial énfasis en las fundamentadas en la categoría de género. Desde su óptica y conciencia feminista, intentan construir otra realidad, para ellas mismas, para sus criaturas y su entorno social, desde sus prácticas maternas. Linda, por ejemplo, cuestiona desde un primer momento el modelo de masculinidad imperante, y se esfuerza en facilitar otra masculinidad para su hijo, partiendo del respeto y la libertad para que experimente su género y su rol. Firme defensora de la necesidad de reconocer, valorar y des-generizar los cuidados, Linda hace especial hincapié en fomentar en su hijo una masculinidad capaz de cuidar: *Yo el feminismo lo aplico ahí, intentando construir una nueva masculinidad en mi hijo* (331). Greta, por su lado, se esfuerza en crear un modelo de pareja / familia y unos referentes de género igualitarios: *En casa, conscientemente intentamos en todo momento crear un modelo y unos referentes alejados del modelo tradicional* (Greta, 293). Sabedora de que esto no es siempre posible, *es cierto que se cuelean cosas, pues somos hijos e hijas de esta sociedad* (193), involucra a su hija en los procesos de análisis y reflexión sobre estos momentos: *Soy muy consciente de cuándo se reproducen o reproducimos roles tradicionales, o cuándo utilizamos lenguaje o comentarios sexistas y cuando esto ocurre lo verbalizo, y lo utilizo para reflexionar conjuntamente sobre ello* (293).

No obstante, a pesar de que, como acabamos de ver, el pensamiento feminista supone una sólida base ideológica para el espíritu crítico y contestatario de estas mujeres, no siempre

resulta sencillo integrar feminismo y maternidad. Lo hemos visto en el estado de la cuestión de esta tesis, desde ciertos feminismos se ha denostado y rechazado la maternidad, mientras que, desde otros, se ha ensalzado y abrazado. La relación entre feminismos y maternidades no ha sido, ni es, una relación precisamente fluida ni armoniosa. Las narrativas de estas mujeres traslucen la complejidad de esta relación.

Es Linda quien más incide en este tema: *No es fácil compaginar feminismo con maternidad. Lo vas aprendiendo, el feminismo no es la varita mágica que lo soluciona todo, no. Las sociedades son machistas y patriarcales y estamos ahí, por muy feminista que seas, estamos ahí* (328). Feminista convencida desde que tiene uso de razón, *fui feminista antes de ser nombrada* (327), Linda milita en las filas del feminismo de la igualdad en el momento en que se queda embarazada. Sus proyecciones previas sobre la maternidad *muy de madre trabajadora que sale de casa para trabajar, pues eso de estar todo el rato metida en casa es un agobio* (320) se quiebran al nacer su hijo, cuando Linda se descubre deseando estar con él en todo momento.

Linda reflexiona sobre sus desencuentros ideológicos en el seno del movimiento feminista: *Como feminista he ido pasando por diferentes momentos, me he ido dando cuenta de cosas y me he ido llevando también mis desilusiones* (328). El principal motivo de estas desilusiones es la falta de reconocimiento de las madres y de las personas que cuidan: *Dentro del feminismo hay mucho feminismo teórico hecho desde un escritorio, pero no desde la práctica. O hecho como modelo contestatario, rebelde, que lo entiendo, pero que nos está dejando a las madres sin valor. No solo a las madres, sino a las personas que cuidan en general* (328). Linda reflexiona amargamente sobre estos conflictos: *Me he encontrado con feministas en debates que me han dicho «no, no, es que yo no soy madre, yo sí que me he rebelado contra el patriarcado». ¡Ahá!, pero espera, que su madre le pone la fiambra, que va a comer todos los días a casa de la madre, y ella se ha rebelado contra el patriarcado, tú no, tú te has subyugado al patriarcado porque has parido, ¿perdona?* (328). Para Linda, es fundamental incorporar, no solo el tema de la maternidad, sino de los cuidados en general en la agenda feminista: *Los cuidados los llevamos las mujeres, y los cuidados hay que ponerlos al centro, y como sociedad, hay que valorarlos* (328).<sup>118</sup>

<sup>118</sup> Afortunadamente, gracias a la labor de teóricas y activistas de la economía feminista y del ecofeminismo, los movimientos feministas son cada vez más conscientes de que hay que poner los cuidados y «la vida en el centro» (Herrero *et al.* 2019), y tender hacia una responsabilidad social en la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco 2006).

Consciente de que *ciertas ideas del feminismo no casan muy bien con ciertas ideas de la crianza respetuosa* (329), Linda se muestra especialmente crítica con ciertas facciones del feminismo que rechazan la maternidad, o el modelo de crianza natural como una opción. Para Linda, un factor que normalmente se olvida es el deseo de las madres: *¿Y si tenemos en cuenta el deseo de las mujeres, de las madres que quieren estar con sus crías?, ¿y si es una construcción social pero ahí le hemos dado?, ¿y si en muchas otras cosas no, pero ahí hemos atinado?* se pregunta Linda (330).

Para Daeneris, quien experimenta un cambio similar en la concepción de la maternidad al nacer su hija, y opta también por la crianza natural como modelo de maternidad, esta noción del deseo materno es también básica: *Yo creo en la lactancia materna, creo en el apego, creo de verdad, y por mucho que me digan, lo siento, creo que el papel de la madre es fundamental* (308). A su manera, también cuestiona la asociación entre la maternidad, la crianza natural y la opresión de la mujer, y posicionándose en una línea cercana al feminismo de la diferencia, mantiene que la maternidad, en realidad, puede ser una experiencia empoderadora y liberadora: *A mí no me parece que sea poco liberador criar con apego, todo lo contrario, sé que no suena muy feminista, pero me parece muy liberador sacar a la madre que llevo dentro, y poder expresar y disfrutar lo que siento* (308-309).

Esta llamada de atención respecto a la necesidad de tener en cuenta el deseo de las madres que observamos en las narrativas de Linda y de Daeneris, nos recuerda lo apuntado anteriormente cuando discutíamos el binario adaptación vs. resistencia y señalábamos que algunas teóricas como Mahmood (2008, 211) llaman la atención sobre la relación conceptual que desde ciertos sectores del feminismo occidental se proyecta entre cuerpo, ser y agencia moral, y sobre la importancia de tener en consideración y respetar los deseos, motivaciones, compromisos y anhelos de las personas para quienes sus prácticas, experiencias y vivencias son importantes (Mahmood 2008, 214). Quizás, como apuntan Saba Mahmood (2008, 214) y Samira Kawash (2011, 989), sea necesaria una perspectiva diferente, que parta de los deseos y placeres de las mujeres, reconozca e integre los sentidos y valoraciones que cada una otorga a sus propios actos. Así, de nuevo insistimos en la necesidad de construir un feminismo inclusivista, local y polifónico, que reconozca, respete y se nutra de las diferencias, que construya alianzas, y que resista las tentaciones, tanto de rechazar, como de idealizar la maternidad o proyectar un determinado modelo de maternidad como axiomático, porque, al fin y al cabo, *cada una vive e integra el feminismo a su manera* (Linda, 330).



## 5.4. Recapitulación: la maternidad es política

*Pienso que la maternidad es totalmente política, que está atravesada por las estructuras sociales y políticas que tenemos en cada momento y en cada sociedad, y que tiene un gran poder transformador social. (Linda 332)*

Acabamos de asomarnos a las experiencias, prácticas y vivencias de la maternidad de tres mujeres a través de los relatos de vida de sus maternidades. Nos hemos centrado en estas mujeres por sus actitudes y comportamientos críticos a la hora de abordar la maternidad. Mediante los relatos de vida hemos accedido a sus experiencias, tal y como ellas las recuerdan, las relatan y las significan. Partir de las vivencias de estas mujeres, más allá de visibilizar la complejidad y ambigüedad de las experiencias y prácticas maternas, contribuye a identificar, cuestionar y disputar las nociones tradicionales de conocimiento, verdad y realidad asociadas a la maternidad, y a superar la definición patriarcal de la maternidad y las narrativas hegemónicas que le dan forma. Así, la intención al co-construir estos relatos junto a sus protagonistas no ha sido representar, ni describir la realidad, sino visibilizar y poner en valor narrativas alternativas de la maternidad, para multiplicar las miradas y facilitar una visión heterogénea y polimórfica de las realidades que permita la difracción de nuestros conocimientos y nos ayude a imaginar y explorar otras maneras de entender la maternidad y las experiencias maternas.

De los relatos de vida sobre las maternidades de estas mujeres podemos extraer una serie de observaciones que pueden servir de recapitulación de la mirada de ideas que han ido surgiendo a lo largo de nuestras conversaciones, plasmadas en los relatos coescritos con las participantes. De nuevo, insisto en que estas observaciones son subjetivas, parciales, limitadas y están muy condicionadas tanto por mi propia ubicación social y mi contexto cultural como por mi experiencia de la maternidad, y en que con ellas, no pretendo ni idealizar la maternidad ni establecer un modelo axiomático para la misma.

En las voces de estas mujeres hemos podido vislumbrar la importancia de la socialización temprana en la configuración de los roles y estereotipos de género. Son numerosas las referencias que encontramos en las narrativas sobre cómo la propia infancia, crianza y educación han condicionado la manera de materner y las concepciones sobre la maternidad, la familia y las relaciones. Bien por imitación, bien por rechazo, bien por una mezcla de

ambos, la infancia y la figura de la propia madre siempre están ahí, y son factores que no se deben desdeñar. También hemos podido atisbar la importancia de lo social, la influencia que los discursos e imaginarios sociales –transmitidos sobre todo a través de los medios de comunicación y los discursos expertos– tienen en la configuración de las expectativas, ideales y proyecciones sobre la maternidad.

Hemos podido, asimismo, intuir la complejidad y ambigüedad de las experiencias maternas, reflejadas en las múltiples tensiones, dudas, contradicciones y conflictos que surgen en diversos momentos de sus trayectorias vitales como madres, fruto de los encuentros –y desencuentros– entre sus propios deseos, sentimientos y expectativas con la realidad personal y social. En este sentido, hemos visto la importancia de contar con modelos alternativos que puedan servir de referente a la hora de informar sus prácticas y aportar sentido a sus experiencias.

También hemos podido observar cómo estas mujeres no se quedan ancladas en la queja, el victimismo y la impotencia, ni aceptan pasivamente la definición patriarcal de la maternidad y las narrativas hegemónicas que le dan forma. Estas mujeres no se conciben como víctimas de la institución patriarcal de la maternidad ni reproducen los dictados sociales sin cuestionamiento, negociación o resistencia alguna. Desde su conciencia crítica, profundamente marcada por el feminismo, reflexionan sobre los valores capitalistas y neoliberales que dominan en la sociedad, y cuestionan el papel que acordemente se pretende asignar a las mujeres en general, y a las madres en particular. Desde esta misma conciencia crítica, cuestionan y contestan los imaginarios, mitos y normas que rodean la maternidad y las prácticas maternas; reflexionan sobre las estructuras e intereses a quienes estos discursos sirven y sobre cómo estos sostienen y perpetúan las desigualdades sociales. Conscientes de que «lo personal es político», cada una de estas mujeres intenta integrar el valor político de lo personal mediante sus prácticas maternas, construyendo activamente sus propias perspectivas, prácticas y experiencias.

Hemos podido apreciar cómo cada una de estas mujeres, desde su visión particular del feminismo, enfoca la maternidad como una oportunidad para transformar no solo su realidad, sino también la de sus criaturas y de su entorno social inmediato. En su día a día como madres, estas mujeres resisten los modelos de feminidad y maternidad heredados de sus propias madres; subvierten los modelos tradicionales de socialización de género, construyendo otros modelos de feminidad y masculinidad para sí mismas, sus parejas, y sobre

todo, sus criaturas; rechazan las dinámicas de poder en las relaciones familiares, estableciendo sus propios modelos de relación con las criaturas, basados en la escucha y el respeto de todas las personas; fomentan en sus criaturas el desarrollo de una conciencia crítica con las desigualdades, no solo con las basadas en la categoría de género, sino también en el resto de categorías construidas socialmente; y, sobre todo, no se consideran ni objetos pasivos ni víctimas de sus circunstancias, sino que se ven a sí mismas como agentes activas que, no sin esfuerzo, construyen y reconstruyen sus propias vivencias y experiencias.

Quiero recalcar que con estas afirmaciones no quiero proyectar una imagen de mujeres excepcionales ni de supermujeres que pueden con todo, una imagen perniciosa que puede llevarnos a pensar la maternidad en términos de individualidad, y que cae en el extremo opuesto de lo que precisamente pretendo plantear, que la maternidad es compleja, heterogénea, y sobre todo, política y social, y como tal es responsabilidad del conjunto de la sociedad. El individualismo, para estas mujeres, no es la solución, y desde su conciencia crítica y su experiencia cotidiana como madres y mujeres, insisten en que la maternidad, la crianza y los cuidados son responsabilidad de toda la sociedad, y en que, en este sentido, la dimensión social y política de estas prácticas debe interpelar a todas las personas. *¿Qué pasaría si criáramos en colectividad?* se pregunta Linda (332). Lamentablemente, en nuestras sociedades occidentales –individualistas y neoliberales– esta no es, de momento, una opción que goce de reconocimiento y visibilidad en el espacio público hegemónico, pero no por ello debemos dejar de imaginar y caminar hacia nuevas concepciones de la vida, de la maternidad, la crianza y los cuidados, hacia formas alternativas de organización social, hacia una asunción colectiva de la «cudadanía», según Pérez Orozco (2006, 29-30):

La forma de auto-reconocerse los sujetos en una sociedad que ponga el cuidado de la vida en el centro; en un sistema socioeconómico donde, partiendo del reconocimiento de su interdependencia, los sujetos sean agentes activos en la creación de las condiciones para que todas las personas se inserten en redes de cuidados y de sostenibilidad de la vida libremente elegidas.



# Conclusiones

## I

### **Mirar la maternidad desde una epistemología feminista y pazológica.**

En esta tesis hemos interrogado a la maternidad, para problematizarla y para contribuir a la ruptura de la «conspiración del silencio» (Maushart 1999, 5; Thurer 1994, xiv) que la rodea. La intención ha sido, básicamente, difractar los conocimientos sobre la maternidad, indagar en sus posibles significados, para imaginar y construir narrativas sobre la maternidad, las prácticas y las experiencias maternas que contribuyan a transformar la realidad de las mujeres, de las madres y de las no madres, y de la sociedad en su conjunto.

Esta investigación entronca, por un lado, con la teorización feminista que, en su propósito de superar las discriminaciones y desigualdades radicadas en la diferencia sexual, reiteradamente ha denunciado la identificación de la mujer con la maternidad y la naturaleza, constituyéndola como genérico y sin principio de individuación. Por otro, con la investigación para la paz, centrada en la búsqueda, reconocimiento, recuperación y potenciación de las maneras de hacer las paces, imperfectas, inacabadas y perfectibles, de las que todas las personas somos capaces.

Toma, a su vez, de ambas disciplinas el propósito de contestar la definición de ciencia y la manera de abordar el conocimiento que caracterizan el paradigma científico occidental. Por ello, rechazando las pretensiones de neutralidad y objetividad, en esta investigación me he acercado a la ciencia como ese algo que hacemos entre las personas (Comins Mingol y París Albert 2012, 6), responsabilizándome, implicándome y comprometiéndome con la difracción y construcción de unos conocimientos que contribuyan a superar el falogocentrismo dominante en la ciencia (Braidotti 2004a; Haraway 1995; Irigaray 2007), y a avanzar hacia la construcción colectiva de culturas para hacer las paces.

