



Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre
Centroamérica y el Caribe
ISSN: 1659-0139
intercambio.ciicla@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Flórez-Estrada Pimentel, María
La maternidad en la historia: deber, deseo y simulacro
Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 259-288
Universidad de Costa Rica
San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476947242012>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



La maternidad en la historia: deber, deseo y simulacro

María Flórez-Estrada Pimentel¹

Recepción: 29 de abril de 2014 / Aprobación: 24 de junio de 2014

Resumen

En este artículo analizo comparativamente algunos discursos y prácticas que muestran cómo se constituyó la institución social de la maternidad en el tiempo y en la historia. Presento evidencia del desapego de la maternidad antigua, bajo el poder patriarcal privado; examino su expropiación y remodelación por el poder eclesial católico –siempre masculino– en la economía política del honor; y expongo la competencia que, por su control, instauró la ciencia médica, al diseñar los mandatos de la maternidad moderna. Finalmente, presento y analizo un ejemplo contemporáneo de una maternidad transgénero, que muestra el carácter de simulacro de esta institución.

Palabras claves

Maternidad; género; discurso; modernidad; postmodernidad

Abstract

This article discusses discourses and practices that reveal how motherhood, understood as a social institution, evolved through Western history. It assesses how private patriarchal power carved ancient motherhood, characterized by a significant detachment between the mother and the child. The Catholic church, still following patriarchal interests, redesigned this model naturalizing the political economy of honor. Further, medical science managed to establish the regulations for controlling modern motherhood as a power space. Finally, the article analyzes a current example of transgender motherhood, where previous motherhood models collide into a simulacrum.

Keywords

Motherhood; gender; discourse; modernity; postmodernity

Resumo

Neste artigo, analiso comparativamente alguns discursos e prácticas que mostram como a instituição social da maternidade se constitui no tempo e na história. Proporciono evidencias do desapego característico da antiga maternidade sob o poder

¹ Peruana-Española. Doctoranda en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica (UCR). Investigadora del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas en la UCR. Correo electrónico: maria.florez-estrada@ucr.ac.cr



patriarcal privado; examino sua expropriação e remodelação pela Igreja católica –patriarcal– no contexto de uma economia política da honra; e exponho a concorrência da ciência médica pelo controle, através do desenho dos mandatos da maternidade moderna. Finalmente, apresento e analiso um exemplo contemporâneo de uma maternidade transgênero, mostrando o caráter de *simulacro* desta instituição.

Palavras chave

Maternidade; gênero; discurso; modernidades; pós-modernidade

Introducción

En este artículo parto de la premisa de que aquello que llamamos maternidad no ha sido comprendido, practicado, ni sentido de la misma igual a lo largo de la historia, sino que ha dependido de múltiples factores sociales y culturales. Sin embargo, la maternidad es, quizás, el último reducto del pensamiento idealizante, según el cual se la considera como una disposición femenina que resulta de un “instinto natural” en las mujeres. Por ello, salvo el hecho de ser cuestionada o sobre-ensalzada por algunas pensadoras feministas, esta institución social no ha sido vista como un problema de investigación –¿qué puede haber de problemático en algo tan “natural y sublime” como la maternidad?– ni ha sido analizada históricamente, es decir, según el contexto temporal y cultural, porque se presupone que ha sido siempre igual.

En el caso de Costa Rica, solo en años recientes, en especial desde el trabajo que realiza la historiografía de la vida cotidiana para recuperar la historia de las mujeres, gracias principalmente a investigadoras feministas –como Eugenia Rodríguez y Virginia Mora, pero también a Alfonso González– es que contamos con algo de conocimiento sobre ciertas características de las vidas de las mujeres que fueron madres, pero todavía no como objeto de estudio específico, sino como derivado adyacente del estudio de las relaciones entre los géneros. En el plano internacional, son pocas las investigaciones historiográficas que tienen como objeto de estudio central la maternidad. Por lo anterior, además de revisar las investigaciones que considero más pertinentes para Costa Rica y América Latina, para la mía asumo, metodológicamente, que, así como existe una relación directa entre relaciones de géneros, infancia y maternidad, debería ser posible también conocer los discursos de y sobre la maternidad, en sus diferentes contextos culturales y temporales, a través del análisis de los discursos acerca de la infancia y las relaciones entre los géneros que presentan esos estudios historiográficos sobre la vida cotidiana. Además, en un sentido foucaltiano, parte de la premisa de que conocer las representaciones, los discursos y las prácticas que constituyeron la maternidad en esos contextos, debe permitirnos establecer las epistemologías o condiciones de



posibilidad que les produjeron. No es este, pues, un trabajo historiográfico, sino arqueológico, sobre la maternidad.

En este artículo pongo en acción algunos avances de la investigación que estoy realizando para el CIICLA de la Universidad de Costa Rica, titulada “Representaciones discursivas sobre la maternidad moderna en Costa Rica”, así como hallazgos de estudios anteriores que realicé –y que en su momento explícito– que me llevan a plantear que estamos asistiendo a un período histórico de deconstrucción de la maternidad, que permite identificar tanto su carácter de simulacro como el hecho de que, de manera creciente, se hace posible que las mujeres antepongan de manera masiva su libre albedrío, ya no solo al mandato de la maternidad obligatoria, sino también al deseo construido socialmente de una maternidad compulsiva.

Metodológicamente, entonces, analizo de forma comparativa los discursos que constituyeron la maternidad en la antigüedad y en la edad media europea, en la colonia hispanoamericana y costarricense, y en tres generaciones de mujeres costarricenses del siglo XX. Esto último lo recupero a través de los discursos recibidos por “Valeria” –una joven contemporánea– acerca de la maternidad de sus abuelas y de su madre. “Valeria” es una de las tres mujeres y hombres que entrevisté en profundidad para el proyecto en curso, y la tomo como referencia para este artículo porque la evidencia que su discurso recoge es similar a la que hallé en las demás entrevistas, pero que, por razones de espacio, no puedo presentar aquí. Por último, también comparo, de manera breve, los discursos anteriores con el de la primera maternidad transgénero legitimada administrativa y judicialmente por el Estado costarricense, pues permite terminar de establecer el carácter de simulacro o de producción cultural que es la maternidad y que, por tanto, puede ser ejercida por cualquier ser humano que así lo decida, sin importar su sexo –o su género, si lo hace en un proceso deconstructivo–.

Honra sobre afecto: la maternidad en la economía política del honor

Que la maternidad ha sido problemática es un hecho documentado desde la colonia. Existen varios trabajos historiográficos que muestran cómo fue necesaria, primero, la intervención “moralizadora” de la Iglesia católica y de organizaciones de caridad y, luego, la introducción coercitiva de la “maternidad científica” o moderna a través del discurso médico y de las políticas “higienizadoras” del Estado liberal, dirigidas a las mujeres –sin distingo de clase social– y a los hombres y mujeres trabajadoras y pobres –en particular– con el fin de introducir y estabilizar el funcionamiento de la familia nuclear moderna y de su particular maternidad.

La necesidad de desarrollar estas políticas no hizo más que reconocer lo poco naturales que son tanto el “instinto maternal” o los sacrificios y la abnegación de



las madres –esa entrega de todo el tiempo vital que, según el discurso médico moderno, deben hacer las madres para garantizar el bienestar de sus hijos e hijas– como lo poco naturales, espontáneas o gratuitas que son las relaciones de amor y de responsabilidad de madres y padres para con sus descendientes. Por ejemplo, en referencia a la Costa Rica pre-cafetalera del siglo XVIII, González (1997) describe que “lo usual en la vida cotidiana era el amancebamiento, el incesto, la violación, el adulterio, el alcoholismo de hombres y mujeres” (González, 1997, 96). Y cuando se registran casos de incesto –por definición protagonizados por sus padres u otros familiares biológicos– y de violación, por lo general, las víctimas son infantes, principalmente niñas y adolescentes, como pudo registrar Rodríguez (2006) para el período 1800-1850.

Por su parte, Ann Twinam (1991) recopila una diversidad de ejemplos de cómo, en los siglos XVII y XVIII, la cultura centrada en lo que llamaré *la economía política del honor* estuvo presente en Hispanoamérica. Por su parte, González (1997) muestra cómo funcionaba en la Costa Rica del siglo XIX. Si los casos recuperados por Twinam y González se analizan desde la perspectiva de caracterizar la maternidad y sus cambios epistemológicos en el tiempo, como haré a continuación, se encuentra, como regla general, que en *la episteme medieval/colonial, la honra y el honor estuvieron por encima del afecto en la relación maternal, paternal o filial*.

Uno de los ejemplos presentados por Twinam (1991), que ilustra lo anterior, es la historia de una mujer de la élite mexicana que nunca se casó con su amante, pero cuya familia se puso de acuerdo con él para ocultar la relación, es decir, para mantener el secreto de la falta contra el honor cometida por ella, no por el hombre, en tanto este cuenta con los privilegios del amo, de modo que registraron al hijo natural como “huérfano” en un internado del cual el padre biológico era socio. La mujer permaneció soltera en la casa familiar y, 18 años después, reveló su condición de madre, pero no debido a una relación afectiva con su descendiente, pues no la tuvo, sino con el objetivo económico y político de que aquel –y con él su propio linaje– pudiera usufructuar de “los beneficios de saber quiénes eran sus padres” (Twinam, 1991, 128)². Pero no se trataba de beneficios afectivos o retóricos, sino de unos muy concretos y materiales: la posibilidad de tener acceso a cargos públicos, fuesen civiles, militares o eclesiásticos, pues, en la estrictamente reglamentada sociedad colonial, los hijos ilegítimos no podían aspirar a ocuparlos, con lo cual se podía ver afectada la movilidad social no solo de un individuo, sino de todo un linaje, en sus distintas generaciones (Twinam, 1991). De modo que, la mujer en cuestión, reveló su maternidad con el fin de solicitar el recurso llamado “de gracias a sacar”, una

2 Con un sesgo de anacronismo historiográfico, en algún punto de su relato, Twinam especula que la separación de esta mujer de su hijo, y su ocultamiento social, habrían representado un “elevado precio” para ella; sin embargo, este es un prejuicio moderno de la autora, quien no proporciona evidencias que lo respalden. Es obvio que está observando la maternidad colonial desde el discurso de la afectividad presuntamente “natural” de la maternidad moderna.



dispensa real por la cual se podía convertir oficialmente a hijos ilegítimos en legítimos, de modo que obtuviesen todos los derechos. Este recurso, explica Twinam, era de acceso casi exclusivo para las élites. *En la economía política del honor, las mujeres no tenían problema con que los productos de sus embarazos se mantuvieran alejados de ellas y fuesen criados por otras personas o institucionalizados, pues lo que les importaba era no perder su honra.* Y, en función de ello, las estrategias de encubrimiento, como las llama la autora, no eran realizadas solo por sus familiares:

Incluso la iglesia católica colaboraba en la protección de su honor, omitiendo su nombre en el acta de nacimiento de la criatura. No obstante, si una mujer deseaba mantener su reputación pública de virgen, no debía reconocer o criar abiertamente a su descendiente. Entre las ciento ochenta y siete madres e hijos ilegítimos que comparecieron para solicitar cédulas de legitimación, 67 (35.8 por ciento) tuvieron embarazos secretos. Se ocultó su identidad en las actas de nacimiento o no se encargaron de cuidar al niño (Twinam, 1991, 134).

Además, el desapego que las madres pudieran tener con la maternidad y sus productos también estaría condicionado por la alta probabilidad de que, durante la colonia, tanto las mujeres como sus descendientes murieran en el parto. Cuatro de esas 187 solicitudes de legitimación estudiadas por la historiadora corresponden a mujeres cuyos embarazos fueron encubiertos por sus familiares –por lo general alejándolas de la sociedad, ya sea enviándolas lejos de la localidad, del país, o a conventos– pero que murieron durante el parto. En uno de estos casos, ante la muerte de la madre, el padre biológico pide a su hermana, quien vive en otra ciudad, asumir la crianza de la niña ilegítima, mientras que él se ocupará de proveer su manutención. La ausencia de apego paternal también es patente.

Otra evidencia ilustradora de que la maternidad colonial ponía la honra por encima del apego, es la historia de una mujer de Buenos Aires, Argentina, perteneciente a una familia de la élite. Ella parió un hijo en 1753, producto de un “embarazo privado”, luego de su relación extramatrimonial con un español. Apenas nació el niño, su padre biológico lo llevó a ser criado en la casa de otra mujer casada. En la partida de nacimiento reconoció ser el padre de la criatura, pero ocultó el nombre de la madre. Esta, sin embargo, logró hacerse amiga de la cuidadora del niño y lo visitaba frecuentemente para prodigarle besos y regalos. No obstante, esto no era más que una estrategia para esperar a que el español se casara con ella. Cuando esto no ocurrió y el hombre se comprometió con otra, la mujer “montó en cólera y nunca volvió a visitar a su hijo” (Twinam, 1991, 141). Más tarde, esta mujer logró casarse con otro hombre, tener más descendientes y así conservar intacta su honra. Pero el hijo original fue dejado de lado por ella.

Un caso similar ocurrió en Chile, en 1792. Nacida una niña, fue entregada para su crianza a la hermana del padre biológico, quien la reconoció de manera



legal. La madre de la niña esperó a que el hombre se casara con ella, pero este se comprometió con otra mujer. Sin embargo, a diferencia del ejemplo anterior, cuando la niña ya tenía dos años, su madre se la llevó y vivió el resto de su vida públicamente como una madre soltera. Sería especulativo derivar de esto la existencia de un apego de la mujer por la hija, o si se trató de otra estrategia de sobrevivencia ante la perspectiva de quedar “sola”. Después de todo, a pesar de estar tan reglamentada, la sociedad colonial era más indulgente con las madres solteras que quedaban en esta situación cuando el hombre había faltado a su promesa de matrimonio. Y desde la antigüedad, como se verá, poseer descendientes era también contar con un activo o patrimonio para transar en el mercado matrimonial, laboral o de la prostitución. Además, el conocimiento de la paternidad y de la maternidad de la hija ilegítima era un hecho que permitía hacer transparente la contabilidad de su linaje, lo que ayudaba en los procesos de legitimación de esos descendientes³.

Otro caso de desapego maternal quedó registrado en 1690 en Veracruz, México. La hija del exgobernador de esta ciudad entabló relaciones con un capitán de barco de La Habana, quien le prometió casarse con ella, pero que dilataba la formalización del compromiso. Al final, la mujer quedó embarazada y nació una niña. Mientras que el padre se regocijó con el nacimiento, reconoció a la niña como su hija y la presentó a la sociedad, la madre, con signos de depresión, se recluyó en su casa, en soledad, para no encarar la crítica social y allí murió producto de un aparente accidente. En este caso, la existencia de la hija tampoco dio sentido a la vida de la madre, ante la perdida de su honra.

De cualquier manera, en el período estudiado por esta autora, tanto la ilegitimidad de la infancia como su abandono por las madres y los padres biológicos era frecuente, así como su reclusión en orfanatos o su adopción por familias adineradas como una forma de ejercer la *caridad* –o reciprocidad social instituida como deber en el marco de la episteme antigua o comunitaria, y que más tarde fue asumida también por el cristianismo–.

En la Costa Rica del siglo XIX, las relaciones sociales también se estructuraban según esta economía política del honor. En la medida en que su objeto de estudio fueron las relaciones de género, mas no las representaciones y prácticas de la maternidad, González recopila sobre todo los casos en que hombres entablaron litigios legales contra sus esposas debido a que sus conductas pusieron en entredicho el honor masculino. Sin embargo, unos pocos casos también pueden ser analizados para vislumbrar lo que aquí interesa, esto es, *el carácter claramente contractual –que no afectivo, en el sentido moderno– de la maternidad*.