## II

### **Las narrativas construyen conocimiento, empoderan y transforman.**

Abordar el conocimiento como ese algo que construimos entre las personas, y contemplarlo no como un conocimiento absoluto, abstracto, desencarnado, sino como un conocimiento encarnado, sentido y vivido requiere de metodologías encarnadas que nos

permitan acceder a los saberes, experiencias y vivencias de las personas, y que contribuyan al empoderamiento y la transformación, tanto en el plano individual como social. Con este objetivo en mente, he optado por partir de las narrativas de mujeres.

Por un lado, a través de la revisión bibliográfica, he partido de múltiples y diversas narrativas, elaboradas desde el pensamiento feminista, sobre una serie de modelos de maternaje que contestan el hegemónico. A través de estas narrativas, reflexiones y análisis, he podido asomarme a perspectivas y visiones de la maternidad elaboradas desde contextos a los cuales, por mis limitaciones personales –familiares, materiales y temporales– no he podido tener acceso.

Por otro, y desde la intuición de que los significados de la maternidad se concretan en experiencias sentidas, vividas y encarnadas en contextos social e históricamente situados, he buscado acceder a estas experiencias de la mano de quienes las viven en nuestro momento y entorno actual. Para ello, he optado por la elaboración de los relatos de vida de las maternidades –como hijas y como madres– de tres mujeres que abordan la maternidad de maneras diferentes, maneras que, a mi entender, parecen empoderadas y, en muchos aspectos, resisten la norma hegemónica de maternidad

La elaboración conjunta de los relatos de vida ha resultado ser un enfoque metodológico muy positivo y fructífero en este campo de estudio, en el cual las experiencias de las personas juegan un papel tan fundamental. Los relatos de vida de estas mujeres nos han permitido encarnar, localizar y situar las experiencias y vivencias de sus maternidades. A través de ellos, hemos accedido a sus historias, a sus imaginarios y a su día a día, a sus negociaciones cotidianas entre deseos y realidades, entre acuerdos y desacuerdos, entre satisfacciones y frustraciones.

Teniendo en cuenta que el fin ulterior de la investigación es la transformación de nuestras vidas, realidades y sociedades, he abordado la construcción de los relatos de vida con la determinación de que en el proceso investigador todas las personas participantes deben resultar beneficiadas. Este planteamiento emancipador ha permitido articular la relación con las participantes explorando maneras diferentes a las tradicionales, buscando la horizontalidad, la reciprocidad y la empatía. Los espacios de relación surgidos a raíz de la elaboración de los relatos de sus maternidades han permitido y facilitado la reflexión por parte de las participantes sobre sus propias historias, y han contribuido a su propio proceso de empoderamiento y transformación personal.

En este sentido, los relatos de vida son un enfoque muy a tener en cuenta si lo que queremos es contribuir a la construcción de un conocimiento encarnado que refleje e incluya la contingencia, la complejidad, la ambigüedad, la individualidad y la pluralidad, la singularidad y la comunalidad de las experiencias humanas, y que suponga una vía para el cambio personal y social.

### III

#### **El modelo hegemónico de maternidad es una construcción social, patriarcal y opresiva.**

La maternidad, más allá de la capacidad biológica de gestar, parir y amamantar, es un proceso sociocultural dinámico y cambiante que depende de una gran variedad de factores. En nuestra sociedad, profundamente patriarcal, el modelo hegemónico de maternidad es producto del sistema de género que comprende la definición, construcción y mantenimiento de las relaciones entre los sexos. La política actual de la maternidad es una ideología de género, cultural, étnica y de clase (Esteban 2000) que origina violencias de todo tipo – directas, estructurales, culturales/simbólicas e interiores– que permanecen invisibilizadas bajo el halo de idealización que, históricamente, se ha asignado a la madre y a la función materna. Revelar la naturaleza construida de la maternidad nos ayuda a romper con los estereotipos y las idealizaciones sobre la maternidad. No solo a desarticular el binomio mujer-madre y la noción de que la maternidad es el destino inevitable de las mujeres, sino a ir más allá, y desmontar el significado y el modelo hegemónico de maternidad actual.

El modelo hegemónico que da significado y configura las prácticas maternas hoy en día es el de la «maternidad intensiva» (Hays 1996). Claro exponente del patriarcado del consentimiento (Puleo 1995, 2005a, 2005b), la maternidad intensiva se basa en la noción de que la madre es –y debe ser– la principal responsable de las criaturas y su óptima cuidadora, y como tal, su vida debe gravitar en torno a la de sus criaturas, por lo que debe priorizar la maternidad ante cualquier otra dimensión vital. Este modelo resulta doblemente opresivo para las madres (O'Reilly 2004a, 2008; Rich 1986): por un lado la madre debe reprimir –incluso negar– su propia identidad para criar adecuadamente a su prole, por otro, es la sociedad patriarcal quien define y controla la política de la maternidad adjudicando a las mujeres la responsabilidad y el deber de su implementación, quienes se convierten así en coadyuvantes de su propia opresión.

En los relatos de vida hemos podido constatar que esta concepción de la maternidad – intensiva y exclusiva– es la habitual, sobre todo en las primera etapas de la vida de las criaturas, cuando sus necesidades son más acuciantes. También hemos podido observar las tensiones que la imposibilidad de satisfacer las exigencias que este ideal de maternidad genera, y que con frecuencia se traducen en sentimientos de impotencia, rabia, soledad y culpa. Paradójicamente pese a que, como hemos podido advertir en las narrativas de estas mujeres y en la revisión bibliográfica realizada, estas tensiones son habituales en nuestro contexto (del Olmo 2013; Imaz Martínez 2007; Vivas 2019), pocas veces son expresadas y menos aún incorporadas en el debate público, por lo que las mujeres que las viven acaban atribuyéndolas a sus circunstancias personales e interpretándolas como problemas individuales, no sociales.

#### IV

#### **No existe una única maternidad. Las experiencias maternas son complejas y heterogéneas.**

Sin embargo, la maternidad es mucho más que la institución patriarcal y las normas, imágenes, prescripciones y proscipciones que pretenden darle forma. La maternidad también es el maternaje, las experiencias, vivencias y relaciones de cada persona en su práctica maternal.

En este sentido, las experiencias de las mujeres importan, las de todas, y mucho. No solo a la hora de elaborar unos conocimientos situados, localizados, encarnados y respetuosos con las múltiples realidades en las que vivimos las personas, sino también a la hora de superar las narrativas simplistas y reduccionistas que puedan negar y ocultar la complejidad y la heterogeneidad de las experiencias y prácticas maternas. La maternidad está atravesada por el cruce de múltiples estructuras como género, raza, etnia, clase social, orientación sexual, edad y diversidad funcional entre otras. Es necesario reconocer el impacto de estas estructuras y la complejidad y diversidad que origina, y dirigirnos hacia una teorización que abrace la diferencia como una parte esencial de la comunalidad (Collins 1994, 62).

Visibilizar y poner en valor narrativas alternativas de la maternidad, como hemos hecho en este trabajo –a través del estudio de diferentes modelos emergentes y través de los relatos de vida– no solo pone de relieve la complejidad y la heterogeneidad de los significados de las prácticas, experiencias y vivencias de la maternidad atribuidos por cada mujer. También



permite ver que existen otras alternativas o posibilidades de vivir y experimentar la maternidad, alternativas que pueden constituir verdaderos referentes a la hora de construir nuevas narrativas, alejadas de las definiciones, normas y expectativas de la maternidad patriarcal. Así mismo, contribuye a superar la visión victimizadora de la mujer y de la madre como mera receptora pasiva que reproduce los dictados sociales sin cuestionamiento, negociación o resistencia alguna, y a reconocer a las mujeres como agentes activas que ejercen su poder de emancipación y transformación social al construir activamente sus propias perspectivas, prácticas y experiencias.

## V

### **El maternaje puede suponer un *locus* de resistencia, empoderamiento y transformación, personal y social.**

Efectivamente, hemos podido observar en los modelos emergentes y en los relatos de vida considerados en esta investigación que las mujeres no son ni víctimas ni sujetos pasivos e impotentes que acatan pasivamente los roles asignados, sino que son agentes activas que negocian las diferentes situaciones en las que se encuentran en el día a día, intentando superar las relaciones asimétricas de poder. Si algo caracteriza las maternidades estudiadas es, precisamente, la negociación constante con el entorno, negociación que en muchos casos supone una verdadera resistencia cotidiana ante los mandatos sociales que rodean la maternidad. Considerar ciertas prácticas maternas como espacios de resistencia cotidiana puede ser de gran ayuda a la hora de poner de relieve y comprender tanto las formas, mecanismos y relaciones de poder en las que están inmersas las personas que maternan en nuestra sociedad, como las estrategias que emplean para compensar y revertir esos desequilibrios de poder.

La resistencia cotidiana en el maternaje es contradictoria, compleja y heterogénea. Por un lado, implica dudas, contradicciones, incluso sentimientos de culpa y frustración, y también, satisfacciones y poder personal. Por otro, no todas las mujeres resisten en todo momento, no todas lo hacen del mismo modo o ante las mismas situaciones, y no todas las acciones son necesariamente interpretadas o interpretables de la misma manera. Básicamente, más que pensar la resistencia como el opuesto de la acomodación propongo pensarla como un *continuum* (Horwitz 2004, 46), como parte de un proceso en el que entran en juego la negociación con los múltiples –y a menudo contradictorios– discursos, y la propia percepción

del acto de resistir.

La mera noción de sentir que se está eligiendo, de percibir que se está resistiendo, supone, en sí misma, una fuente de empoderamiento. Lo hemos visto en los relatos de vida y en los modelos emergentes analizados, la «resistencia percibida» es tan o más importante que la «resistencia explícita», en la resistencia, ejercida de cualquier forma, las mujeres encuentran seguridad, confianza y poder para redefinir sus propias experiencias y vivencias de la maternidad. Siguiendo a Ali (2014, 122), entiendo el empoderamiento como un proceso de continuidad y de cambio, una especie de viaje íntimo y personal en el que las mujeres reposicionan su yo en las relaciones de poder en las que están inmersas, en una pugna constante para re-calibrar sus vidas equilibrando expectativas, pasiones y deseos.

En las narrativas estudiadas hemos podido observar cómo las mujeres, dentro de sus limitaciones y circunstancias, eligen las maneras de maternar, criar y educar a sus criaturas y de relacionarse con ellas y con las personas que les rodean. Sentir que son fieles a sí mismas y que respetan sus ideas y sus deseos les lleva a significar y vivir la maternidad como una experiencia empoderadora, recuperando y reforzando así el poder y la agencia que les permite lidiar y resistir las estructuras que les oprimen, y, a la vez, ir transformando aspectos vitales de su día a día.

## VI

### **Los maternajes son procesos performativos, dinámicos y están en constante reconstrucción.**

En las diferentes narrativas analizadas hemos podido corroborar también que el maternaje no es una práctica unitaria, universal, homogénea ni estática, sino que es un proceso dinámico, imperfecto, en constante construcción y reconstrucción. Básicamente, el proceso por el cual se construye y se da significado a la maternidad y a las prácticas maternas es un proceso performativo que, si bien se basa en la repetición de una serie de situaciones y normas que naturalizamos y que vamos integrando, se halla, por este mismo motivo, expuesto y abierto a su rearticulación.

La ideología hegemónica construye una determinada noción –idealizada y esencializada– de la maternidad y la experiencia maternal, pero esta construcción no es completa, cerrada, perfecta ni infalible, sino que presenta fracturas, intersticios, por los cuales podemos colarnos para su desarticulación. Las normas se convierten en normas a través de su repetición, por lo

que cada acción, cada práctica maternal es una oportunidad para el refuerzo de la norma, pero también para su subversión, reinterpretación o rechazo. Lo hemos visto en las narrativas analizadas, cada persona se acerca a la maternidad desde su contexto particular, con su propio bagaje de experiencias y recuerdos, de imaginarios, discursos y normas sociales, pero a partir de ahí construye y reconstruye, de una manera performativa, su propia experiencia y vivencia de la maternidad. Es decir, la maternidad no es una sustancia, ni una identidad, ni obedece a una naturaleza esencial de la mujer, la maternidad, más que un *ser* es un *hacer*, un hacer en relación. Entender la maternidad como un hacer es poner el acento sobre las personas que maternan, sobre su capacidad de agencia, de resistencia y sobre su poder para resquebrajar los discursos dominantes que dependen de su afirmación y repetición para su perpetuación.

## VII

### **Reconocer la imperfección de la maternidad puede contribuir a la construcción de culturas para hacer las paces.**

Desde la comprensión de la naturaleza performativa de la maternidad, y de la posibilidad de entenderla como un espacio potencial de resistencia y empoderamiento, he propuesto el concepto *maternajes (imperfectos) para hacer las paces*. Acercarnos a la maternidad desde una dimensión reconstructiva y pazológica es poner de relieve que las personas, a través de nuestras decisiones, acciones y relaciones, podemos contribuir a imaginar y crear culturas para hacer las paces, y que, en este propósito, es muy necesario prestar atención a cómo construimos y nos relacionamos con la maternidad, los cuidados y las labores de sostenimiento de la vida.

La noción de imperfección (Muñoz 2001) nos protege de las visiones objetivas y dogmáticas sobre la maternidad. Favorece también el reconocimiento de la heterogeneidad y la complejidad de las experiencias y prácticas maternas, y la superación de las representaciones simplistas y dicotómicas de las mismas. Reconocer la imperfección de la maternidad contribuye a poner el énfasis en su naturaleza intersubjetiva y en su carácter performativo, y nos permite ver las prácticas maternas como prácticas imperfectivas, no conclusas ni definitivas, sino en constante reconstrucción. Asimismo, puede ayudarnos a aceptar nuestra propia imperfección y fragilidad. Reconocer nuestras limitaciones puede ser de gran utilidad a la hora de comprender los conflictos en los que nos encontramos; de aceptar nuestra vulnerabilidad y necesaria interdependencia; y de revelar y reconstruir

nuestras posibilidades, capacidades y competencias para actuar y transformar nuestras realidades.

## VIII

### **Las claves de la propuesta de los maternajes (imperfectos) para hacer las paces:**

#### **i**

#### **Desmaternizar a las mujeres: cualquier persona puede performar lo maternal.**

Desde la propuesta de los maternajes (imperfectos) para hacer las paces abogamos por redefinir la noción de «madre». Desde la naturaleza performativa de la maternidad y siguiendo a Chandler (2007, 531), proponemos entender la palabra «madre» como una acción, como algo que se *hace*, y no como algo que se *es*. Insistimos en desligar la maternidad de la biología y del género, y romper la ecuación que heterodisigna a la mujer como cuerpo y como madre (Lozano Estivalis 2006, 111). Planteamos la necesidad de «desmaternizar a las mujeres» (Lagarde 2003, 13, 2012, 287) y afirmamos que cualquier persona puede performar lo maternal.

#### **ii**

#### **Poner en primer plano la dimensión socio-política de la maternidad.**

Apostamos, asimismo, por sacar la maternidad del dominio privado –apolítico– al que ha sido confinada y por poner en primer plano su dimensión socio-política. Cuestionamos de este modo las barreras que separan las dimensiones públicas y privadas, y abogamos por su ruptura desde una doble perspectiva. Por un lado, dejamos atrás la noción patriarcal de que la maternidad, la crianza y los cuidados son algo apolítico que ocurre en el ámbito privado e individual de los hogares. Afirmamos que la maternidad es muy política, y muy social. Lo hemos visto en las narrativas, en su día a día las mujeres resisten los modelos tradicionales de socialización de género, buscando nuevos modelos de feminidad y masculinidad para sí mismas, su entorno y su prole; horizontalizan, democratizan y des-jerarquizan las relaciones familiares, construyendo sus propios modelos de relación con las criaturas; y, promueven una conciencia crítica con las injusticias que perpetúan las desigualdades en nuestra sociedad occidental. Es decir, redefinen el trabajo materno como un acto político a través del cual se persigue el cambio y la transformación, cultural, política y social.