³ En otra investigación he analizado la estrategia de supervivencia que contemporáneamente metaforiza la representación social de “tener” un hijo o hija en un vecindario de escasos recursos y alta presencia del uso de drogas, en Goicoechea, donde lazos diversos de reciprocidad sustituyen a fallidos lazos de parentesco (Flórez-Estrada, en prensa).



En el siguiente ejemplo, la mujer se queja de haber cumplido con su parte del contrato matrimonial católico –de servir sacrificadamente en la reproducción de la descendencia– mientras que su marido no la trata como sería su deber según ese contrato. *Por tanto, la mujer, por su honor, se resignaba a cumplir con su misión terrenal. Pero el maltrato y la crueldad de los que se sentía objeto tenían un límite más allá del cual eran inaceptables para ella.*

Concepción García, mayor de edad, que demandó a su esposo, Ramón Cubero, artesano, herediano, en juicio de divorcio, declaraba que había criado a cuatro hijos que le habían causado toda clase de sinsabores, desvelos y trabajos, y que sufriría todo con resignación y prudencia, a no ser por el trato que le daba su cónyuge. En 1861, ya no estaba dispuesta a sufrirlo más (González, 1997, 241).

Este contractualismo de las relaciones humanas, desafectivizado en términos modernos, incluidas la maternidad y la paternidad, también queda ilustrado en el caso de la denuncia que los vecinos de San Marcos de Tarrazú interpusieron contra Andrés Jiménez, a quien acusaron de escándalo⁴. A este hombre lo denunciaron por convivir públicamente con su concubina, y porque sus nietos eran producto de relaciones incestuosas con sus hijas. Ellas, sin embargo, lo defendían porque cumplía con sus responsabilidades económicas para con la familia, así como con la obligación católica de realizar intercambio carnal, obligación establecida con posterioridad al Concilio de Trento (siglo XVI):

La presunta ofendida de toda la situación, la esposa de Andrés y madre de las hijas, declaró que conocía de la relación “puertas adentro” de su esposo con su concubina, pero, amparándolo, agregaba que él nunca había faltado en darle “su salario completo todas las semanas” y que “usaba de ella de vez en cuando” (González, 1997, 242).

Pero este autor también recuenta algunos ejemplos que, analizados desde la perspectiva de la maternidad, retratan el valor subsidiario de la afectividad materna –y paterna– en especial hacia las hijas, frente al propio honor parental. Y presenta evidencia de que, ante un embarazo fuera del matrimonio, el padre y la madre incluso buscaban provocarles el aborto a partir de maltratarlas y someterlas a duro trabajo físico. La construcción social del “instinto maternal”, que inclusive modernamente hay quienes presuponen en todas las hembras mamíferas y, por extensión mecánica, también en las humanas, no estaba presente en estos ejemplos de la Costa Rica colonial, ni por parte de las madres de las hijas “deshonradas”, ni por parte de estas hacia los productos de sus embarazos: el infanticidio también era un recurso frecuente para tratar de esconder la transgresión y salvar el honor.

⁴ En el mismo trabajo citado antes (Flórez-Estrada, en prensa) he analizado la naturaleza del “pecado” de escándalo, en tanto desafío al orden comunitario/“sagrado”, instituido en el plano de lo simbólico.



En 1883, Carolina, hija de una familia campesina de Alajuelita, fue acusada por la muerte de un niño de 15 a 18 días de nacido, cuyo cadáver fue encontrado mutilado por los zopilotes en el río Las Cañas:

La declarante encontrándose embarazada trató de ocultar su estado por miedo de sus padres: que el día quince de febrero en la noche y como a las tres de la madrugada, sintiéndose la declarante próxima a dar a luz, se dirigió a un cercano cerco de la orilla del río Cañas y allí dio a luz un niño muerto el cual metió la declarante dentro de un desagüe tapándolo con hojas y tierras: que después de esto se dirigió a casa de sus padres [...] y que, como ha dicho, todo esto lo hizo por temor a sus padres (González, 1997, 244-245).

El autor también recupera el caso de Eusebia, vecina de Desamparados, quien, en 1869, fue procesada por infanticidio, pues echó en una letrina el producto de su embarazo ilegítimo. No se trataba de casos aislados, sino muy comunes, y es contundente la absoluta preeminencia del honor social sobre los afectos maternales –y paternales– e incluso la complicidad de las autoridades civiles y, como vimos, el silencio de las eclesiásticas, para disponer de la vida de los recién paridos “bastardos”. De manera interesante, las actuaciones de estas hijas, por temor al castigo social, seguramente serían interpretadas hoy como manifestaciones de “histeria” femenina:

Estas mujeres, decía el abogado defensor [de Eusebia], temían males imaginarios, temblaban de un mal que no conocían y exageraban, y callaban y sufrían por respeto o temor a las autoridades. Sin embargo, tales males no eran imaginarios. Era frecuente que los padres de la futura madre soltera la sometieran, con reiteración, a todo tipo de maltratos, penalidades y trabajos, lo que producía un parto prematuro y la muerte del niño. Aun cuando se lograra demostrar tales actitudes en los padres de la hija embarazada, no se les procesaba por delito alguno. Su honor había sido resarcido con la pérdida del pequeño (González, 1997, 245).

Por su parte, Pilar Gonzalbo (2006) describe que, en la colonial Nueva España (Méjico), el destino de los recién nacidos dependía, sobre todo, de su propia fortaleza para sobrevivir a la falta de higiene y a las enfermedades, y que su abandono era una práctica consuetudinaria:

No hay duda de que existió el abandono de infantes [...] los niños se insertaban en la familia que los recibía. Muchos eran aceptados precisamente porque pertenecían a la misma familia, que así ocultaba algún desliz de los jóvenes, otros se aceptaban como mozos y algunos quedaban como aprendices. Incluso era normal que tomasen el apellido y se asimilasen. Esta costumbre, que sin duda salvó a muchos recién nacidos durante más de dos siglos, escandalizó a los prelados del siglo XVIII, que decidieron ponerle remedio (Gonzalbo, 2006, 625).

Así, la intervención eclesial católica buscó consolidar su autoridad y su orden en América, a través de condenar estas pragmáticas costumbres.



De la maternidad tradicional a la maternidad moderna

Lo anterior no fue privativo de Costa Rica o de la América colonial, sino parte de la historia de la construcción social de la maternidad. En relación con la Edad Media y el Renacimiento europeos, el historiador Jacques Gélis (2001) ha descrito el proceso por el cual se produjo el paso de la vida cotidiana en la sociedad tradicional –basada en una conciencia “naturalista”, es decir, marcada por la regularidad de los ciclos de siembra y de cosecha, así como de fecundación y procreación– hacia otra de individuación de los sujetos y de privatización de sus familias, es decir, hacia la sociedad liberal moderna.

Como ha planteado el trabajo pionero de Philippe Ariès (1962), esto incluyó la transformación social de las ideas y sentimientos hacia la infancia. El infante pasó de ser considerado como una “criatura”, todavía no perfectamente humana y un “niño público” –es decir, perteneciente a la comunidad rural tradicional, cuya supervivencia y crianza no era responsabilidad únicamente de la madre y del padre, sino de la comunidad– a ser un niño individualizado, un “niño” e hijo “propio”, en el marco de la familia nuclear moderna que comenzó a configurarse en la ciudad europea del siglo XV, hasta llegar a ser un *baby* o “bebé”, recién en la Inglaterra del siglo XIX. Y es mucho después, ya en la primera mitad del siglo XX, que se lo concibe como un sujeto de derechos, incluso frente a su padre y su madre, como se manifiesta en el hecho de que la primera Declaración de los Derechos del Niño se sancionó en Ginebra hasta en 1924, como parte de la consolidación de los estados liberales modernos.