**iii****Maternizar a la sociedad: los cuidados y la vida, en el centro.**

Por otro, además de «desmaternizar a las mujeres», afirmamos que es necesario «maternizar a la sociedad» (Lagarde 2003, 13, 2012, 287). La maternidad, la crianza y los cuidados afectan a todas las personas, por lo que estos no deben interpelar únicamente a las personas que maternan, crían o cuidan, sino que deben interpelar a toda la sociedad. Recogemos la demanda de estas mujeres de reconocer los cuidados y ponerlos en el centro. Reconocer y defender la dimensión pública, política y social de estas labores y prácticas implica que los problemas relacionados con la maternidad, la crianza y los cuidados deben ocupar un espacio propio en el debate público. Implica también que estas labores son responsabilidad de todas las personas, y la sociedad en su conjunto debe comprometerse con las labores de cuidados y sostén de la vida, poniendo la vida en el centro.

**IX****Son necesarias narrativas situadas, polifónicas, feministas y pazológicas de la maternidad.**

Me gustaría cerrar estas conclusiones reiterando que con este trabajo no he pretendido ni idealizar ni romantizar la maternidad. Tampoco he buscado proyectar un modelo de maternidad a seguir, ni elaborar otro manual ni otra narrativa más que diga cómo se debe maternar. Lo que he procurado ha sido buscar posibles referentes que nos ayuden a abrir el abanico de los posibles significados de la maternidad y las prácticas maternas.

Algunas mujeres hoy en día –como las participantes en el estudio de campo y yo misma–, conscientes de la artificialidad de la concepción de la maternidad, de sus tintes patriarcales, de su importancia en la configuración y en la transmisión de los roles de género y de las actitudes que consideramos negativas y opresivas en la sociedad –sexismo, machismo, consumismo, individualismo, egoísmo, racismo, homofobia o edadismo por nombrar algunas– nos encontramos sin referentes para desarrollar nuestra práctica maternal. Buscamos otras formas de ser mujeres, de ser madres, de ser no-madres, de no asfixiarnos dentro de la identidad configurada por la norma hegemónica, y lo hacemos negociando con los discursos, resistiendo y adaptándonos en la medida que nos es posible, con la información que tenemos a nuestro alcance.

Por ello es especialmente relevante visibilizar y reconocer otras formas de maternaje que

puedan servir de referentes a la hora de escribir nuevas narrativas –situadas, polifónicas, feministas y pazológicas– de la maternidad, narrativas que:

- asignen al cuerpo femenino un significado diferente del creado por las narrativas tradicionales;
- no silencien la complejidad y la diversidad de las diferentes prácticas, experiencias y vivencias;
- tengan en cuenta y respeten los deseos, motivaciones, compromisos y aspiraciones de cada persona;
- pongan en valor la relevancia de la afectividad y de los cuidados;
- reconozcan, acepten y se nutran de las diferencias y construyan alianzas;
- construyan las prácticas maternas como una fuerza política, social y cultural potencialmente transformadora;
- pongan en primer plano la dimensión política y social de la maternidad, exigiendo que sea la sociedad en su conjunto la responsable de los cuidados y el sostenimiento de la vida.

Porque la maternidad es imperfecta, es compleja, es heterogénea, es cultural, es política, y es –y debe ser– social.

## **Conclusions**

### **I**

#### **A feminist and peace-oriented epistemological approach to motherhood.**

In this thesis we have scrutinized motherhood, purposefully problematizing it to help break the «conspiracy of silence» (Maushart 1999, 5; Thurer 1994, xiv) that surrounds it. The primary objective has been to diffract knowledge on motherhood and explore its meanings in order to imagine and construct narratives about motherhood, mothering practices and experiences, which contribute to transforming the reality of women, of mothers and non-mothers, and of society.

This research stems, on the one hand, from feminist theory. In their aim of overcoming discrimination, injustice and inequalities rooted in sexual difference, feminist thinkers have repeatedly denounced the identification of women with motherhood and nature, and their representation as generic, with no individuation principle. On the other, from peace research, and its focus and commitment to the exploration, recognition, recovery and empowerment of the imperfect, unfinished and perfectible ways of making «peace(s)», of which we are all capable.

It takes, likewise, from both disciplines the purpose of calling in question the western definition of science and the scientific approach to the creation of knowledge. So, rejecting the claims of neutrality and objectivity, in this research I have approached science as something we do together (Comins Mingol and Paris Albert 2012, 6), with the firm commitment to participate in knowledge creation in ways that seek to help overcome the dominant phallogocentrism in science (Braidotti 2004a; Haraway 1995; Irigaray 2007), and move towards the collective construction of cultures to make peace(s).

### **II**

#### **Narratives build knowledge, empower and transform.**

To approach knowledge as something that we build together, and to consider it not as an absolute, abstract, disembodied knowledge but as an embodied, felt and lived one, requires embodied methodologies which allow us to access people's lives, knowledge and experiences, and that contribute to individual and social empowerment and transformation. For these reasons, I have drawn on women's narratives.

On the one hand, through the literature review, I have explored multiple and diverse narratives, linked to feminist thinking, on a series of mothering models that question the hegemonic model. Through these narratives, reflections and analysis, I have been able to incorporate perspectives and visions of motherhood developed in contexts to which, because of my personal, family, material and time constraints I could not access.

On the other, and based on the intuition that the meanings of motherhood are epitomized in felt, lived and embodied experiences, situated in social and historical contexts, I have sought to access these experiences with those who undergo them in our present moment and context by constructing the life stories of three women's motherhoods.

The joint construction of life stories has proven to be a very positive and fruitful methodological approach in this field of study, in which people's experiences play such a key role. The life stories of these women have allowed us to embody, locate and situate their mothering experiences. Through them, we have accessed their histories, their imaginaries and their daily lives, their day-to-day negotiations between desires and realities, agreements and disagreements, joys and frustrations.

Bearing in mind that the goal of research is transforming our lives, realities and societies, I have approached the construction of these life stories with the determination that everyone involved in the research process should benefit from it. This emancipatory approach has allowed to articulate the relationship with participants in ways that differ from the traditional ones, seeking horizontality, reciprocity and empathy. The relationship spaces arisen due to the life stories construction has enabled and facilitated the participants' reflection on their own stories and has thus contributed to their own process of empowerment and personal transformation.

### III

#### **The hegemonic model of motherhood is a social, patriarchal and oppressive construction.**

Motherhood, beyond the biological capacity to gestate, give birth and breastfeed, is a changing sociocultural process that depends on a wide variety of factors. In our patriarchal society, the hegemonic model of motherhood is product of the gender system that defines, constructs and sustains expected roles, rules and relations between the sexes. The current politics of motherhood is a gender, cultural, ethnic and class ideology (Esteban 2000) that



gives rise to all kinds of violence—direct, structural, cultural/symbolic and internal—that remain invisible under the halo of idealization that, historically, has been assigned to the mother and the maternal role. Revealing the constructed nature of motherhood helps us break stereotypes and idealizations about motherhood. Not only to disarticulate the equation woman = mother and the notion that motherhood is the inevitable destiny of women, but to go further, and to dismantle the current hegemonic meaning and model of motherhood.

The hegemonic model that gives meaning and shapes mothering practices today is that of «intensive mothering» (Hays 1996). Unequivocal exponent of the patriarchy of consent (Puleo 1995, 2005a, 2005b), intensive mothering rests on the notion that the mother is—and should be—the primary responsible for the children and their optimal caregiver, and so, her life must gravitate around that of her off-spring, so motherhood must prevail over any other dimension of her life. This model is deeply oppressive for mothers (O’Reilly 2004a, 2008; Rich 1986): on the one hand the mother must suppress—even deny—her own identity to raise her children properly; on the other, the patriarchal society defines and controls the politics of motherhood, assigning women the responsibility and duty of its implementation, who thus become accomplices to their own oppression.

In the life stories we have been able to verify that this conception of mothering—intensive and exclusive—is common, specially in the early stages of children’s lives, when their needs are more acute. We have also been able to look at the stresses generated by the impossibility of satisfying such demanding requirements, which often lead to feelings of helplessness, rage, loneliness and guilt. Paradoxically, even though, as we have been able to note in the narratives of these women and in the literature review (del Olmo 2013; Imaz Martínez 2007; Vivas 2019), these stresses are frequent in our context, they are rarely expressed, let alone incorporated into public debate, so women who experience them end up attributing them to their personal circumstances and interpreting them as individual, not social, problems.

#### IV

#### **There is no single motherhood. Mothering experiences are complex and heterogeneous.**

Motherhood is much more than the patriarchal institution and the norms, images, prescriptions and proscriptions that seek to frame it. Motherhood is also the mothering, the

experiences and relationships of each person in their maternal practice.

In this sense, women's experiences matter, every women's, and much. Not only when it comes to constructing knowledge that is situated, embodied and respectful of the many realities in which people live, but also when overcoming simplistic and reductionist narratives that deny and/or hide the complexity and heterogeneity of mothering experiences and practices. Motherhood experiences take place in specific historical and cultural contexts framed by interlocking structures of power such as gender, race, ethnicity, social class, sexual orientation, age and (dis)ability, among others. It is necessary to recognize the impact of these structures and the complexity and diversity that they cause, and to move towards a theorizing that embraces difference as an essential part of communality (Collins 1994, 62).

Making alternative narratives of motherhood visible and central, as we have done in this work—through the study of different emerging models and through life stories—not only highlights the complexity and heterogeneity of the meanings of mothering practices and experiences for each woman. It also allows us to see that there are other possibilities of living and experiencing motherhood, alternatives that can become real references when constructing new narratives, far from the definitions, norms and expectations of patriarchal motherhood. Likewise, it helps to overcome the victimizing vision of women and mothers as mere passive recipients that reproduce society's dictums without question, negotiation or resistance, and to recognize women as active agents who exercise their power of emancipation and social transformation by actively constructing their own perspectives, practices and experiences.

## V

### **Mothering can be a locus of resistance, empowerment, and personal and social transformation.**

As we have observed, both in the emerging models and the life stories studied, women are neither victims nor passive and powerless subjects who accept the assigned roles without questioning them, but are active agents who negotiate the different situations in which they find themselves daily, trying to overcome asymmetric power relations. If anything characterizes the mothering experiences analyzed in this research, it is precisely the constant negotiation with the environment, which in many cases epitomizes a real everyday resistance to the social mandates surrounding motherhood. Considering certain maternal practices as sites of everyday resistance can be very helpful in highlighting and understanding the forms,

mechanisms and relations of power in which the people who mother in our society are immersed, and the strategies they use to offset and reverse power imbalances.

Everyday resistance in motherhood is contradictory, complex and heterogeneous. On the one hand, it involves doubts, contradictions, even feelings of guilt and frustration, and also satisfactions and personal power. On the other, not all women resist at all times, not all do so in the same way or in the same situations, and not all actions are necessarily interpreted or interpretable in the same way. Basically, rather than considering resistance as the opposite of accommodation, I suggest, following Horwitz (2004, 46) to think of it as a *continuum*, as part of a process in which negotiations with the multiple—and often contradictory—discourses and the very perception of the act of resisting come into play.

The sheer perception of choice and resistance is itself a source of empowerment. We have seen in the life stories and in the emerging models analyzed that «perceived resistance» is as or more important than «explicit resistance», in resistance, exercised in any way, women find security, confidence and power to redefine their own experiences of motherhood. Following Ali (2014, 122), I understand empowerment as a process that encompasses both continuity and change, an intimate and personal journey in which women continuously reposition their self in the power relations in which they are involved, in a constant struggle to recalibrate their lives by balancing expectations, passions and desires.

We have been able to observe in these narratives how women, each with their own specific constraints and circumstances, choose their ways of mothering, raising, educating and relating to their children and those surrounding them. Feeling that they are true to themselves and that they respect their own ideas and desires leads them to signify and live motherhood as an empowering experience, thus recovering and reinforcing the power and agency that allow them to deal with and resist the structures that oppress them, while transforming vital aspects of their everyday lives.

## VI

### **Mothering is a performative and dynamic process in constant reconstruction.**

We have also been able to corroborate, in the different narratives analyzed, that motherhood is not a unitary, universal, homogeneous or static practice, but a dynamic and imperfect process, in constant construction and reconstruction. The process by which motherhood and mothering practices are constructed and given meaning is performative and,

although it is based on the repetition of a series of situations and norms that are naturalized and integrated, is, for this same reason, exposed and open to rearticulation.

Hegemonic ideology constructs a certain notion—idealized and essentialized—of what constitutes motherhood and mothering experiences, but this construction is not complete, closed, perfect or infallible; it presents fractures, crevices, through which we can sneak in for their disarticulation. Norms become norms through their repetition, so each action, each mothering practice is an opportunity for reinforcing the norm, but also for subverting, reinterpreting or rejecting it. As we have seen, people approach motherhood from specific contexts, with their own baggage of experiences, memories, imaginaries, discourses and social norms, and from there, construct and reconstruct, performatively, their own motherhood and mothering experiences. That is to say, motherhood is not a substance, nor an identity, nor does it obey any essential nature of woman; motherhood, more than something that someone is, is something that someone does, and does it in relation. To understand motherhood as something that someone does is to focus on the people who mother, on their capacity for agency, resistance, and their power to crack the dominant discourses that depend on their affirmation and repetition for their perpetuation.

## VII

### **Recognizing the imperfection in mothering can contribute to building cultures to make peace(s).**

Proceeding from understanding motherhood as performative, and from the possibility of considering it as a potential site of resistance and empowerment, I have introduced the concept of «(imperfect) mothering(s) to make peace(s)». Approaching motherhood from a reconstructive and peace-oriented dimension means highlighting the notion that people, through our decisions, actions and relationships, can contribute to imagine and create cultures to make peace(s), and that, in this purpose, we need to pay attention to how we construct and relate to motherhood and care work.

The notion of imperfection (Muñoz 2001) protects us from objective and dogmatic views on motherhood. It also favors recognizing the heterogeneity and complexity of mothering experiences and practices, and overcoming simplistic and dichotomous representations. Recognizing the imperfection of motherhood helps to emphasize its intersubjective and performative nature, and allows us to see mothering practices as imperfect, not conclusive or

definitive, but in constant reconstruction. It can also help us accept our own imperfection and fragility. Recognizing our limitations can be very useful in understanding the conflicts in which we find ourselves; in accepting our vulnerability and necessary interdependence; and in unveiling and rebuilding our possibilities, capacities and competencies to act and transform our realities.

## VIII

### **The keys to the (imperfect) mothering(s) to make peace(s) proposal:**

#### **i**

#### **De-maternizing women: anyone can perform the maternal.**

First, we advocate redefining the notion of «mother». Considering the performative nature of motherhood and following Chandler (2007, 531), we propose to understand the word «mother» as an action, as something that someone does, and not as something that someone is. We insist on disassociating motherhood from biology and gender, and disjointing the equation that hetero-designates women as bodies and mothers (Lozano Estivalis 2006, 111). We raise the need to «de-maternize women» (Lagarde 2003, 13, 2012, 287) and affirm that anyone can perform the maternal.