La poca naturalidad del amor maternal, e incluso la indiferencia que madres y padres sentían hacia los productos –muchas veces indeseados, pero inevitables, de su sexualidad– ha sido documentada también por Shorter (1977):

La buena maternidad es un invento de la modernización. En la sociedad tradicional, las madres observaban el desarrollo y la felicidad de los infantes menores de dos años con indiferencia. En la sociedad moderna, ponen el bienestar de sus pequeños niños y niñas sobre todas las cosas (Shorter, 1976, 168).

La investigación realizada por este autor abunda en evidencia acerca de las formas en que se maltrataba la infancia para callarla o dormirla, y en ejemplos de la costumbre europea de deshacerse de ella, a veces para siempre, abandonándola en la rueda giratoria especialmente hecha para el efecto en los hospicios de huérfanos, o enviándola al cuidado de nodrizas pobres en el campo, quienes apenas si proveían de cuidados a su propia descendencia.

En Costa Rica, la erradicación de ese desapego tuvo que ser abordado por la política pública. Barrantes, Fernández, Fernández, Herrera, Solano y Solano (2008) encontraron que el abandono de infantes adquirió el carácter de un “problema estructural” hacia finales del período 1890-1930, al punto que “el Estado costarricense da un giro y crea, en agosto de 1930, el Patronato



Nacional de la Infancia" (Barrantes *et al.*, 2000, 81). La explotación utilitarista de los hijos e hijas, que son vistas como propiedades u objetos de intercambio –tener un hijo o hija– por sus padres y madres, era común también entonces: "Las respuestas estatales ante el problema real de los niños que –desde fines del siglo pasado– deambulaban por las calles, algunos abandonados, otros "utilizados" por sus padres, los más afortunados recluidos en hospicios para huérfanos, no se hicieron esperar" (Barrantes *et al.*, 2000, 80).

La maternidad como un deber mortal

Es con el cristianismo, como detallaré más adelante, que la maternidad se consolida como *obligatoria y suicida o autosacrificial* –es decir, incluso al precio de sus propias vidas– para las mujeres embarazadas que, además, solo deberán estarlo en el marco del matrimonio católico, y a las cuales el cristianismo también quitó el derecho al divorcio, como veremos después. En la antigüedad, la anticoncepción, el aborto, el infanticidio, la exposición y el abandono de la infancia eran permitidos o tolerados en diversas culturas y espacios geográficos (Ariès, 1962), y no eran necesariamente considerados como delitos. En el discurso de la antigüedad hay que hacer la diferencia entre el *abandono* y la *exposición* de la infancia: mientras que el *abandono* implicaba dejarla en lugares donde era muy probable que moriría, su *exposición* consistía en depositarla en espacios, casas o instituciones, en los que sería recogida, ya sea para trabajar en servidumbre o esclavitud, para su explotación en la prostitución –sobre todo de las niñas– o para su adopción (Gallego, 2006).

En la antigua Grecia, el aborto y el abandono de la infancia se utilizaban para regular el parentesco, la demografía, con un objetivo eugenésico, así como debido a la incapacidad económica o a la ausencia del deseo de hacerse cargo de los más dependientes, como puede deducirse de este diálogo de Sócrates (470-399 a. n. e.) según Platón:

Las mujeres tendrán la misma libertad con relación a los hombres, menos con sus abuelos, sus padres, sus hijos y sus nietos. Pero no se les permitirá sino después de haberseles prevenido expresamente que no han de dar a luz ningún fruto concebido mediante tal unión, y si a pesar de sus precauciones naciese alguno, deberían abandonarlo, porque el Estado no se encargará de alimentarle (Platón, 1998, 204).

Aristóteles (384-322 a. n. e.) también registró estas prácticas griegas y racionó que el recurso a ellas dependía de las costumbres de los pueblos y no de su naturaleza moral o inmoral:

Para distinguir los hijos que es preciso abandonar de los que hay que educar, convendrá que la ley prohíba que se cuide de manera alguna a los que nacan deformes; y en cuanto al número de hijos, si las costumbres resisten el abandono completo, y si algunos matrimonios se hacen fecundos traspasando los límites formalmente impuestos a la población, será preciso provocar el aborto antes de que el embrión haya recibido la sensibilidad y la



vida. El carácter criminal o inocente de este hecho depende absolutamente sólo de esta circunstancia relativa a la vida y a la sensibilidad (Aristóteles, 1977, 152-153).

Garrido (1995) recuenta que Hipócrates (460-377 a. n. e.), quien es considerado el fundador de la medicina occidental, conocía fórmulas abortivas, aunque advertía de los riesgos de su uso, y que otro médico antiguo, Sorano de Efeso (siglo II d.n.e.), descubrió el efecto abortivo de la ruda (*Rutaceae*) o hisopo (*Hyssopus*). Además, que los aztecas utilizaban hierbas oxitócicas, es decir, con capacidad de aumentar las contracciones de la fibra muscular uterina, como el bledo (*Amaranthus blitoides*). También que en el antiguo derecho romano no existían disposiciones sobre el aborto y que, según Ovidio (43 a. n. e.), las patricias abortaban a menudo para castigar al marido o para que la posible semejanza física de sus amantes con la potencial descendencia no revelara su adulterio (Garrido, 1995).

Mommsen (1999), por su parte, explica, sobre el derecho romano clásico, cómo el recurso al aborto estaba socialmente condenado en las mujeres, pero no así en sus padres o maridos:

Siempre fue considerado como grave inmoralidad el aborto provocado de un feto, aborto que, según las leyes regias, le estaba permitido al marido respecto de su mujer; sin embargo, ni en la época republicana ni en los primeros tiempos del Imperio fue calificada de delito dicha acción. Hasta la época de Severo no se le sometió a sanción penal, y entonces se hizo así, de hecho, por modo extraordinario, aunque invocando para ello la ley contra el envenenamiento; la pena que se imponía era la de la confiscación y destierro, salvo el caso en que el aborto hubiese originado la muerte de la mujer, pues entonces se llegaba hasta la pena capital (Mommsen, 1999, 403).

Lo anterior porque, en la antigüedad, el poder patriarcal o *patria potestad* tuvo un carácter absoluto, es decir, de vida y muerte, sobre quienes formaban parte de la propiedad o patrimonio de un hombre: esposas, hijos e hijas, esclavas y esclavos. Para lo que nos concierne, el padre podía abortar a sus no nacidos, recurrir al infanticidio, o matar a su descendencia abandonándola –especialmente a las hijas– pues no tenía la obligación de alimentarla ni de protegerla:

Constantino fue el primero que expresamente negó a los padres el derecho de dar muerte a sus hijos. No más que la aplicación de este derecho de vida y muerte era el otro que correspondía al padre –junto con el de dar muerte al nacido deforme, lo cual era obligatorio por las antiguas costumbres– de no conservar ni alimentar a los hijos que le nacieran, pudiendo en cambio darles muerte o exponerlos a ella. Aunque en las llamadas leyes regias se había limitado este derecho a las hijas, con excepción de la que hubiese nacido la primera, estandoominada la infracción de tal precepto con la pérdida de la mitad del patrimonio, puede muy bien tratarse de una simple prescripción sacerdotal, cuyo cumplimiento se hallaba garantizado con la imposición de una multa por los pontífices; lo que podemos decir es que semejante precepto no encaja en el orden jurídico propio del Estado, y que no hay documentos



ni datos que demuestren su vigencia, sino que, antes bien, parece haber sido un derecho perfecta y absolutamente reconocido al padre el de exponer a sus hijos (Mommsen, 1999, 392).