#### **ii**

#### **Bringing the socio-political dimension of motherhood to the fore.**

We are also committed to drawing motherhood from the private, apolitical domain to which it has been confined and to bringing its socio-political dimension to the fore. We question the barriers between public and private dimensions, and we advocate their breakdown from a double perspective. On the one hand, we leave behind the patriarchal notion that motherhood, parenting and care are something apolitical that takes place in the private sphere of households. We affirm that motherhood is very political, and very social. As we have seen this in the narratives, these women resist, in their day-to-day lives, the traditional models of gender socialization, seeking alternative models of masculinity and femininity for themselves, their environment and their offspring; they horizontalize, democratize and de-hierarchize family relationships, building their own parent-child relationship models; and, they promote critical awareness of the injustices that perpetuate inequalities in our Western society. In other words, they redefine maternal work as a political

act through which they pursue cultural, political and social change and transformation.

iii

### **Maternizing society: care and life, at the center.**

On the other hand, besides «de-maternizing women», we affirm the need to «maternize society» (Lagarde 2003, 13, 2012, 287). Motherhood, parenting and care are vital to everyone, so these should not only interpellate those who mother, nurture or care for others, but should challenge everyone. We gather the demand of these women to value care work and put it at the center. Defending and stressing the public, political and social dimension of these works and practices means that problems related to motherhood, parenting and care must occupy their own space in the public debate. It also implies that care work is the responsibility of all, and society as a whole must commit itself to the care and support of life, putting life at the center.

IX

### **We need situated, polyphonic, feminist and peace-oriented narratives of motherhood.**

I would like to close these conclusions by reiterating that with this work I have neither sought to idealize nor romanticize motherhood. Neither have I tried to project a model of motherhood to follow, nor to write another manual or another narrative that says how one should mother. My purpose has been to look for references that help us widen the range of meanings of motherhood and mothering practices.

Some women today, like the participants in the field study and myself, aware of the artificiality of the conception of motherhood, of its patriarchal overtones, of its importance in modeling and transmitting gender roles and attitudes that we consider negative and oppressive in society—sexism, consumerism, individualism, selfishness, racism, homophobia or ageism to name a few—, find ourselves without references to carry out our mothering practices. We seek other ways of being women, of being mothers, of being non-mothers, of not suffocating ourselves within the identity configured by the hegemonic norm, and we do so by negotiating with discourses, resisting and adapting, as far as possible, with the information we have at our disposal.

For this reason, it is specially important to make visible and highlight other forms of

motherhood that can serve as references when writing new narratives. Because we need motherhood narratives that are situated, polyphonic, feminist and peace-oriented, and that:

- assign the female body a different meaning from that created by traditional narratives;
- do not silence the complexity and diversity of lives, practices and experiences;
- take into account and respect the desires, motivations, commitments and aspirations of each person;
- emphasize the relevance of affectivity and care;
- recognize and accept differences and build alliances;
- construct mothering practices as a potentially transformative political, social and cultural force;
- bring the political and social dimension of motherhood to the fore, demanding that society as a whole be responsible for the care and maintenance of life.

Because motherhood is imperfect, complex, heterogeneous, cultural, political, and it is, and must be, social.





## Límites de la investigación. Una tesis imperfecta.

Cerrar un trabajo de investigación supone reflexionar sobre las limitaciones del mismo. A continuación, comparto brevemente las principales dudas y límites que he experimentado a lo largo de este proyecto.

En primer lugar, esta tesis no ha sido escrita en una habitación propia. La tenía, desapareció en el momento en que me convertí en madre. Esta tesis ha sido escrita en entrenamientos de fútbol de mi hijo (en los partidos con la emoción es imposible), en cafeterías cerca de su colegio, en casa, entre comidas, meriendas y cenas, entre coladas, deberes, enfermedades, risas, conflictos, berrinches y cuidados, sobre todo muchos cuidados. Esta tesis tampoco ha contado con beca ni ayuda económica alguna, más allá de una pequeña ayuda recibida para la realización de la estancia internacional en el marco de la *Convocatòria d'ajudes adreçades a l'estudiantat de l'Escola de Doctorat de la Universitat Jaume I, per a la realització d'activitat formatives* en el curso 2016-2017. Salvo esta ayuda, esta investigación ha sido totalmente autofinanciada con la indemnización recibida tras dejar mi anterior empleo. Y he llegado por los pelos, de hecho, hace ya un tiempo que se han acabado los fondos, afortunadamente, mis circunstancias familiares me están permitiendo finalizarla, aunque no sin pocos quebraderos de cabeza.

No todas las limitaciones han sido de índole personal ni material. En lo que se refiere a la investigación *per se*, la primera limitación ha sido la magnitud del campo de estudio. Ya lo he mencionado en la introducción de esta tesis, la maternidad es, en sí, inabarcable en todos sus aspectos. Soy consciente de que muchos de los temas abordados en esta tesis son, sin duda, merecedores de un estudio en mayor profundidad. Me hubiese gustado poder ahondar en muchos de ellos, no obstante, debido a las limitaciones de espacio, tiempo y recursos que una tesis acarrea, he optado por intentar cubrir el mayor rango de alternativas o referentes posibles. La decisión, en este sentido ha sido muy difícil, son muchos los aspectos sobre la maternidad, la experiencia maternal y sus consecuencias en las mujeres que han debido ser resumidos, o a los que simplemente he hecho referencia, corriendo conscientemente el riesgo de acabar haciendo un trabajo que puede ser calificado de generalista.

Curiosamente, pese a la vastedad del asunto, la maternidad no ha constituido tradicionalmente un tema de investigación por derecho propio. La maternidad, más que un

objeto de investigación, generalmente ha sido considerada, a lo sumo, como un factor, o una variable más, por lo que se ha enfocado tangencialmente, sin mucha reflexión en lo que se refiere a las cuestiones de género. Ha sido un trabajo arduo encontrar textos donde la maternidad es problematizada, o simplemente analizada desde la perspectiva de las mujeres, centradas en la figura de la madre. Sobre todo en el contexto español. En este sentido, la presencia de la literatura anglosajona –sobre todo radicada en el contexto estadounidense y canadiense– es abrumadora, lo cual ha exigido una atención especial a la hora de no pretender extrapolar directamente sus análisis, conceptos y debates a nuestro contexto. Reconozco que ha sido esta literatura la que ha ido conformando la lente a través de la cual me he acercado a esta investigación y, aunque he intentado en todo momento ver si estaba haciendo justicia a las condiciones culturales, sociales, políticas y económicas de nuestro contexto, debo admitir que mi visión ha estado bastante condicionada por este hecho.

La escasez de material ha sido especialmente notoria a la hora de acercarnos a las maternidad en los márgenes en el estado español. Cuando consideré la necesidad de incluir las experiencias en los márgenes en este trabajo, una de los primeros modelos de maternidad en el que pensé fue el de las maternidades roma/gitanas, pero tuve que desear esta idea tras buscar repetidamente y no encontrar material al respecto. Lo mismo ocurrió al buscar sobre otros cruces de la maternidad, no pudiendo encontrar material sobre, por ejemplo, maternidad y pobreza, maternidad y migración desde la perspectiva de las mujeres en nuestro contexto.

Esta insuficiencia de material se refleja –y a mi pesar, a su vez– se retroalimenta, en cierto modo en esta tesis, reconozco que uno de los límites de esta investigación quizás sea su «blanquitud». Soy consciente de que este trabajo ha sido realizado y dirigido por mujeres de raza blanca y de clase media, características compartidas con las participantes en el mismo. Así, aunque en todo momento hemos intentado escuchar, reconocer e incorporar las voces en los márgenes, únicamente lo hemos hecho –cuando hemos podido– a través de la investigación bibliográfica.

El enfoque metodológico de los relatos de vida merece una mención aparte, ya que han sido bastantes las reflexiones sobre las limitaciones o dificultades que este abordaje en la investigación puede conllevar. En primer lugar, el elevado grado de compromiso y dedicación que este enfoque requiere –frente a otras metodologías como cuestionarios o entrevistas– ha limitado considerablemente el número de participantes en este estudio. La selección de las participantes ha supuesto también cierta dificultad, la sombra de la «mala madre» es tan

alargada que no son muchas las madres que defienden airadamente una maternidad diferente, por lo que más que en criterios visibles –por no decir «objetivos»– me he tenido que basar en percepciones propias, o de otras personas, a la hora de buscar personas que maternasen una manera divergente de la norma.

El marco en el que se ha desarrollado esta investigación, el de la elaboración de una tesis doctoral en un contexto académico, también ha supuesto, en ciertos momentos una posible limitación. Pese a buscar en todo momento la horizontalidad en la relación, ciertos elementos como la grabadora, o el acto en sí de sentarnos a construir el relato, han hecho peligrar esa horizontalidad, y he percibido ciertos cambios de tono en las participantes, como una mayor tensión, o una búsqueda de maneras «más correctas» de expresar ciertas emociones o sentimientos. Supongo que es muy difícil abstraernos de las comprensiones tradicionales de lo que supone una investigación y de los roles investigadora/participante.

Otra fuente de dudas y posibles límites ha sido el momento de la edición del texto final. Extractar y sintetizar la información recogida a lo largo de los diversos –y extensos– encuentros ha sido una tarea ardua y compleja por diversos motivos: por la magnitud de la información recogida; por las alusiones a episodios que hemos vivido conjuntamente, o de los que ya era conocedora por otras conversaciones o experiencias que hemos compartido; y, por el cariz tan personal e íntimo de ciertas confidencias.

Por último, creo que es justo y necesario reconocer que en ciertos momentos he experimentado cierta dificultad a la hora de preservar la reflexividad en el momento de analizar los relatos cuando ya se ha establecido una relación de empatía y complicidad con las coautoras de los mismos. Sobre todo cuando, a su vez, intentas en todo momento ser consciente de los posibles ejercicios de poder en la investigación al interpretar sus experiencias y evitarlos.

En definitiva, toda investigación es un *work in progress*, me repetían en nuestras reuniones mis codirectoras de tesis Irene y Andrea. Ahora que estoy cerrando esta tesis, me doy cuenta del alcance de esta afirmación. Supongo que este cierre en realidad no es un punto y aparte, es más bien un punto y seguido. Esta es una tesis imperfecta, donde las respuestas abren, a su vez, nuevas preguntas, y nos invitan a seguir bailando la emocionante danza de la interpelación y la disquisición.



## Futuras líneas de investigación

En un campo de estudio tan inmenso como la maternidad, son muchas las cuestiones que han ido surgiendo a lo largo de esta investigación y que he debido dejar en el tintero. Quizás las que más relevancia tengan, a mi entender, son estas tres:

La primera es la cuestión de las maternidades en los márgenes en nuestro contexto. Como he señalado al reflexionar sobre los límites de esta investigación, no he podido encontrar prácticamente investigaciones en las que se analiza la maternidad –centrada en la madre– en relación con las diferentes estructuras de poder –y des-poder– que atraviesan la realidad de las mujeres. Creo que dirigir nuestra mirada a los márgenes, escuchar las voces que normalmente son ignoradas, las de las mujeres migrantes, las de las mujeres roma/gitanas, las de las mujeres precarizadas, puede enriquecer sumamente el debate sobre la maternidad y contribuir a la construcción colectiva de nuevas –y contrahegemónicas– narrativas, imaginarios y significados sobre la maternidad y las prácticas, experiencias y vivencias maternas.

La segunda, la paternidad. Como he comentado en la introducción de esta tesis, inicialmente pretendía centrar esta investigación en la posibilidad de unos «ma-paternajes para hacer las paces», abordando tanto la maternidad como la paternidad –y la crianza en general– como elementos a considerar en la construcción de culturas para hacer las paces. Pronto mi interés se centró en la figura de la madre, y viendo el calado de la institución patriarcal de la maternidad, decidí dejar de lado la paternidad y la figura del padre. No porque la figura del padre carezca de interés o significado en la construcción de vidas y mundos vivibles, todo lo contrario, simplemente por la magnitud de la maternidad como campo de investigación en sí mismo. Quizás ahora que hemos deconstruido la maternidad y hemos comprendido la importancia de construir nuevos significados para la maternidad sea el turno de la paternidad, y también debemos deconstruirla y reconstruirla, buscando posibles nuevos significados para las experiencias, vivencias y prácticas paternas. En esta época de cambios y transformaciones sociales cada vez se escuchan más voces que abogan por la necesidad de construir nuevas masculinidades, definitivamente creo que también es necesario construir nuevas paternidades.

Por último, la crianza comunitaria. En nuestro afán de deconstruir los modelos hegemónicos –con su carácter reduccionista, limitante y opresor– e imaginar otras formas de

concebir la vida, la crianza y los cuidados, quizás haya que ir un paso más allá y trascender la concepción de la crianza vertebrada en torno al eje binario madre/ padre y a los vínculos sanguíneos. Considero que indagar en las experiencias existentes en la actualidad de crianzas compartidas, colectivas o comunitarias, en las que es la «tribu», quien se compromete y responsabiliza de la crianza, educación y cuidados de la prole –y de todas las personas de la comunidad–, puede resultar muy enriquecedor a la hora de imaginar y caminar hacia vidas y mundos vivibles, en los que la vida, los cuidados y el bienestar de todas las personas, se sitúen en el centro.

Porque como sabiamente señala Adrienne Rich (1986, 282), una de las autoras seminales en esta investigación:

*«To seek visions, to dream dreams, is essential, and it is also essential to try new ways of living, to make room for serious experimentation, to respect the effort even where it fails».*

## Bibliografía

- Abetz, Jenna y Julia Moore. 2018. «“Welcome to the Mommy Wars, Ladies”: Making Sense of the Ideology of Combative Mothering in Mommy Blogs». *Communication, Culture and Critique*, 11 (2): 265-81.
- Abu-Lughod, Lila. 1990. «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women». *American Ethnologist*, 17 (1): 41-55.
- Aguinaga Roustan, Josune. 2004. *El precio de un hijo: Los dilemas de la maternidad en una sociedad desigual*. Barcelona: Debate.
- Ahmed, Sara. 2014. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Ainsworth, Marie D. 1962. «The effects of maternal deprivation: A review of findings and controversy in the context of research strategy» *Public health papers. World Health Organization*, 14: 97-165.
- Alberdi, Inés, Pilar Escario y Natalia Matas. 2000. *Las mujeres jóvenes en España*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Alcañiz Moscardó, Mercedes. 2001. «Cambio tecnológico y género: Planteamientos y propuestas». *Asparkia: investigació feminista*, 12: 19-33.
- Ali, Rabia. 2014. «Empowerment beyond resistance: Cultural ways of negotiating power relations». *Women's Studies International Forum*, 45 (Julio): 119-26.
- Amorós, Celia. 1985. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.
- . 1992. «Notas para una teoría nominalista del patriarcado». *Asparkia: investigació feminista*, 1: 41-58.
- . 1996. «La política, las mujeres y lo iniciático». *El Viejo Topo*, 100: 63-71.
- . 1997. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- . 2005. «“La dialéctica del sexo” de Shulamith Firestone: Modulaciones feministas del Freudo-Marxismo». En *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad. Vol. 2*, ed. Celia Amorós y Ana de Miguel, 2:70-105. Madrid: Minerva.
- . 2006. «Filosofía y Feminismo en la Era de la Globalización». En *20 pensadoras del siglo XX.*, ed. María José Guerra y Ana Hardisson. Oviedo: Nobel.