En este sentido, es claro que, por sobre cualquier relación afectiva, lo que predominó en la antigüedad fue el interés y el derecho patriarcal, hasta que se introdujeron cambios culturales mediante la legislación, que incluyeron la “obligación” de alimentar a los hijos, algo que modernamente damos por sentado, ya sea en nombre del “instinto”, ya de nuestra humanidad:

Para determinar las relaciones entre el derecho de exposición de los hijos y el derecho general de darles muerte, conviene tener en cuenta que las costumbres autorizaban al padre para exponer a los hijos en tierna edad, mientras que, por el contrario, solo le consentían darles muerte por un motivo suficientemente fundado, y, por lo tanto, solo en edad ya adelantada; quizás también el primer derecho dependía de que el hijo fuera legítimo o nacido de legítima mujer, y el segundo de que estuviese sometido al poder del padre. Es difícil que el ejercicio del primero de los mencionados derechos experimentara obstáculo alguno cuando el orden jurídico de época posterior impuso a los padres la obligación de alimentar a los hijos. Puede dudarse de que la disposición de Constantino considerando como homicidio la muerte dada al hijo se aplicara a la exposición de estos; sin embargo, un edicto publicado por Valentíniano I el año 374 declaró que la muerte dada a un infante era sencillamente un homicidio (Mommsen, 1999, 392).

En la tradición judía, la lógica del control de la reproducción y de la transmisión de la herencia fue igualmente de interés patriarcal, más que una cuestión que hoy consideraríamos moral. Así, el prestigio social de una mujer, y en particular de una esposa, estaba dado por su capacidad de procrear para su marido, mientras que su esterilidad podía ser causal para que este pidiera el divorcio. Las mujeres judías, sin embargo, no tenían la potestad de solicitarlo, y si enviudaban, pasaban a cumplir el mandato de la procreación con el hermano del esposo fallecido (Yalom, 2001).

Constantino, el primer emperador romano cristiano, emitió el Edicto de Milán (313 d.n.e.), que prohibió la persecución de esta religión. Y con la institucionalización del cristianismo comienza a producirse un cambio epistemológico, por el cual se restringirá el derecho de patria potestad patriarcal –derecho privado– sobre la familia, se incrementará el control público de esta por la Iglesia católica y, en ese marco, eventualmente el aborto, el infanticidio, el abandono y la exposición de la infancia, serán objeto de censura social.

Garrido (1995) señala que en los comienzos del cristianismo la discusión sobre el aborto se centraba en dos temas: uno, su carácter de pecado cuando se recurrió a él para esconder una relación sexual ilícita; y dos, sobre cuál era el momento cuando el feto se convertía en un ser humano. Tanto Aristóteles como Agustín plantearon que la hominización ocurría a los 40 días para los hombres y a los 80 días para las mujeres. El criterio para permitir un aborto fue



que este se hiciera antes de los primeros movimientos fetales –el principio del *foetus animatus*– que eran estimados en función de esta contabilidad.

Gallego (2006) plantea que en Hispania –como era llamada la Península Ibérica por los romanos– en la Antigüedad Tardía, es decir, entre los siglos V y VI d. n. e., bajo la autoridad eclesial cristiana, las mujeres perdieron el derecho de pedir el divorcio, que sí les era garantizado por el derecho romano clásico. Además, la violación, el adulterio, el infanticidio y el aborto pasaron a ser considerados como delitos muy graves, sobre todo, de cometerse contra una mujer casada o de ser mujeres sus protagonistas; es decir, siempre en función del interés patriarcal y para impedir el libre albedrío de las mujeres.

En cuanto al aborto, los concilios eclesiásticos que se realizaron en el siglo VI en Lérida, Braga y Toledo, endurecieron las penas:

Que tendían a concentrarse en la responsabilidad de la mujer-madre, condenándose no solo el delito consumado, tanto contra la descendencia legítima como contra la ilegítima, sino también en grado de tentativa y la simple intencionalidad de evitar la concepción. [...] la madre consentidora de su aborto pasó de ser castigada con azotes si era sierva o con pérdida de la libertad si era libre, a ser condenada a muerte, sierva o libre, igual que su marido o compañero consentidor e inductor (Gallego, 2006, 349-350).

Sin embargo, el autor aclara que la ley daba por sentado que la mayor parte de los abortos eran practicados por mujeres, de allí que esta legislación estaba pensada principalmente para ellas –reiteraré que para limitar su poder o libertad de acción–.

Contra la narrativa oficial del Vaticano, que procura mostrar coherencia sistemática, Garrido (1995) recuerda que, a lo largo de la historia, la posición de la Iglesia católica sobre el aborto ha sido pragmática, de vaivenes derivados de la necesidad de atender contextos sociales específicos. Así, en 1588, durante el papado de Sixto V (1585-1590) y con el fin de frenar la prostitución en Roma, el aborto y la anticoncepción se declararon “pecados mortales” y se endurecieron los castigos por practicarlos, con la excomunión o la muerte en la hoguera. Sin embargo, en el siguiente papado, de Gregorio XIV (1590-1591), se restableció el principio del *foetus animatus* o de la hominización tardía. Y casi tres siglos después, en 1869, Pio IX proclamó nuevamente la hominización inmediata a la concepción (Garrido, 1995, 30-31).

El Concilio de Trento, que se desarrolló entre los años 1545 y 1563, es muy significativo porque fue clave en la restructuración de la Iglesia católica como poder político central para enfrentar a la reforma protestante, en el marco del llamado Imperio Cristiano o de la República Cristiana, según la antigua concepción por la cual el poder religioso y político eran una misma cosa. En este sentido, aunque lo hace referenciado al “sacramento” del matrimonio, el primer catecismo católico, aprobado por ese concilio, destaca como superiores las diferencias que el cristianismo introdujo en la reglamentación de la economía



política sexual, frente a las establecidas con anterioridad por los judíos y los gentiles, y que, como dije, eran relativamente más favorables para las mujeres. Téngase en cuenta que en todas las citas del Catecismo de Trento conservo la ortografía original:

Júntase á lo dicho el que ya miremos á la ley natural después del pecado, ya á la de Moisés, luego advertiremos que decayó el matrimonio de la hermosura y honestad de su primer origen. Porque mientras estaba en su vigor la ley natural, hallamos que hubo muchos de los antiguos padres, que tuvieron á un tiempo muchas mujeres. Y después en la ley de Moisés era permitido hacer divorcio con la mujer, y darle libelo de repudio, si había causa para ello. (Matth. 19.) Pero uno y otro fue quitado por la ley evangélica y restituido el matrimonio á su honor primitivo (Zorita, 1833, 332).

En la línea establecida por el papado de Sixto V, este catecismo reitera el mandato de la *maternidad obligatoria y suicida o autosacrificial* como medio patriarcal para transmitir la herencia, a través de prohibir cualquier forma de anticoncepción o aborto:

Y esta fue también la causa por qué Dios instituyó en el principio del mundo el matrimonio. Por tanto es gravísima la maldad de aquellos casados que ó impiden con medicinas la concepción, ó procuran aborto. Porque esto se debe tener por una cruel conspiración de homicidas (Zorita, 1833, 328).

Y cuando reconstruye la etimología del matrimonio, este catecismo recuerda que esa “santa” unión se llama indistintamente *Matrimonio, Junta y Velaciones* y que sus deberes están todos referenciados “principalmente” a la maternidad legítima. Para los hombres, no se especifican límites, más aún, se asume de manera implícita que, aunque no sea lo deseado, ellos pueden tener mujeres y paternidades “ilegítimas”. Nótese también que la maternidad es considerada como un oficio –tarea o trabajo– que trasciende, por un lado, a la voluntad de las mujeres, y por el otro, que es extendido más allá de lo relativo a su capacidad biológica, como sería la de la gestación o “embarazo”, al cumplimiento de una *obligación comunitaria o social* que les es atribuida de manera arbitraria, como es la crianza de la infancia a lo largo del tiempo:

El matrimonio se llama así porque la mujer principalmente se debe casar para ser madre, o porque es oficio de la madre concebir, parir y criar los hijos. Llámase también Junta de juntarse, por cuanto la legítima mujer y el varón quedan anclados como un yugo. Dícese demás de esto Velaciones, porque como dice San Ambrosio (Lib. 1 de Abraham, cap. 9,) las doncellas á causa del empacho se cubrían con un velo. Y esto también parece declaraba que debían estar sujetas y obedientes á los maridos (Zorita, 1833, 323).

Según el discurso antiguo, pues, el matrimonio estaba referenciado única o principalmente a las mujeres: en el siglo I a.n.e, Séneca utilizó la palabra como sinónimo de “la legítima materna” y en el siglo II d.n.e, el historiador latino Justino como sinónimo de “la mujer casada” (De Miguel, 2003, 560). En este mismo sentido lo reafirmaron el rey Alfonso “el Sabio” y sus juristas, en el siglo

XIII, cuando definieron que “*Matris et monium* son dos palabras de latín de que tomó nombre matrimonio que quier decir en romance como oficio de madre” (Alfonso el Sabio citado por Pastor, 2006, 453).

Es curiosa la interpretación que el catecismo de Trento hace de la razón para que las “doncellas” –que podían ser niñas de 12 años, según el mismo texto– usaran el velo al momento de ser casadas según la costumbre antigua. En latín, las palabras *empacho* y *embarazo* tienen significados afines: la primera denota tanto la idea de “pudor” como de “estorbo” (De Miguel, 2003, 97), y la segunda, también tiene la acepción de estorbo: *obstaculum*, *impedimentum*, *preñez*, *graviditas* (De Miguel, 2003, 96). De modo que el uso del velo por las “doncellas” desde la ceremonia del matrimonio, podría haberse dado, en la antigüedad, tanto como una señal de que ya estuvieran preñadas –tomadas en posesión por un hombre– cuanto de su pertenencia a un marido a partir de ese momento, es decir, del velo como indicador de la mujer casada y de que hay obstáculo para que otros hombres que no sean el marido accedan a ella.

Pastor (2006) explica que, en la Edad Media hispánica y cristiana, la conyugalidad fue el estado socialmente más prestigioso para las mujeres y que ellas debían portar la marca visible de su condición para diferenciarse de las no casadas. Tanto en la religión católica como en la hinduista –la más antigua– en la judía y en la musulmana, esa marca era la velación:

Tan importante era esta diferencia que se expresaba obligatoriamente en la apariencia exterior de sus protagonistas. Las jóvenes tenidas por vírgenes antes de casarse eran llamadas “doncellas de cabello”, luego de casadas se tenían por “doncellas veladas” o “de bendición”, las que se reconocían por llevar cubierta la cabeza por variado tipo de tocados según su condición social y posibilidades económicas (Pastor, 2006, 445).

El Concilio de Trento insistió mucho en el carácter voluntario que debía tener este “sacramento”, pues calificó de esencial para la validez del pacto o contrato matrimonial que ambas partes dieran su libre consentimiento. Incluso, dijo querer dejar fuera de toda duda la existencia de esta libre voluntad personal al establecer que el consentimiento debía darse por medio de la palabra y en tiempo presente, es decir, mediante la capacidad performativa de la palabra⁵. Sin embargo, de seguido, y en concordancia con el lugar de dependencia obligada en que colocó a las mujeres, también instituyó la posibilidad de que, cuando la que hoy llamaríamos “niña” optara por el silencio, su voluntad pudiera ser interpretada por las personas adultas bajo cuya autoridad estaba. Una vez más, el silencio de la “doncella” fue interpretado por los jefes católicos como “empacho”, el cual ya sabemos que, no por azar, puede significar tanto “pudor” como “obstáculo”. “En lugar de palabras pueden ser suficientes para el matrimonio las señales y muestras que abiertamente manifiesten el consentimiento

⁵ Sobre la performatividad de las palabras y de los discursos de género ver Austin (1971) y Butler (2002), respectivamente.



interno; y aun el mismo silencio también, como si la doncella no responde por empacho, pero responden para ella sus padres" (Zorita, 1833, 325).

De manera previa, como adelanté, el Concilio de Trento dejó establecido que no serían legítimos los matrimonios contraídos por "el joven antes de los catorce años, y la doncella antes de los doce" (Zorita, 1833, 323-324). De modo que "los padres" de una niña de 12 años de edad podían interpretar su silencio como consentimiento, y esto daba legitimidad al matrimonio.

Es interesante, también, ver la evolución –y las contradicciones– del discurso cristiano sobre la maternidad y el matrimonio desde los inicios de esta religión hasta la actualidad. Por ejemplo, Ambrosio (340-397 d. n. e.), "Padre de la Iglesia", opinaba que "no es la desfloración de la virginidad lo que hace el matrimonio, sino el pacto conyugal" (*De institutione virginum*, VI. 41, Ambrosio citado por Madero, 2006, 659-660). Varios siglos después, el Concilio de Trento seguía considerando que el coito no era una condición necesaria para que existiera un matrimonio legítimo:

Para que se dé matrimonio legítimo, además del consentimiento expresado del modo que se ha dicho, no es necesario trato carnal. Porque claramente consta que los primeros padres fueron unidos con matrimonio verdadero antes del pecado, y en ese tiempo no hubo entre ellos comercio carnal alguno, como los padres lo afirman. Y por esto dijeron los santos padres que no consistía el matrimonio en el uso, sino en el consentimiento; y lo leemos repetido por san Ambrosio en el libro que escribió de las Vírgenes (Zorita, 1833, 325-326).

Madero (2006), citando a Gaudemet, explica que es una decretal del papa León I (440-461), dirigida a Rusticus de Narbona, pero que fue

manipulada por Hicmar de Reims en el siglo IX junto con un falso pasaje de Agustín, el que permita enunciar la necesidad absoluta de unión carnal en la formación del lazo matrimonial [...]. La aptitud de ambos cónyuges para realizar el acto carnal se transforma así en la condición de la unión matrimonial, exigencia que se apoya en un texto manipulado y en otro apócrifo (Gaudemet, 1980 citado por Madero, 2006, 660).

Es decir, que esa manipulación y citación de un texto apócrifo para hacer mandatorio el coito en el matrimonio será eventualmente la base –junto con la prohibición de la anticoncepción y del aborto– para establecer el mandato católico por el cual la procreación –y con ella la maternidad– ya no será optativa, sino una condición primordial del matrimonio, es decir, será *obligatoria*. Así lo establecieron más tarde, por ejemplo, tanto la encíclica papal *Arcanum divinae sapientiae*, sobre la familia, emitida por León XIII en 1880, como la *Casti Connubi*, sobre el matrimonio cristiano, publicada por Pío XI en 1930.

En la actualidad, el modelo de *maternidad católica* sigue implicando dos deberes ineludibles para las mujeres: primero, el de procrear, pues convirtió el intercambio sexual en una obligación del matrimonio; y segundo, el de parir



toda la descendencia que “Dios mande”, incluso muriendo como consecuencia del embarazo, del parto o del postparto, pues prohibió toda forma de anticoncepción y el aborto inducido, incluso si estuviera en peligro la vida de la madre. La encíclica *Casti Connubi* aborda de forma particularmente directa ese mandato autosacrificial de la maternidad:

La Iglesia, Madre piadosa, entiende muy bien y se da cuenta perfecta de cuanto suele aducirse sobre la salud y peligro de la vida de la madre. ¿Y quién ponderará estas cosas sin compadecerse? ¿Quién no se admirará extraordinariamente al contemplar a una madre entregándose a una muerte casi segura, con fortaleza heroica, para conservar la vida del fruto de sus entrañas? Solamente uno, Dios, inmensamente rico y misericordioso, pagará sus sufrimientos, soportados para cumplir, como es debido, el oficio de la naturaleza y le dará, ciertamente, medida no sólo colmada, sino superabundante (Pío XI, 1930, 13-14).