- . 2009. «Simone de Beauvoir: Entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo». *Investigaciones Feministas*, 0: 9-27.
- Amorós, Celia y Ana de Miguel Álvarez. 2005. «Introducción: Teoría feminista y movimientos feministas». En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo. Vol 1*, ed. Celia Amorós y Ana De Miguel, 13-90. Madrid: Minerva.
- Anderson, Kim. 2000. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*. Toronto: Sumach Press.
- . 2007. “Giving Life to the People: An Indigenous Ideology of Motherhood.” In *Maternal Theory. Essential Readings*, ed. Andrea O’Reilly, 761-81. Toronto: Demeter Press.
- Arendell, Teresa. 1999. «Hegemonic Motherhood: Deviancy Discourses and Employed Mothers’ Accounts of Out-of-School Time Issues». *Center for Working Families, University of California*. Vol. 9. Working Paper Series. Berkeley.
- . 2000. «Conceiving and Investigating Motherhood: The Decade’s Scholarship». *Journal of Marriage and the Family*, 62 (November): 1192-1207.
- Atkinson, Robert. 2001. «The Life Story Interview». En *Handbook of interview research: Context and method*, ed. Jaber F. Gubrium y James A. Holstein, 121-40. Thousand Oaks: Sage.
- Atwood, Margaret. 1987. *El cuento de la criada*. Barcelona: Seix Barral.
- . 2001. *El asesino ciego*. Barcelona: Ediciones B.
- Austin, John L. 1981. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Badinter, Elisabeth. 1981. *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós.
- . 2011. *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Balash, Marcel y Marisela Montenegro. 2003. «Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas.» *Encuentros en Psicología Social*, 1 (3): 44-48.
- Bell-Scott, Patricia, Beverly Guy-Sheftall, Jacqueline Jones Royster, Janet Sims-Wood, Miriam DeCosta-Willis y Lucie Fultz, eds. 1991. *Double Stitch: Black Women Write About Mothers and Daughters*. Beacon Press. Boston: Beacon Press.



- Belli, Gioconda. 2010. *El País de Las Mujeres*. Barcelona: La otra orilla.
- Benjamin, Jessica. 1996. *Los lazos de Amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Benn, Melissa. 1998. *Madonna and Child: Towards a New Politics of Motherhood*. London: Jonathan Cape.
- Bernard, Candance, W. Thomas Bernard, Chioma Ekpo, Josephine Enang, Bertlyn Joseph y Njoki Wane. 2000. «“She Who Learns Teaches”»: Othermothering in the Academy». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 2 (2): 66-84.
- Bernard, Jessie. 1974. *The Future of Motherhood*. New York: Penguin Books.
- Bernard, Wanda Thomas y Candance Bernard. 1998. «Passing the Torch: A Mother and Daughter Reflect on their Experiences Across Generations». *Canadian Woman's Studies*, 18 (2/3): 46-50.
- Bertaux, Daniel. 1981. «El enfoque biográfico: Su validez metodológica, sus potencialidades». *Proposiciones*, 29: 1-23.
- . 1989. «Los relatos de vida en el análisis social». *Historia y Fuente Oral*, 1: 87-96.
- . 2005. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Biglia, Barbara. 2007. «Desde la investigación-acción hacia la investigación activista feminista». En *Perspectivas y retrospectivas de la psicología social en los albores del siglo XXI*, coord. José Romay Martínez, 415-21. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2012. «Corporeizando la epistemología feminista: Investigación activista feminista Barbara». En *Subjetivación femenina: Investigación, estrategias y dispositivos críticos*, comp. Martha Liévano Franco y Marina Duque Mora, 195-229. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- . 2014. «Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social». En *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, ed. Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo, 21-44. Bilbao: Universidad del País Vasco = Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Biglia, Barbara y Jordi Bonet-Martí. 2009. «La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida». *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10 (1): 1-19.
- Biglia, Barbara y Núria Vergés-Bosch. 2016. «Cuestionando la perspectiva de género en la investigación». *Reire. Revista d'Innovació i Recerca en Educació*, 9 (2): 12-29.

- Blázquez Graf, Norma. 2008. *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México D.F.: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- . 2010. «Epistemología feminista: temas centrales». En *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, ed. Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 21-38. Mexico: Universidad Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bobel, Chris. 2002. *The Paradox of Natural Mothering*. Philadelphia: Temple University Press.
- . 2007. «Resisting, But Not Too Much. Interrogating the Paradox of Natural Mothering». En *Maternal Theory. Essential Readings*, ed. Andrea O'Reilly, 782-91. Toronto: Demeter Press.
- Booth, Tim. 1998. «El sonido de las voces acalladas: Cuestiones acerca del uso de los métodos narrativos con personas con dificultades de aprendizaje». En *Discapacidad y sociedad*, comp. Len Barton, 253-71. Madrid: Morata.
- Bowlby, John. 1949. «The influence of early environment in the development of neurosis and neurotic character.» *The International Journal of Psychoanalysis*, 21: 154-78.
- . 1951. «Maternal care and mental health». *World Health Organization Monograph Series*. Ginebra: World Health Organization.
- . 1969. *Attachment and loss. Vol I*. New York: Basic Books.
- Braidotti, Rosi. 2004a. «Diferencia sexual, incardinamiento y devenir». En *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, ed. Amalia Fischer Pfeiffer, 187-200. Barcelona: Gedisa.
- . 2004b. «El sujeto en el feminismo». En *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, ed. Amalia Fischer Pfeiffer, 9-31. Barcelona: Gedisa.
- . 2004c. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. ed. Amalia Fischer Pfeiffer. Barcelona: Gedisa.
- . 2004d. «Género y posgénero: ¿El futuro de una ilusión?» En *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, ed. Amalia Fischer Pfeiffer, 131-49. Barcelona: Gedisa.
- Breines, Wini. 2002. «What's Love Got to Do with It? White Women, Black Women, and Feminism in the Movement Years». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27 (4): 1095-1133.
- Brown, Michael F. 1996. «On Resisting Resistance». *American Anthropologist, New Series*, 98 (4): 729-35.

- Burack, Cynthia. 1992. «A house divided. Feminism and object relations theory». *Women's Studies International Forum*, 15 (4): 499-506.
- Burke, Peter. 1993. «Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro». En *Formas de hacer historia*, ed. Peter Burke, 11-38. Madrid: Alianza Editorial.
- Büskens, Petra. 2001. «The Impossibility of “Natural Parenting” for Modern Mothers. On Social Structure And The Formation Of Habit». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 3 (1): 75-86.
- . 2004. «From perfect housewife to fishnet stockings and not quite back again: One mother's story of leaving home». En *Mother Outlaws: Theories and Practices of Empowered Mothering*, ed. Andrea O'Reilly, 105-19. Toronto: Women's Press.
- Butler, Judith. 1995. «For a Careful Reading». En *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, ed. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, 127-43. New York: Routledge.
- . 2002a. «Críticamente subversiva». En *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, ed. Rafael M. Mérida Jiménez, 55-79. Barcelona: Icaria.
- . 2002b. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- C.S. Mott Children's Hospital. 2017. «Mom shaming or constructive criticism? Perspectives of mothers». *Mott Poll Report*, 29 (3).
- Cabruja, Teresa, Lupicinio Íñiguez y Félix Vázquez. 2000. «Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad». *Anàlisi*, 25: 61-94.
- Campillo, Neus. 1997. *El feminisme com a crítica. Arguments*. Barcelona: Tàndem.
- Caporale Bizzini, Silvia. 2004a. *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): Una visión integradora*. Madrid: Entinema.
- . 2004b. «Introducción». En *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): Una visión integradora*, coord. Silvia Caporale Bizzini, 11-16. Madrid: Entinema.
- Chandler, Mielle. 2007. «Emancipated Subjectivities and the Subjugation of Mothering Practices». En *Maternal Theory. Essential Readings*, ed. Andrea O'Reilly, 529-42. Toronto: Demeter Press.
- Chase, Susan E. y Mary F. Rogers, eds. 2001. *Mothers and Children: Feminist Analyses and Personal Narratives*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Chodorow, Nancy. 1984. *El ejercicio de la maternidad: Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona : Gedisa.
- Clarke, Victoria. 2002. «Sameness and Difference in Research on Lesbian Parenting». *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 12 (3): 210-22.
- Cleary, Rose J. 1999. «III. Bowlby's theory of attachment and loss: A feminist reconsideration». *Feminism and Psychology*, 9 (1): 32-42.
- Cobo Bedia, Rosa. 1993. «Mujer y poder (El debate feminista en la actual filosofía política española)». *Revista internacional de filosofía política*, 1: 165-77.
- . 2005. «Prólogo». En *La maternidad hoy: Claves y encrucijada*, ed. Consuelo Paterna y Carmen Martínez, 11-18. Madrid: Minerva.
- Coffey, Amanda y Paul Atkinson. 2003. *Encontrar el sentido a los datos cualitativos Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Collins, Patricia Hill. 1989. «The Social Construction of Black Feminist Thought». *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, 14 (4): 745-73.
- . 1991. «The Meaning of Motherhood in Black Culture and Mother-Daughter Relationships». En *Double stitch: Black women write about mothers & daughters*, ed. Patricia Bell-Scott, Beverly Guy-Sheftall, Jacqueline Jones Royster, Janet Sims-Wood, Miriam DeCosta-Willis y Lucie Fultz, 42-60. Boston: Beacon Press.
- . 1994. «Shifting the Center: Race, Class and Feminist Theorizing About Motherhood». En *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, ed. Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang y Linda Rennie Forcey, 45-66. New York: Routledge.
- . 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Comas d'Argemir, Dolors. 1995. *Trabajo, género, cultura: La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.
- Comins Mingol, Irene. 2016. «Hacia una superación de la reificación de la mujer como víctima. Reflexiones filosóficas». En *De víctimas a indignados. Imaginarios del sufrimiento y de la acción política*, ed. Vicente J. Benet y Alex Iván Arévalo Salinas, 133-46. Valencia: Tirant Humanidades.
- . 2018. «Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz: una perspectiva pazológica y de género». En *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*, ed. Dora Elvira García González, 45-68. Puebla: Resolución Creativa de Conflictos RECRECOM SC.
- Comins Mingol, Irene y Sonia París Albert. 2012. «Epistemologías para el Humanismo desde

- la Filosofía para la Paz». *Recerca*, 12: 5-11.
- Comins Mingol, Irene, Sonia París Albert y Vicent Martínez Guzmán. 2011. «Hacer las paces imperfectas: Entre el reconocimiento y el cuidado». En *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*, ed. Francisco A Muñoz y Jorge Bolaños Carmona, 95-122. Granada: Universidad de Granada.
- Confortini, Catia C. 2006. «Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance». *Peace & Change*, 31 (3): 333-67.
- Copper, Baba. 1987. «The Radical Potential in Lesbian Mothering of Daughters». En *Politics of the Heart: A Lesbian Parenting Anthology*, ed. Sandra Pollack y Jeanne Vaughn, 233-40. Ithaca: Firebrand Books.
- Correa, Rosario L. 1999. «La aproximación biográfica como una opción epistemológica, ética y metodológica». *Proposiciones*, 29: 1-9.
- Crittenden, Ann. 2001. *The Price of Motherhood: Why the Most Important Job in the World is Still the Least Valued*. New York: Metropolitan Books.
- Cunha, Teresa. 2006. «Género, paz e interculturalidade - Uma crítica feminista e pós-colonial». 40. *Agitanç@s*. Granja do Ulmeiro.
- D'Amore, Laura Mattoon. 2012. «The Accidental Supermom: Superheroines and Maternal Performativity, 1963-1980». *Journal of Popular Culture*, 45 (6): 1226-48.
- Dally, Ann. 1982. *Inventing Motherhood: The Consequences of an Ideal*. London: Burnett.
- Darnton, Nina. 1990. «Mommy vs. Mommy». *Newsweek*, 6 de marzo de 1990. Acceso el 6 de octubre de 2017. <https://www.newsweek.com/mommy-vs-mommy-206132>.
- Davis, Kathy y Sue Fisher. 1993. «Power and the Female Subject». En *Negotiating at the Margins: The Gendered Discourses of Power and Resistance*, ed. Sue Fisher y Kathy Davis, 3-20. New Brunswick: Rutgers University Press.
- De Beauvoir, Simone. 2015. *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- De la Concha, Ángeles y Raquel Osborne, eds. 2004. *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*. Barcelona: Icaria.
- De Lauretis, Teresa. 2003. «When lesbians were not women». *Labrys, Etudes féministes*. Acceso el 10 de marzo de 2018. <https://www.labrys.net.br/special/special/delauretis.htm>.
- De Marneffe, Daphne. 2007. «The “Problem” of Maternal Desire Essential Mothering and the Dilemma of Difference». En *Maternal Theory. Essential Readings*, ed. Andrea O'Reilly, 668-82. Toronto: Demeter Press.
- De Miguel Álvarez, Ana. 2000. *Los Feminismos*. ed. Celia Amorós. *Diez Palabras claves*

- sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino.
- . 2009. «El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista: La fuerza de los proyectos frente a “La fuerza de las cosas”». *Investigaciones Feministas*, 0: 121-36.
- Del Olmo, Carolina. 2013. *¿Dónde está mi tribu?: Maternidad y crianza en una sociedad individualista*. Madrid : Clave Intelectual.
- Del Valle, Teresa. 2011. «Identidad, memoria y juegos de poder». En *Subversiones. Memoria social y género. Ataduras y reflexiones*, ed. Luz Maceira Ochoa y Lucía Rayas Velasco, 69-86. Mexico D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Del Valle, Teresa, José Miguel Apaolaza, Francisca Arbe, Josepa Cucó, Carmen Díez, M<sup>a</sup> Luz Esteban, Feli Etxeberria y Virginia Maquieira. 2002. *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- Denzin, Norman. 1997. *Interpretive ethnography. Ethnographic practices for the 21st Century*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Derrida, Jacques. 1982. «Signature Event Context». En *Margins of Philosophy*, 307-30. Chicago: The University of Chicago Press.
- Díez Mintegui, María Carmen. 2000. «Maternidad y orden social. Vivencias del cambio». En *Perspectivas feministas desde la antropología social*, ed. Teresa del Valle, 155-85. Barcelona: Ariel Antropología.
- DiLapi, Elena Marie. 1989. «Lesbian Mothers and the Motherhood Hierarchy». *Journal of Homosexuality*, 18 (1-2): 101-21.
- Dill, Bonnie Thornton. 1988. «Our Mothers’ Grief: Racial Ethnic Women and the Maintenance of Families». *Journal of Family History*, 13 (4): 415-31.
- Dinnerstein, Dorothy. 1999. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise..* New York: Harper Perennial.
- Donohue, Richard y Jennifer R Wolgemuth. 2006. «Toward an Inquiry of Discomfort: Guiding Transformation in “Emancipatory” Narrative Research». *Qualitative Inquiry*, 12 (5): 1012-21.
- Doucet, Andrea y Natasha S. Mauthner. 2006. «Feminist methodologies and epistemologies». En *Handbook of 21st Century Sociology*, ed. Clifton Bryant y Dennis Peck, 36-42. Thousand Oaks.
- Douglas, Susan J. y Meredith W. Michaels. 2004. *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How It Has Undermined All Women*. New York: Free Press.
- Dunne, Gillian A. 2000a. «Lesbians as Authentic Workers? Institutional Heterosexuality and

- the Reproduction of Gender Inequalities». *Sexualities*, 3 (2): 133-48.
- . 2000b. «Opting into Motherhood: Lesbians Blurring the Boundaries and Transforming the Meaning of Parenthood and Kinship». *Gender and Education*, 14 (1): 11-35.
- Echols, Alice. 1989. *Daring to be bad: Radical feminism in America, 1967-1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Edwards, Arlene E. 2000. «Community Mothering. The Relationship Between Mothering and The Community Work of Black Women». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 2 (2): 87-100.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English. 2005. *For Her Own Good: Two Centuries of the Experts Advice to Women*. New York: Anchor Books.
- Eichler, Margrit. 1997. «Feminist methodology». *Current Sociology*, 45 (2): 9-36.
- Eisenstein, Zillah R. 1979. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. ed. Zillah R. Eisenstein. New York: Monthly Review Press.
- Elejabeitia, Carmen de. 1980a. *Quizá hay que ser mujer*. Madrid: Zero.
- Elejabeitia, Carmen De. 1980b. «El patriarcado y la producción de la reproducción». *El Viejo Topo*, 47: 23-27.
- Elgin, Duane. 1993. «Voluntary Simplicity. Toward a Way of Life That Is Outwardly Simple, Inwardly Rich». New York: William Morrow.
- Establier Pérez, Helena. 2004. «La teoría de la maternidad en el contexto crítico español». En *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): Una visión integradora*, coord. Silvia Caporale Bizzini, 167-98. Madrid: Entinema.
- Esteban, Mari Luz. 2000. «La maternidad como cultura. Algunas cuestiones sobre la lactancia materna y cuidado infantil». En *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, ed. Enrique Perdigüero y Josep M. Comelles, 207-26. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- . 2011. *Critica al pensamiento romántico*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Estivill, Eduard y Sylvia de Béjar. 2004. *Duérmete, niño*. Barcelona: Debolsillo.
- Everingham, Christine. 1997. *Maternidad: Autonomía y dependencia. Un estudio desde la psicología*. Madrid: Narcea.
- Faludi, Susan. 2006. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York: Three Rivers Press.
- Feixa, Carles. 2018. *La imaginación autobiográfica. Las historias de vida como herramienta*

*de investigación*. Barcelona: Gedisa.