Además, endurece, como vimos, la prohibición del aborto, incluso cuando está en peligro la vida de la mujer:

Todavía hay que recordar, Venerables Hermanos, otro crimen gravísimo con el que se atenta contra la vida de la prole cuando aun está encerrada en el seno materno. Unos consideran esto como cosa lícita que se deja al libre arbitrio del padre o de la madre; otros, por lo contrario, lo tachan de ilícito, a no ser que intervengan causas gravísimas que distinguen con el nombre de indicación médica, social, eugenésica. Todos ellos, por lo que se refiere a las leyes penales de la república con las que se prohíbe ocasional la muerte de la prole ya concebida y aún no dada a luz, piden que las leyes públicas reconozcan y declaren libre de toda pena la indicación que cada uno defiende a su modo, no faltando todavía quienes pretenden que los magistrados públicos ofrezcan su concurso para tales operaciones destructoras; lo cual, triste es confesarlo, se verifica en algunas partes, como todos saben, frecuentísimamente. Por lo que atañe a la indicación médica y terapéutica, para emplear sus palabras, ya hemos dicho, Venerables Hermanos, cuánto Nos mueve a compasión el estado de la madre a quien amenaza, por razón del oficio natural, el peligro de perder la salud y aun la vida; pero ¿qué causa podrá excusar jamás de alguna manera la muerte directamente procurada del inocente? Porque, en realidad, no de otra cosa se trata. Ya se cause tal muerte a la madre, ya a la prole, siempre será contra el precepto de Dios y la voz de la naturaleza, que clama: ¡No matarás! (Pío XI, 1930, 13-14).

Esta subordinación de la vida de la mujer a la vida del feto a su vez es consecuente con uno de los pilares del modelo de matrimonio católico, ratificado por el Concilio de Trento, la arbitrariamente decretada –desde el apóstol Pablo– subordinación de las mujeres a sus maridos –y, en un plano más estructural, de todas las mujeres a todos los hombres– pero ahora como economía política cristiana u orden social “sagrado” reestructurado por la Iglesia católica ante el desarrollo del capitalismo y de la sociedad y de la cultura moderna.



Resulta curioso que este orden sexual jerárquico no sea fundamentado por el papado católico en sentencias de Jesucristo o del Viejo Testamento, sino apoyándose en el apóstol Pablo y en Agustín:

Finalmente, robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agustín llamaba jerarquía del amor, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y los hijos como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia, recomendada por el Apóstol con estas palabras: "Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor; porque el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia". [...] El grado y modo de tal sumisión de la mujer al marido puede variar según las varias condiciones de las personas, de los lugares y de los tiempos; más aún, si el marido faltase a sus deberes, debe la mujer hacer sus veces en la dirección de la familia. Pero tocar o destruir la misma estructura familiar y su ley fundamental, establecida y confirmada por Dios, no es lícito en tiempo alguno ni en ninguna parte (Pío XI, 1930, 6).

El deber social de la maternidad ha sido, pues, inculcado coercitivamente en las mujeres a través del catolicismo, que recubrió lo que fue un mandato social de la comunidad tradicional con un discurso a la vez naturalista y religioso, que las culpabiliza y criminaliza cuando su libre albedrío o deseo propio no coincide con el deseo social de una comunidad de hegemonía patriarcal.

La construcción social del deseo materno

El descuido en la alimentación y crianza de la infancia también muestra la diferente maternidad que se ejerce en las sociedades tradicional y moderna. Durante siglos, en Europa, las familias que podían costearlo enviaban a sus recién nacidos a ser criados por nodrizas en las aldeas. El amamantamiento por la propia madre de "la criatura" –como era llamada la infancia todavía "informe"– como actitud cultural, es un fenómeno del siglo XIX. Antes de este período, en vez de su propia leche, las madres les daban papillas, leche animal o una mezcla de ambas (Shorter, 1977, 175). Por ejemplo, en Inglaterra, en 1773, la infancia lactante era:

Alimentada con carne antes de tener dientes, y lo que es peor, si esto es posible, con biscochos no fermentados, o panecillos con mantequilla, o magdalenas que flotaban en aceite de mantequilla, o jaleas de pata de ternero o fuertes caldos todavía más calculados para cargar sus capacidades de digestión'. Porque mientras más rápido el infante fuese destetado y alimentado con comida sólida, más rápido la nodriza podría conseguir a otro para amamantarle. Y si en la desordenada carrera hacia el destete, el infante moría –bueno, ella también podría conseguir otro fácilmente– (Shorter, 1977, 181).

Un siglo y 23 años después de esto, en la Costa Rica de 1900, las prácticas de alimentación de la infancia no eran muy distintas:

Pasadas las primeras angustias y fatigas del parto, y logrado el natural descanso, la madre dará el pecho al recién nacido. Muchas esperan á que se



establezca definitivamente la leche, paladeando mientras tanto á sus hijos con agua dulce, bebedizos y hasta... miel de palo con aguardiente (!) en algunos casos. Esta contravención á las leyes naturales, es á veces funesta para el niño (De Céspedes, 1900, 48).

En tanto médico moderno e higienista, el cubano-costarricense Benjamín De Céspedes hace una defensa moral del amamantamiento por la madre, y para ello recurre a un argumento falaz que todavía hoy se escucha con frecuencia en nuestro país, incluso entre personas cultivadas, como es la naturalización de esta forma de alimentación por la madre a través de comparar a las mujeres con las hembras animales. Paradójicamente, como suele ocurrir con los esfuerzos que se hacen por naturalizar lo que son prácticas culturales y, por lo tanto, históricas, el médico también indica a las madres lo que ese presunto “instinto” parece no proveerles: “Si la lactancia materna es un instinto en la escala animal, en la mujer es más todavía: una ley moral, verdadera obligación ineludible, con sus reglas y preceptos higiénicos que toda madre medianamente educada debe conocer y acatar” (De Céspedes, 1900, 4).

Sin embargo, para cuando De Céspedes escribe sus instrucciones para las madres –y si la siguiente afirmación estuviera basada en hechos y no solamente en la vocación moralizadora del médico– en Costa Rica ya era una costumbre generalizada amamantar a la propia descendencia: “En Costa Rica por fortuna las madres son demasiado madres para desatender sus deberes de lactancia, y la generalidad de ellas crían á sus hijos y rehuyen los cuidados mercenarios” (De Céspedes, 1900, 41). Pero esto no significa que las familias costarricenses con capacidad de costearlo no recurriera también a nodrizas para el amamantamiento y la crianza de su descendencia, como se infiere del siguiente comentario de este médico:

Son muy escasas las mujeres que en nuestro país se prestan á servir el oficio, amoldándose al género de vida que se les imponga, sobre todo en la alimentación, el aseo y la morigeración en las costumbres [...]. Ellas, educadas en las privaciones, están dispuestas á avenirse con la nueva situación que les ofrece la vida regalada y productiva, y habrán de aprovecharse también de su posición como suplentes de la madre. Toda vigilancia es poca; cualquier debilidad ó contemplación debe ser reprimida porque la nodriza acechará siempre la ocasión de vengarse, después de haberse beneficiado, de su papel desairado de mercenaria (De Céspedes, 1900, 54).

Por cierto que De Céspedes sugiere que las nodrizas alimenten a su propia descendencia con una nutrición mixta, con el fin de que sea la infancia que le es encargada la que privilegiadamente beba la mayor cantidad de leche “materna”. Es decir, que pide a las nodrizas aplicar a sus hijas e hijos la misma práctica que criticaban las autoridades y médicos municipales europeos citados por Shorter –y que el mismo De Céspedes criticó para el caso costarricense– porque afectaba a la infancia que se les encargaba criar y que, en muchos casos, les causaba la muerte. Es claro, entonces, que en términos de economía política, tampoco toda la niñez valía lo mismo:



Elegida ya la nodriza, se le someterá á un régimen especial. Si tiene hijo lactando, es necesario fijar las veces que éste debe mamar, vigilarla, porque es natural que la nodriza madre se decida, aún con engaños, a favor de su crío. Lo mejor será someter éste á un régimen mixto con leche de vaca, de manera que el otro niño confiado á sus cuidados, tome suficiente leche de pecho (De Céspedes, 1900, 55-56).