- Fereday, Jennifer y Eimear Muir-Cochrane. 2006. «Demonstrating rigor using thematic analysis: A hybrid approach of inductive and deductive coding and theme development». *International Journal of Qualitative Methods*, 5 (1): 80-92.
- Fernández-Montraveta, Carmen, Pilar Monreal Requena, Amparo Moreno Hernández y Pilar Soto Rodríguez, eds. 2000. *Las Representaciones de la Maternidad*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Fernández Pujana, Irati. 2014. *Feminismo y maternidad: ¿Una relación incómoda? Conciencia y estrategias emocionales de mujeres feministas en sus experiencias de maternidad*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde / Instituto Vasco de la Mujer.
- Firestone, Shulamith. 1971. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam.
- Forcey, Linda Rennie. 2001. «Feminist Perspectives on Mothering and Peace». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 3 (2): 155-74.
- Foucault, Michel. 1977. «Foucault: no al sexo rey. Entrevista por Bernard-Henry Levy». *Triunfo* XXXII (752): 46-51.
- . 1998. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Francisco Amat, Andrea y Lidón Moliner Miravet. 2017. «Me aconsejaron o casi me obligaron a ser ‘normal’. Análisis de las barreras de exclusión a partir de historias de vida de mujeres lesbianas y bisexuales». *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12 (1): 41-59.
- Fraser, Heather. 2004. «Doing narrative research: Analysing personal stories line by line». *Qualitative Social Work*, 3 (2): 179-201.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- Friedan, Betty. 2009. *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Galtung, Johan. 1969. «Violence, peace, and peace research». *Journal of Peace Research*, 6 (3): 167-91.
- . 1990. «Cultural Violence». *Journal of Peace Research*, 27 (3): 291-305.
- . 1996. *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: Prio. International Peace Research Institute.
- Gandarias Goikoetxea, Itziar y Nagore García Fernández. 2014. «Producciones narrativas: Una propuesta metodológica para la investigación feminista». En *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*,



- ed. Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo, 97-110. Bilbao: Universidad del País Vasco = Euskal Herriko Unibertsitatea.
- García Fernández, Nagore y Marisela Montenegro Martínez. 2014. «Re/pensar las Producciones Narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico». *Athenea Digital*, 14 (4): 63-88.
- García González, Dora Elvira. 2014. «Hacia una prospectiva de paz a partir del realismo de la violencia: una construcción desde la imaginación ética». En *Trascender la violencia. Críticas y propuestas interdisciplinarias para Construir la Paz*, ed. Dora Elvira García González, 3-30. Mexico D.F.: Porrúa.
- . 2018. «Apuntalar la paz como valor ético fundamental y altura del pensamiento». En *Enfoques contemporáneos para el estudio de la paz*, ed. Dora Elvira García González, 7-34. Puebla: Resolución Creativa de Conflictos RECRECOM SC.
- Gergen, Kenneth J. y Mary M. Gergen. 1988. «Narrative and the self as relationship». *Advances in Experimental Social Psychology*, 21: 17-56.
- Gibson, Margaret F. 2014. «Queering Motherhood in Narrative, Theory, and the Everyday». En *Queering Motherhood: Narrative and Theoretical Perspectives*, ed. Margaret F. Gibson, 1-23. Bradford: Demeter Press.
- Giddings, Paula. 2008. *When and Where I Enter*. New York: Harper Collins.
- Gilkes, Cheryl Townsend. 1983. «Going Up for the Oppressed: The Career Mobility of Black Women Community Workers». *Journal of Social Issues*, 39 (3): 115-39.
- Gilligan, Carol. 1985. *La Moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Glenn, Evelyn Nakano. 1994. «Social constructions of mothering: A thematic overview». En *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, ed. Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang y Linda Rennie Forcey, 1-29. New York: Routledge.
- Glenn, Evelyn Nakano, Grace Chang y Linda Rennie Forcey, eds. 1994. *Mothering: Ideology, Experience and Agency*. New York: Routledge.
- Glucksmann, Miriam. 1994. «The Work of Knowledge and the Knowledge of Women's Work». En *Researching Women's Lives From A Feminist Perspective*, ed. Mary Maynard y June Purvis, 149-65. London: Taylor & Francis.
- González, Carlos. 2009. *Comer, amar, mamar: Guía de crianza natural*. Madrid: Temas de hoy.
- Goodley, Dan, Rebecca Lawthom, Peter Clough y Michele Moore, eds. 2004. *Researching*

- Life Stories: Method, theory and analyses in a biographical age*. London: Routledge.
- Gordon, Tuula. 1990. *Feminist Mothers*. New York: New York University Press.
- Gore, Ariel. 2000. *The Mother Trip: Hip Mama's Guide to Staying Sane in the Chaos of Motherhood*. Seattle: Seal Press.
- . 2014. «12 Inspiring Tips On How To Be A Hip Mama». Refinery 29. Acceso el 1 de marzo de 2018. <http://www.refinery29.com/hip-mama>.
- Grasa, Rafael. 2010. *Cincuenta años de evolución de la Investigación para la Paz*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departamento de Interior, Relaciones Institucionales y Participación. Oficina de Promoción de la Paz y los Derechos Humanos.
- Green, Fiona Joy. 2004. «Feminist Mothers. Successfully Negotiating the Tension between Motherhood as “Institution” and “Experience”». En *From motherhood to mothering. The legacy of Adrienne Rich's Of woman Born*, ed. Andrea O'Reilly, 125-36. Albany: State University of New York Press.
- . 2005. «Feminist Mothering: Challenging Gender Inequality by Resisting the Institution of Motherhood and Raising Children to be Critical Agents of Social Change». *Socialist Studies The Journal of the Society for Socialist Studies*, 1 (1): 83-99.
- . 2010a. «Association for Research on Mothering». En *The Encyclopedia of Motherhood*, ed. Andrea O'Reilly, 85-86. Thousand Oaks: Sage Publications.
- . 2010b. «Patriarchal Ideology of Motherhood». En *The Encyclopedia of Motherhood*, ed. Andrea O'Reilly, 969-70. Thousand Oaks: Sage.
- . 2011. *Practicing Feminist Mothering*. Winnipeg: Arbeiter Ring.
- . 2015. «Re-conceptualising motherhood: Reaching back to move forward». *Journal of Family Studies*, 21 (3): 196-207.
- Greer, Germaine. 2000. *La mujer completa*. Barcelona: Kairós.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 22-39.
- Gumbs, Alexis Pauline. 2016. «m/other ourselves: a Black queer feminist genealogy for radical mothering». En *Revolutionary Mothering. Love on the Front Lines*, ed. Alexis Pauline Gumbs, China Martens y Mai'a Williams, 19-31. Toronto: Between the Lines.
- Gumbs, Alexis Pauline, China Martens y Mai'a Williams, eds. 2016. *Revolutionary mothering: Love on the Front Lines*. Toronto: Between the Lines.

- Guzmán, José Miguel, Sandra Huenchuan y Verónica Montes de Oca. 2003. «Redes de apoyo social de las personas mayores: Marco conceptual». *Notas de población*, 77: 35-70.
- Hanisch, Carol. 1970. «The Personal is Political». En *Notes from the second year: Women's liberation. Major writings of the radical feminists*, ed. Shulamith; Firestone y Anne Koedt, 76-78. New York: Radical Feminism.
- . 2006. «The Personal Is Political. The Women's Liberation Movement Classic with a New Explanatory Introduction.» *Notes from the Second Year: Women's liberation*. Acceso el 16 de marzo de 2017. <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.htm>.
- Hansen, Elaine Tuttle. 1997. *Mother Without Child: Contemporary Fiction and the Crisis of Motherhood*. Berkeley: University of California Press.
- Haraway, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- . 1999. «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles». *Política y Sociedad* 30: 121-63.
- . 2004. *Testigo\_Modesto@\_Segundo\_Milenio. HombreHembra\_Conoce\_Oncorotón. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1987a. «Epistemological questions». En *Feminism and Methodology*, ed. Sandra Harding, 181-90. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1987b. «Is there a feminist method?» En *Feminism and Methodology*, ed. Sandra Harding, 1-14. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1991. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1993. «Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”?» En *Feminism Epistemologies*, 49-82. New York: Routledge.
- . 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- . 2000. «Should Philosophies of Science Encode Democratic Ideals?» En *Science, technology and democracy*, ed. Daniel Lee Kleinman, 121-38. Albany: State University of New York Press.
- Hardy, Barbara. 1968. «Towards a poetics of fiction: 3) An approach through narrative». *NOVEL: A Forum on Fiction*, 2 (1): 5-14.
- Hartsock, Nancy C M. 1983. «The feminist standpoint: Developing the ground for a

- specifically feminist historical materialism». En *Discovering Reality*, ed. Sandra Harding y Merrill B. Hintikka, 283-310. Dordrecht: Springer.
- Hays, Sharon. 1996. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven: Yale University Press.
- . 1998. «The Fallacious Assumptions and Unrealistic Prescriptions of Attachment Theory: A Comment on “Parents” Socioemotional Investment in Children». *Journal of Marriage and the Family*, 60 (3): 782-90.
- Herrero yayo, Marta Pascual, María González Reyes y Emma Gascó. 2019. *La vida en el centro. Voces y relatos ecofeministas*. Madrid: Libros en acción.
- Hicks, Stephen. 2011. *Lesbian, Gay and Queer Parenting: Families, Intimacies, Genealogies*. Vol. 15. Basingtoke: Palgrave Macmillan.
- Hill, Alexandra Merley. 2011. «Motherhood as Performance: (Re)Negotiations of Motherhood in Contemporary German Literature». *Studies in 20th and 21st century Literature*, 35 (1): 74-94.
- Hirsch, Marianne. 1981. «Mothers and Daughters». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7 (1): 200-222.
- . 1997. «Feminism at the Maternal Divide: A Diary». En *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, ed. Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, 352-68. Hanover: University Press of New England.
- Hollander, Jocelyn A. y Rachel L. Einwohner. 2004. «Conceptualizing Resistance». *Sociological Forum*, 19 (4): 533-54.
- hooks, bell. 1984. *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press.
- . 1990. «Homeplace: A site of resistance». En *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, ed. Bell Hooks, 41-49. Boston: South End Press.
- Hornillo Araujo, Elena y José Luis Sarasola Sánchez-Serrano. 2003. «El interés emergente por la narrativa como método en el ámbito socio-educativo. El caso de las historias de vida». *Portularia*, 3: 373-82.
- Horwitz, Erika. 2004. «Resistance As a Site of Empowerment. The Journey Away from Maternal Sacrifice.» En *Mother Outlaws: Theories and Practices of Empowered Mothering*, ed. Andrea O'Reilly, 43-57. Toronto: Women's Press.
- Hrdy, Sarah Blaffer. 1999. *Mother Nature: Natural Selection and the Female of the Species*. London: Chatto & Windus.
- . 2009. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*.

- Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Imaz Martínez, Elixabete. 2007. «Mujeres gestantes, madres en gestación. Representaciones, modelos y experiencias en el tránsito a la maternidad de las mujeres vascas contemporáneas». Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. [https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/12245/TESIS\\_ELIXABETE\\_IMAZ.pdf;sequence=1](https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/12245/TESIS_ELIXABETE_IMAZ.pdf;sequence=1)
- . 2010. *Convertirse en madre: Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra.
- . 2015. «Pensando sobre maternidades lesbianas: Relato de la evolución de un objeto de estudio». *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 15 (2): 294-308.
- Irigaray, Luce. 1993. *An Ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2007. *Especulo de la otra mujer*. Tres Cantos: Akal.
- James, Stanlie M. 2005. «Mothering: A possible Black feminist link to social transformation?» En *Theorizing Black Feminisms. The Visionary Pragmatism of Black Women*, ed. Stanlie M. James y Abena P. A. Busia, 45-55. New York: Taylor & Francis.
- Jenkins, Nina. 1998. «Black women and the meaning of motherhood». En *Redefining Motherhood: Changing Identities and Patterns*, ed. Sharon Abbey y Andrea O'Reilly, 201-13. Toronto: Second Story Press.
- Jeremiah, Emily. 2002. «The hand that rocks the cradle: Maternity, agency and community in women's writing in German of the 1970s and 1980s». *German Life and Letters*, 55 (1): 75-90.
- . 2003. *Troubling maternity: Mothering, agency, and ethics in women's writing in German of the 1970s and 1980s*. London: Modern Humanities Research Association.
- . 2006. «Motherhood to Mothering and Beyond. Maternity in Recent Feminist Thought». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 8 (1-2): 21-33.
- Jetter, Alexis, Annelise Orleck y Diana Taylor, eds. 1997. *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*. Hanover: University Press of New England.
- Jónasdóttir, Anna G. 1993. *El poder del amor: Le importa el sexo a la democracia?* Valencia: Cátedra.
- Jové, Rosa. 2009. *La crianza feliz: Cómo cuidar y entender a tu hijo de 0 a 6 años*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Juliano, Dolores. 1992. *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas.
- Kabeer, Naila. 2005. «Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the

- third Millennium Development Goal». *Gender and Development*, 13 (1): 13-24.
- Kandiyoti, Deniz. 1988. «Bargaining with patriarchy». *Gender & Society*, 2 (3): 274-90.
- Kawash, Samira. 2011. «New Directions in Motherhood Studies». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 36 (4): 969-1003.
- Keller, Evelyn Fox. 1982. «Feminism and Science». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7 (3): 589-602.
- . 1995. *Reflections on Gender and Science*. 1985.<sup>a</sup> ed. New Haven: Yale University Press.
- Keller, Kathryn. 1994. *Mothers and work in popular American magazines*. Westport: Greenwood.
- Kinnick, Katherine N. 2009. «Media morality tales and the politics of motherhood». En *Mommy angst: Motherhood in American popular culture*, ed. Ann C. Hall y Mardia. Bishop, 1-28. Santa Barbara: Praeger.
- Kinser, Amber E. 2008. *Mothering in the third wave*. Toronto: Demeter Press.
- . 2010. *Motherhood and feminism*. Berkeley: Seal Press.
- Kitzinger, Sheila. 1995. *Ourselves as Mothers. The Universal Experience of Motherhood*. Reading: Addison-Wesley.
- Klaus, Marshall y John Kennell. 1976. *Mother-infant bonding*. St. Louis: The C.V. Mosby Company.
- Knibiehler Yvonne y Catherine Fouquet. 1980. *L'Histoire des mères du moyen-âge à nos jours*. Paris: Montalba.
- Kohler Riessman, Catherine. 2008. «Looking Back, Looking Forward». En *Narrative methods for the human sciences*, ed. Catherine Kohler Riessman, 1-20. Thousand Oaks: Sage.
- Lagarde, Marcela. 2003. «Mujeres cuidadoras: Entre la obligación y la satisfacción». *Emakunde*, 53: 10-13.
- . 2012. *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. Mexico D.F.: Gobierno del Distrito Federal. Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.
- Lamas, Marta. 2006. *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. Mexico D.F.: Taurus.
- . ed. 2013a. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- . 2013b. «La antropología feminista y la categoría “Género”». En *El género: La*

- construcción cultural de la diferencia sexual*, ed. Marta Lamas, 97-125. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- . 2013c. «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género». En *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, ed. Marta Lamas, 327-66. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Lamphere, Louise. 1987. *From Working Daughters to Working Mothers: Immigrant Women in a New England Industrial Community*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lavell, Jeannette Corbiere y D. Meme (Dawn Meme) Lavell-Harvard, eds. 2006. «*Until Our Hearts Are On the Ground*»: *Aboriginal Mothering, Oppression, Resistance and Rebirth*. Toronto: Demeter Press.
- Lazarre, Jane. 1997. *The mother knot*. Durham and London: Duke University Press.
- Lerner, Gerda. 1990. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lewin, Ellen. 1994. «Negotiating Lesbian Motherhood: The Dialectics of Resistance and Accommodation». En *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, ed. Evelyn Nakano; Glenn, Grace; Chang y Linda Rennie Forcey, 333-53. New York: Routledge.
- Liedloff, Jean. 2003. *El Concepto del Continuum. En busca del bienestar perdido*. Tegueste: Editorial Ob Stare.
- Lima Báez, Edith. 2014. «Las maternidades lésbicas como cuestionamiento a la heteronormatividad». *Hysteria Revista*. <https://hysteria.mx/las-maternidades-lesbicas-como-cuestionamiento-a-la-heteronormatividad/>.
- Llopis, María. 2015. *Maternidades subversivas*. Tafalla: Txalaparta.
- López Pardina, Teresa. 2005. «El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir». En *Teoría feminista: De la ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo. Vol 1*, ed. Celia Amorós y Ana de Miguel, 333-65. Madrid: Minerva Ediciones.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Lozano Estivalis, María. 2001. «La construcción del imaginario de la maternidad en occidente. Manifestaciones del imaginario sobre la maternidad en los discursos sobre las nuevas tecnologías de reproducción». Universitat Autònoma de Barcelona.
- . 2006. *La maternidad en escena: Mujeres, reproducción y representación cultural*. Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza.
- MacDonald, Cameron. 2013. «The Rise of the “Motherhood Mystique”». En *Feminism and Families Today: What’s the New Mystique*, ed. Stephanie Coontz, 15-16. CCF Online Symposium, School of Education & Human Development, University of Miami, Miami,

18 de febrero 2013.

- Mack-Canty, Colleen y Sue Marie Wright. 2008. «Feminist Family Values: Parenting in Third Wave Feminism and Empowering All Family Members». En *Feminist Mothering*, ed. Andrea O'Reilly, 143-59. Albany: State University of New York Press.
- Magallón Portolés, Carmen. 2001. «El Pensamiento Maternal. Una Epistemología Feminista Para Una Cultura de Paz». En *La Paz Imperfecta*, ed. Francisco A. Muñoz, 123-37. Granada: Universidad de Granada.
- . 2004. *Pioneras españolas en las ciencias*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Mahmood, Saba. 2008. «Teoría Feminista y el agente dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto». En *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Liliana Suárez Navas y Rosalva Aída Hernández Castillo, 165-222. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Malone, Kareen y Rose Cleary. 2002. «(De)Sexing the family: Theorizing the social science of lesbian families». *Feminist Theory*, 3 (3): 271-93.
- Martínez Guzmán, Vicent. 2000. «Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7 (23): 49-96.
- . 2001. *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- . 2004. «Cultura para la Paz». En *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, ed. Mario López Martínez, 209-11. Granada: Universidad de Granada.
- . 2005. *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Martínez Guzmán, Vicent, Irene Comins Mingol y Sonia París Albert. 2009. «La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: Los estudios para la paz». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. Esp.: 91-114.
- Martínez Guzmán, Vicent y Francisco A. Muñoz. 2004. «Investigación para la Paz». En *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, ed. Mario López Martínez, 595-98. Granada: Universidad de Granada.
- Martínez Guzmán, Vicent y Sonia París Albert. 2006. «Nuevas formas de resolución de conflictos: Transformación, empoderamiento y reconocimiento». *Katálisis. Universidade Federal de Santa Catarina*, 9 (1): 27-37.
- Marx, Karl. 1845. «Tesis XI». Tesis sobre Feuerbach. Acceso el 13 de abril de 2018. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>



- Massó Guijarro, Ester. 2013. «Lactancia materna y revolución , o la teta como insumisión biocultural : Calostro , cuerpo y cuidado». *Dilemata*, 11: 169-206.
- Maushart, Susan. 1999. *The Mask of Motherhood: How Becoming a Mother Changes Everything and Why We Pretend It Doesn't*. New York: The New Press.
- Miles, Matthew B. y A. Michael Huberman. 1994. *Qualitative data analysis*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Milkie, Melissa A., Joanna R. Pepin y Kathleen E. Denny. 2016. «What Kind of War? “Mommy Wars” Discourse in U.S. and Canadian News, 1989-2013». *Sociological Inquiry*, 86 (1): 51-78.
- Millet, Kate. 1995. *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mitchell, Juliet. 1971. *Women's Estate*. Harmondsworth: Penguin.
- Molina Petit, Cristina. 1994. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.
- Monreal Requena, Pilar. 2000. «Las madres no nacen, se hacen. Perspectivas desde la antropología social». En *Las Representaciones de la Maternidad*, ed. Carmen Fernández-Montraveta, Pilar Monreal Requena, Amparo Moreno Hernández y Pilar Soto Rodríguez, 49-60. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la mujer. Universidad Autónoma de Madrid.
- Moore, Julia y Jenna Abetz. 2016. «“Uh Oh. Cue the [New] mommy wars”: The ideology of combative mothering in popular U.S. Newspaper articles about attachment parenting». *Southern Communication Journal*, 81 (1): 49-62.
- Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.
- Moreira, Luciana. 2018. «Queer Motherhood: Challenging Heteronormative Rules beyond the Assimilationist/Radical Binary». *Journal of International Women's Studies*, 19 (2): 14-28.
- Moreno Hernández, Amparo. 2009. “Los Debates Sobre La Maternidad: Maternidad y Maternidades.” En *Determinantes Biológicos, Psicológicos y Sociales de La Maternidad En El Siglo XXI: Mitos y Realidades: XVII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, ed. Cristina Bernis Carro, Rosario López Giménez y Pilar Montero López, 3–20. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid.
- Moreno Seco, Mónica y Alicia Mira Abad. 2004. «Maternidades y madres: Un enfoque historiográfico». En *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): Una visión*

- integradora*, coord. Silvia Caporale Bizzini, 19-61. Madrid: Entinema.
- Moriña, Anabel. 2017. *Investigar con historias de vida*. Madrid: Narcea.
- Morrison, Toni. 1973. *Sula*. New York: Plume.
- . 1987. *Beloved*. New York: Plume.
- Muñoz, Francisco A. 2001. «La paz imperfecta ante un Universo en conflicto». En *La paz imperfecta*, ed. Francisco A. Muñoz, 21-66. Granada: Universidad de Granada.
- . 2004. «Paz Imperfecta». En *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, ed. Mario López Martínez, 898-900. Granada: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco A. y Juan Manuel Jiménez Arenas. 2012. «Desfragmentar, o armonizar, al ser humano desde la perspectiva compleja de la investigación para la paz». *Recerca*, 12: 61-86.
- Muraro, Luisa. 1995. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas.
- Murguialday Martínez, Clara. 2006. «Empoderamiento de las mujeres: Conceptualización y estrategias». Acceso el 12 de febrero de 2019. <https://www.vitoria-gasteiz.org/wb021/http/contenidosEstaticos/adjuntos/es/16/23/51623.pdf>.
- Nathanson, Janice. 2008. «Maternal Activism. How Feminist Is It?» En *Feminist Mothering*, ed. Andrea O'Reilly, 243-56. Albany: State University of New York Press.
- O'Brien, Mary. 1981. *The politics of reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- O'Reilly, Andrea. 2004a. *From Motherhood to Mothering: The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*. ed. Andrea O'Reilly. Albany: State University of New York Press.
- . 2004b. *Mother Outlaws. Theories and Practices of Empowered Mothering*. ed. Andrea O'Reilly. Toronto: Women's Press.
- . 2004c. *Toni Morrison and Motherhood. A Politics of the Heart*. ed. Andrea. Albany: State University of New York Press.
- . 2006. *Rocking the cradle : Thoughts on feminism, motherhood, and the possibility of empowered mothering*. Toronto: Demeter Press.
- . ed. 2007. *Maternal Theory. Essential Readings*. Toronto: Demeter Press.
- . ed. 2008. *Feminist Mothering*. Albany: State University of New York Press.
- . 2010a. «Outlaw(ing) Motherhood: A Theory and Politic of Maternal Empowerment for the Twenty-first Century». *Hecate* 36: 17-29.
- . 2010b. *Twenty-first-century motherhood: Experience, identity, policy, agency*. New

- York: Columbia University Press.
- . 2016. *Matricentric Feminism. Theory, Activism, and Practice*. Bradford: Demeter Press.
- Oh, Irene. 2009. «The Performativity of Motherhood: Embodying Theology and Political Agency». *Journal of the Society of Christian Ethics*, 29 (2): 3-17.
- OIT-PNUD. 2013. *Trabajo decente y cuidado compartido. Hacia una propuesta de parentalidad*. Santiago de Chile: Organización Internacional del Trabajo y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Olza Fernández, Ibone. 2013. «Las secuelas de la violencia obstétrica». Acceso el 18 de septiembre de 2019 <https://iboneolza.org/2013/04/15/las-secuelas-de-la-violencia-obstetrica/>.
- Orleck, Annelise. 1997. «Tradition Unbound: Radical Mothers in International Perspective». En *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, ed. Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, 3-20. Hanover: University Press of New England.
- Ortega, Francisco A. 2008. «Rehabitar la cotidianidad». En *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, ed. Francisco A. Ortega, 15-69. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Ortner, Sherry B. 1995. «Resistance and the problem of ethnographic refusal». *Comparative Studies in Society and History* 37 (1): 173-93.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. 2016. *What gender is motherhood? Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.
- Pachmanová, Martina y Susan Rubin Suleiman. 2006. «Subjectivity and Identity. Subjectivity In Flux». En *Mobile Fidelities. Conversations on Feminism, History and Visuality*, ed. Martina Pachmanová, 41-52. London: KT press.
- Palomar Vereá, Cristina. 2015. «El vacío del género». *Asparkia: investigació feminista*, 26: 17-33.
- Patterson, Charlotte J. 1995. «Families of the baby boom: Parents' division of labor and children's adjustment.» *Developmental Psychology*, 31 (1): 115-23.
- Pérez D'Gregorio, Rogelio. 2010. «Obstetric violence: A new legal term introduced in Venezuela». *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 111 (3): 201-2.
- Pérez Orozco, Amaia. 2006. «Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico». *Revista de Economía Crítica*, 5: 7-37.

- . 2012. «De vidas vivibles y producción imposible». *Rebelión*. Acceso el 14 de noviembre de 2019. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=144215>.
- . 2014. *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . 2015. «La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso qué significa?» En *La ecología del trabajo: El trabajo que sostiene la vida*, ed. Laura Mora Cabello de Alba y Juan Escribano Gutiérrez, 71-100. Albacete: Bomarzo.
- Perona, Ángeles J. 2005. «El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal». En *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad. Vol. 2*, ed. Celia Amorós y Ana De Miguel, 13-34. Madrid: Minerva Ediciones.
- Phoenix, Ann, Anne Woollett y Eva Lloyd, eds. 1991. *Motherhood: Meanings, practices, and ideologies*. London: Sage.
- Pichardo Galán, José Ignacio. 2009. *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Plummer, Ken. 2001. *Documents of life 2. An invitation to a critical humanism*. London: Sage Publications.
- Polikoff, Nancy. 1987. «Lesbians choosing children: The personal is political». En *Politics of the Heart: A Lesbian Parenting Anthology*, ed. Sandra Pollack y Jeanne Vaughn, 48-54. Ithaca: Firebrand Books.
- Pollack, Sandra. 1987. «Lesbian Mothers: A Lesbian-Feminist Perspective On Research». En *Politics of the Heart: A Lesbian Parenting Anthology*, ed. Sandra; Pollack y Jeanne Vaughn, 316-24. Ithaca: Firebrand Books.
- Pollack, Sandra y Jeanne Vaughn, eds. 1987. *Politics of the heart: A lesbian parenting anthology*. Ithaca: Firebrand Books.
- Posada Kubissa, Luisa. 2015. «El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas». *Estudios de Filosofía*, 52: 29-43.
- Pujadas Muñoz, Juan José. 1992. *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- . 2000. «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9: 127-58.
- Pujal Llombart, Margot. 1993. «Mujer, relaciones de género y discurso». *Aprendizaje. Revista de Psicología Social*, 8 (2): 201-15.
- Puleo, Alicia H. 1995. «Patriarcado». En *10 palabras clave sobre MUJER*, dir. Celia

- Amorós, 21-54. Estella: Verbo Divino.
- . 2004. «Perfiles filosóficos de la maternidad». En *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, ed. Ángeles De la Concha y Raquel Osborne, 23-42. Barcelona: Icaria.
- . 2005a. «El patriarcado: ¿Una organización social superada?» *Temas para el debate*, 133: 39-42.
- . 2005b. «Lo personal es político: El surgimiento del feminismo radical». En *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad. Vol. 2*, ed. Celia Amorós y Ana de Miguel, 35-68. Madrid: Minerva Ediciones.
- Puleo, Alicia H. 1992. «De Marcuse a la Sociobiología: La deriva de una teoría feminista no ilustrada». *Isegoría*, 16: 113-27.
- Purdy, Elizabeth. 2010. «Chronology of Motherhood». En *The Encyclopedia of Motherhood*, ed. Andrea O'Reilly, xxxix-Ii. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Radcliffe Institute. 2013. «Gerda Lerner's Letter to Betty Friedan». Radcliffe Institute for Advanced Study Harvard University. Acceso el 17 de marzo de 2017. <https://www.radcliffe.harvard.edu/video/gerda-lerners-letter-to-betty-friedan>.
- Ramazanoglu, Caroline; y Janet Holland. 2002. *Feminist methodology: Challenges and choices*. London: Sage Publications.
- Reardon, Betty A. 1985. *Sexism and the war system*. New York: Teachers College Press.
- . 2010. «La problemática del patriarcado: Hacia una teoría de género de la violencia global». En *Género y Paz*, ed. M<sup>a</sup> Elena Díez Jorge y Margarita Sánchez Romero, 219-59. Barcelona: Icaria.
- Recio Alcaide, Adela. 2015. «La atención al parto en España: Cifras para reflexionar sobre un problema». *Dilemata*, 18: 13-26.
- Recio Alcaide, Adela y Angela E Müller. 2016. «Nacer en horario laboral ¿Quién asume los riesgos de un parto programado?» Asociación el parto es nuestro. Madrid. Acceso el 18 de septiembre de 2019. [https://www.elpartoesnuestro.es/sites/default/files/public/Prensa/nacer\\_en\\_horario\\_laboral\\_informe\\_el\\_parto\\_es\\_nuestro.pdf](https://www.elpartoesnuestro.es/sites/default/files/public/Prensa/nacer_en_horario_laboral_informe_el_parto_es_nuestro.pdf)
- Reddy, Maureen T., Martha Roth y Amy Sheldon, eds. 1994. *Mother journeys: Feminists write about mothering*. Minneapolis: Spinsters Ink.
- Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.

- Reverter Bañón, Sonia. 2010a. «El feminismo: Más allá de un dilema ajeno». *Feminismo/s*, 15: 15-32.
- . 2010b. «La deriva teórica del feminismo». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 14: 153-62.
- Rich, Adrienne. 1986. *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.
- . 2003. «Notes toward a politics of location». En *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, ed. Reina Lewis y Sara Mills, 29-42. New York: Routledge.
- Ricoy, Jesusa. 2015. *Madre, el último tabú. Reflexiones sobre violencia obstétrica*. Autoeditado.
- Rivera Garretas, María-Milagros. 1994. *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona: Icaria.
- . 1997. *El fraude de la igualdad*. Barcelona: Planeta.
- . 2001. *Mujeres en relación: Feminismo 1970-2000*. Barcelona: Icaria.
- Rodríguez Gómez, Gregorio, Javier Gil Flores y Eduardo García Jiménez. 1999. «Metodología de la investigación cualitativa». Archidona (Málaga): Aljibe.
- Rosenau, Pauline. 1990. «Once Again Into the Fray: International Relations Confronts the Humanities». *Millennium: Journal of International Studies*, 19 (1): 83-110.
- Rothman, Barbara Katz. 1989. *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. New York: W.W. Norton & Company.
- Royo Prieto, Raquel. 2011. *Maternidad, paternidad y conciliación en la CAE ¿Es el trabajo familiar un trabajo de mujeres?* Bilbao: Universidad de Deusto.
- Rubin, Gayle. 1986. «El tráfico de mujeres: Notas sobre la Economía Política del Sexo». *Revista Nueva Antropología*, 8 (30): 95-145.
- . 1989. «Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad». En *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina*, comp. Carole S. Vance, 113-90. Madrid: Talasa.
- Ruddick, Sara. 1980. «Maternal Thinking». *Feminist Studies*, 6 (2): 342-67.
- . 1989. *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Ryan-Flood, Róisín. 2009. *Lesbian Motherhood: Gender, Families and Sexual Citizenship*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.
- Rye, Gill, Victoria Browne, Adalgisa Giorgio, Emily Jeremiah y Abigail Lee Six. 2018.

- «Introduction. Motherhood in Literature and Culture». En *Motherhood in Literature and Culture. Interdisciplinary Perspectives from Europe I*, ed. Gill Rye, Victoria Browne, Adalgisa Giorgio, Emily Jeremiah y Abigail Lee Six, 1-13. New York: Routledge.
- Sau, Victoria. 1995. *El vacío de la maternidad: Madre no hay más que ninguna*. Barcelona: Icaria.
- . 2000. *Diccionario ideológico feminista. Volumen I*. Barcelona: Icaria.
- . 2001. *Diccionario ideológico feminista. Volumen II*. Barcelona: Icaria.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- . 1989. «Everyday Forms of Resistance». *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, 4 (May): 33-62.
- . 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Mexico D.F.: Era.
- Scott, Joan W. 1988. «Deconstructing equality-versus-difference or, the uses of poststructuralist theory for feminism». *Feminist Studies*, 14 (1): 33-50.
- . 1996. «El género: Una categoría útil para el análisis histórico». En *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, 265-302. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios del Género.
- Sears, William y Martha Sears. 1993. *The Baby Book*. Boston: Little Brown & Co.
- Sendón de León, Victoria. 1981. *Sobre diosas, Amazonas y vestales: Utopías para un feminismo radical*. Madrid: Zero.
- Sendón de León, Victoria. 1988. *Más allá de Itaca: Sobre complicidades y conjuras*. Vol. 1ª. Barcelona: Icaria.
- Símonardóttir, Sunna. 2016. «Constructing the attached mother in the “world’s most feminist country”». *Women’s Studies International Forum*, 56: 103-12.
- Smith, Dorothy Edith. 2012. «El punto de vista (standpoint) de las mujeres: Conocimiento encarnado versus relaciones de dominación». *Temas de mujeres*, 8 (8): 5-27.
- Snitow, Ann. 1990. «A Gender Diary». En *Conflicts in Feminism*, ed. Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller, 9-43. New York: Routledge.
- . 2007. «Feminism and Motherhood: An American Reading». En *Maternal Theory*.

- Essential Readings*, ed. Andrea O'Reilly, 290-310. Toronto: Demeter Press.
- Stacey, Judith y Timothy J. Biblarz. 2001. «(How) Does the Sexual Orientation of Parents Matter?» *American Sociological Review*, 66 (2): 159-83.
- Stolcke, Verena. 2004. «La mujer es puro cuento: The culture of gender». *Revista Estudios Feministas*, 12 (2): 77-105.
- Stone, Katherine. 2018. «Ties That Bind in Tanja Dücker's Novel Himmelskörper. History, Memory, and Making Sense of Motherhood in Twenty-First-Century Germany». En *Motherhood in Literature and Culture. Interdisciplinary Perspectives from Europe*, ed. Gill Rye, Victoria Browne, Adalgisa Giorgio, Emily Jeremiah y Abigail Lee Six, 124-36. New York: Routledge.
- Suleiman, Susan Rubin. 1990. *Subversive Intent. Gender, Politics, and the Avant-Garde*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sutherland, Jean-Anne. 2010. «Mothering, Guilt and Shame». *Sociology Compass*, 4 (5): 310-21.
- Taibo, Carlos. 2009. *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Catarata.
- Taylor, Diana. 1997. «Overview: The Uneasy Relationship between Motherhood and Feminism». En *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, ed. Alexis Jetter, Annelise Orleck y Diana Taylor, 349-51. Hanover: University Press of New England.
- Taylor, Steven J. y Robert Bogdan. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Taylor Yvette. 2009. *Lesbian and Gay Parenting: Securing social and educational capital*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.
- Téllez Infantes, Anastasia y Purificación Heras González. 2004. «Representaciones de género y maternidad: Una aportación desde la antropología sociocultural». En *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): Una visión integradora*, coord. Silvia Caporale Bizzini, 63-100. Madrid: Entinema.
- Thevenin, Tine. 1987. *The Family Bed: An Age Old Concept in Child Rearing*. Wayne: Avery Publishing Group.
- Thompson, Becky. 2002. «Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism». *Feminist Studies*, 28 (2): 336-60.
- Thurer, Shari L. 1994. *The Myths of Motherhood: How Culture Reinvents the Good Mother*. Boston: Houghton Mifflin.



- Tierney, William G. 1994. «On method and hope». En *Power and method: Political activism and educational research*, ed. Andrew Gitlin, 97-115. New York: Routledge.
- Topini, Carolina. 2013. «Betty Friedan and The Feminine Mystique (1963): A Feminist Political Debate». *Writing Women's Lives: Autobiography, Life Narratives, Myths and Historiography International Symposium*. Yeditepe University Department of History and Women's Library and Information Center Foundation of Istanbul. Istanbul.
- Trujillo, Gracia. 2016. «Mi cuerpo es mío: Parentalidades y reproducción no heterosexuales». *Viento Sur*, 146: 61-68.
- Trujillo, Gracia y Elena Burgaleta. 2014. «¿Queerizando la institución familiar? Entre los discursos bio-sociales y las múltiples resistencias». *Feminismo/s*, 23: 159-79.
- Tubert, Silvia. 1996. *Figuras de la madre*. ed. Silvia Tubert. Madrid: Cátedra.
- . 2003. *Del sexo al género: Los equívocos de un concepto*. ed. Silvia Tubert. Madrid: Cátedra.
- Umansky, Lauri. 1996. *Motherhood Reconceived: Feminism and the Legacies of the Sixties*. New York: New York University Press.
- Urban Dictionary. 2017. «Mom Shaming». Acceso el 3 de septiembre de 2019. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=mom-shaming>.
- Valcárcel, Amelia. 1994. *Sexo y Filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.
- Vasallo, Brigitte. 2014. «Desocupar la maternidad». *Pikara Magazine*, 12 de febrero de 2014. Acceso el 5 de septiembre de 2017. <https://www.pikaramagazine.com/2014/02/desocupar-la-maternidad/>
- Villanueva Aburto, Daniela. 2017. «La maternidad glorificada: Análisis de los discursos sobre maternidad de mujeres que participan en grupos de crianza respetuosa de la región de Valparaíso, Chile». *Revista Punto Género*, 7: 138-55.
- Vinthagen, Stellan y Anna Johansson. 2013. «“Everyday Resistance”: Exploration of a Concept and its Theories». *Resistance Studies Magazine*, 1: 1-46.
- Vivas, Esther. 2019. *Mamá desobediente. Una mirada feminista a la maternidad*. Madrid: Capitan Swing.
- Walker, Alice. 1973. «Everyday Use». En *In Love and Trouble: Stories of Black Women*, 47-59. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- Wane, Njoki Nathani. 2000. «Reflections on the Mutuality of Mothering. Women, Children and Othermothering». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 2 (2): 105-

16.

- Wardle, Lynn D. 1997. «The potential impact of homosexual parenting on children». *University of Illinois Law Review*, 1997 (3): 833.
- Weedon, Chris. 1987. *Feminist practice and poststructuralist theory*. New York: Basil Blackwell.
- Weeks, Jeffrey, Brian Heaphy y Catherine Donovan. 2001. *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. *Contemporary Sociology*. Vol. 31. London: Routledge.
- Weitz, Rose. 2001. «Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation». *Gender and Society*, 15 (5): 667-86.
- Welter, Barbara. 1966. «The Cult of True Womanhood : 1820-1860». *American Quarterly*, 18 (2): 151-74.
- Weston, Kath. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Wolf, Naomi. 2002. *Misconceptions: Truth, Lies, and the Unexpected on the Journey to Motherhood*. London: Vintage.
- Wong-Wylie, Gina. 2006. «Images and Echoes in Matroreform. A Cultural Feminist Perspective». *Journal of the Association for Research on Mothering*, 8 (1-2): 135-46.
- Wylie, Alison. 2003. «Why Standpoint Matters». En *Issues in Philosophies of Science and Technology*, ed. Robert Figueroa y Sandra Harding, 26-48. New York: Routledge.
- Zerilli, Linda M.G. 1996. «Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad». En *Figuras de la madre*, ed. Silvia Tubert, 155-88. Madrid: Cátedra.

# Índice de tablas y figuras

## Tablas

Tabla 1. Cronograma de las entrevistas.....	257
Tabla 2. Construcción de la línea temporal de sus maternidades a través de las fotografías.	259
Tabla 3. Temas clave y categorías / códigos finales.....	271

## Figuras

Figura 1. Correo de devolución de información a participante.....	262
Figura 2. Proceso de negociación y edición del relato de vida.....	263
Figura 3. Entrada en diario de campo.....	266
Figura 4. Componentes del análisis de datos.....	267
Figura 5. Volcado de los relatos de vida en Dedoose.....	268
Figura 6. Ejemplo de segmentaciones aplicadas al relato de vida y los diferentes códigos asignadas a uno de los segmentos.....	270
Figura 7. Configuración de la exportación de datos a hoja de cálculo.....	272
Figura 8. Volcado de la información procedente de Dedoose en hoja de cálculo.....	273



## **Anexos**



## Anexo I. Consentimiento Informado

<b>Dades personals / Datos personales</b>	
Nom i cognoms / <i>Nombre y apellidos</i>	DNI
Nom de la tesi doctoral / <i>Nombre de la tesis doctoral</i> De las políticas de la maternidad a las maternidades políticas. Los maternajes como espacio de resistencia.	
Codirectores de la tesi doctoral / <i>Codirectoras de la tesis doctoral</i> Irene Comins Mingol Andrea Francisco Amat	
Nom i cognoms de l'estudiantat / <i>Nombre y apellidos del estudiantado</i> Magdalena Sancho Moreno	DNI 18.991.351K
Programa de doctorat / <i>Programa de doctorado</i> Programa de Doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo	

<b>MANIFESTE / MANIFIESTO</b>	
<p>Que he estat informat/ada suficientment de la finalitat d'aquesta investigació i de la metodologia que s'emprarà en la mateixa.</p> <p>Que estic d'acord i accepto lliure i voluntàriament participar en aquesta investigació i en les entrevistes que es realitzaran per a la mateixa. Les entrevistes seran personals i privades, acordades per ambdós parts, i tindran l'objecte de recollir informació sobre les meues experiències i vivències relacionades amb la criança, maternitat y/o paternidad.</p> <p>Que puc abandonar la col·laboració en el moment que ho desitge.</p> <p>Que, amb l'objecte de recollir tota l'informació aflorada en les entrevistes, estes seran gravades i posteriorment transcrites i analitzades.</p> <p>Que, salvaguardant sempre el dret a la intimitat, accepto que les dades que es puguen derivar d'aquesta investigació puguen ser utilitzades per a la divulgació científica.</p> <p>Que les dades incloses en aquest formulari, juntament amb la resta d'informació obtinguda al llarg de les entrevistes seran custodiades davall la supervisió de l'estudiant Magdalena Sancho Moreno i les codirectores de tesi.</p> <p>Que puc exercir els drets que la llei em reserva davant Magdalena Sancho Moreno, DNI 18.991.351K, con direcció en la C/ Cádiz, 65 8 Valencia y email <a href="mailto:sanchomagda@gmail.com">sanchomagda@gmail.com</a>.</p>	<p><i>Que he sido informado/a suficientemente de la finalidad de esta investigación y de la metodología que se empleará en la misma.</i></p> <p><i>Que estoy de acuerdo y acepto libre y voluntariamente participar en esta investigación y en las entrevistas que se realizarán para la misma. Las entrevistas serán personales y privadas, acordadas por ambas partes, y tendrán el objeto de recabar información sobre mis experiencias y vivencias relacionadas con la crianza, maternidad y/o paternidad.</i></p> <p><i>Que puedo abandonar la colaboración en el momento que lo desee.</i></p> <p><i>Que con el objeto de recabar toda la información aflorada en las entrevistas, éstas serán grabadas y posteriormente transcritas y analizadas.</i></p> <p><i>Que, salvaguardando siempre el derecho a la intimidad, acepto que los datos que se puedan derivar de esta investigación puedan ser utilizados para la divulgación científica.</i></p> <p><i>Que los datos incluidos en este formulario, junto con el resto de información obtenida a lo largo de las entrevistas serán custodiados bajo la supervisión de la estudiante Magdalena Sancho Moreno y las codirectoras de tesis.</i></p> <p><i>Que puedo ejercer los derechos que la ley me reserva ante Magdalena Sancho Moreno, DNI 18.991.351K, con dirección en la C/ Cádiz, 65 8 Valencia y email <a href="mailto:sanchomagda@gmail.com">sanchomagda@gmail.com</a>.</i></p>
La persona interessada <i>La persona interesada</i>	Codirectores de la tesi doctoral <i>Codirectoras de la tesis doctoral</i>



UNIVERSITAT  
JAUME I