Y es que la construcción del discurso mítico del “instinto maternal” se resquebraja a medida que las prescripciones y las prácticas de la maternidad se contrastan. Así, la leche necesaria para la infancia recién nacida en realidad no tiene que ser “materna”, pues la madre puede no querer amamantar o no producir suficiente líquido, como veremos pronto, de modo que este alimento puede provenir de una nodriza o “mercenaria” –pues se le paga por amamantar y por criar a niñez ajena– o puede ser sustituida por la de otras hembras mamíferas. De Céspedes reproduce un cuadro que compara la composición media de “las diferentes leches”, en el que se incluyen cuatro columnas que corresponden por igual a: *mujer, burra, vaca y cabra*, y concluye que “la leche de burra es la más parecida á la de mujer en sus proporciones de azúcar, caseína y sales” (De Céspedes, 1900, 38). Así, la sublimidad de la “leche materna” desaparece y da paso a la generalidad de “leche de mujer”, que bien pudo ser sinónimo de “leche de hembra humana”.

De manera contradictoria, a pesar de afirmar que en el país se ha generalizado la costumbre de amamantar a la propia infancia, y de atribuir a la leche materna –ese “licor vital”, como la llama– propiedades para prevenir las enfermedades asociadas a la nutrición, el médico reconoce que la mortalidad infantil por afecciones digestivas, en Costa Rica, de más del 35% a comienzos del siglo XX, es el doble que la estimación que se hace académicamente para la Europa del mismo período:

Mientras que, según Fonssagrives⁶, la muerte por enfermedades gastrointestinales, no es en los adultos más que siete por ciento de la mortalidad, en los recién nacidos se eleva en cambio á 17.5. En Costa Rica pudiera doblarse esa cifra de mortalidad por trastornos digestivos, en la seguridad que más bien nos quedamos cortos; pero las estadísticas no solamente son incompletas sino también contradictorias y por lo tanto, nuestro juicio es susceptible de equivocación (De Céspedes, 1900, 35).

También a “Valeria”, una joven nacida en Paraíso de Cartago, en 1978, a quien entrevisté para mi investigación, le queda la duda sobre si su madre la amamantó, puesto que todo le indica que no la deseó. Pero, según el relato materno, era la niña quien no quería alimentarse y por eso la madre se ponía miel y azúcar en los pezones, pero ni así “Valeria” chupaba su leche:

6 Jean Baptiste Fonssagrives (1823-1884) fue profesor de Higiene en la Facultad de Medicina de Montpellier, en Francia, y autor de varios tratados usados en la formación de los médicos, como De Céspedes, quien se graduó en la Universidad de Madrid (Vargas Segura, 2012).



Dice mi mamá y dice mi hermana, que yo nunca fui muy apegada al pecho, que inclusive mi mamá me decía que ella se ponía miel, cosas azucaradas, y yo nunca tomaba pecho, leche. Comencé a tomar leche en beberito y tarrito así, chiquitico. No sé. Es que fue muy extraño, porque en esa época mi mamá empezó a trabajar con mi papá como agricultora. Ya en esa época mi papá ya tenía la finca propia, entonces mi mamá se iba a trabajar allá y me dejaba a cargo de mi hermana, mi hermana mayor, que en ese tiempo tenía como unos 12 años ("Valeria", entrevista, 20 de junio de 2013).

Puede ser que la afirmación de la madre y de la hermana mayor de "Valeria" fuera cierta. Las fisuras en el discurso médico esencialista sobre la maternidad también quedan expuestas cuando empíricamente se observa que el amamantamiento tampoco es natural en la infancia recién nacida, como le ocurrió a "Valeria". Lo cierto es que el médico De Céspedes también se encontró con este problema. De ahí que llegase a la conclusión de que madres e infancia deben aprender, de la mano de la medicina moderna, a amamantar:

Hay niños que desde el primer momento presentan alguna dificultad de mamar. Se buscará la causa en la persistencia del frenillo, que deberá seccionarse, ó bien en el pezón corto o demasiado prominente de la madre, y también por la necesidad de dirigir sus movimientos automáticos, ayudándole entonces a que mantenga cogido el pezón en la boca (De Céspedes, 1900, 48).

Es interesante comprobar que, a comienzos del siglo XX, en Costa Rica, también se recurrió a prácticas caseras o empíricas para lograr que ese "natural" amamantamiento ocurriera en madres cuyos cuerpos no producen ese líquido, a partir de aplicar tratamientos a los pezones de las mujeres, que incluían –o quizás todavía incluyen– su "excitación". Aquí también presenciamos la degeneración del mitificado "licor vital" materno a la condición de una mera "secreción láctea" del cuerpo:

La secreción láctea presenta también anomalías, que no se pueden acharcar á veces á verdaderas enfermedades. Hay mujeres que no tienen secreción láctea, ó muy escasa (agalactasia), por atrofia de la glándula, y otras veces por supresión lenta de dicha secreción, pasados los dos primeros meses de la lactancia. Esta última forma no deja de ser frecuente en aquellas madres que se exponen á enfriamientos, sobre todo durante la noche. No tenemos mucha confianza en los pretendidos remedios galactógenos; más bien á los irritantes aplicados al seno, á la excitación del pezón y á la faradización de los pechos, dos sesiones al día de 20 minutos (De Céspedes, 1900, 46).

Al revisar el significado de la "faradización", encuentro otra vez lo que parecen ser técnicas o procedimientos para causar "excitación" a las madres a través de la estimulación de sus pezones, probablemente con el propósito no explicitado de hacer placentero para ellas –y para quien excite sus pezones, que no sabemos si serán los médicos– el hecho de amamantar que algunas veces podría resultar doloroso. La faradización es la aplicación de "corrientes de inducción, aprovechando su acción excitatoria sobre las fibras musculares" (Diccionario Médico, s.f.). El nombre proviene del apellido



del físico y químico británico Michael Faraday (1791-1867), quien estudió el electromagnetismo y la electroquímica. El término no está registrado en el *Diccionario de la Lengua Española*.

De hecho, y contradictoriamente, tan poco natural y esencial es la maternidad para la medicina moderna, que De Céspedes recoge la proclama de su sustitución, en un futuro que para nuestro tiempo ya es pasado, por lo que hoy llamaríamos fertilización –aunque en el misógino ideal médico moderno se extiende hasta la crianza– *in vitro*:

En estos últimos tiempos, el entusiasmo por la esterilización de la leche ha alcanzado tales proporciones, que se considera (sobre todo para ciertas madres que no desean criar), como la panacea que resuelve el problema de la alimentación del niño. Es necesario concederle cierta importancia, pero también determinar sus inconvenientes, porque todavía no hemos llegado al año dos mil en que Berthelot predice que el mejor triunfo de la ciencia será suprimir las madres y mantener los niños en laboratorios químicos (De Céspedes, 1900, 62).

En cambio, “Valeria” recuerda que a sus hermanas y hermano, su madre sí les amamantó:

Sí, de hecho mi hermano era todo rosado, gordo, hermoso, porque mi mamá se... Súper alimentado, más bien. Ahí, más bien, fue todo lo contrario. Mi papá le compraba comida, comida, para que mi mamá estuviera comiendo, comiendo, comiendo, porque ellos querían que el hijo le saliera así, enorme, de hecho le salió bien grande, cachetón, ya cuando había nacido. Pero mi mamá estando embarazada de mi hermano, solo comía y comía. Porque mi papá, la ilusión de él siempre fue el varón, verdad, el chiquito (“Valeria”, entrevista, 20 de junio de 2013).

De hecho, según el relato de la propia madre de “Valeria” sobre cómo fue violada –diríase hoy– por su marido, para “consumar” el matrimonio –y no sabremos si siempre o muchas veces más– los embarazos de su madre parecen deberse más a la exigencia del marido –y del mandato religioso-político católico– que al libre deseo y albedrío de su madre:

Entonces, mi mamá decía: ‘Yo le voy decir cómo fue que a mí me pasó eso con su papá’. ‘Resulta que el primer día que nos casamos...’, porque ellos se casaron un día martes. ‘Bueno, llega su papá y me da besos, y yo con una vergüenza, y me tuve que quitar la ropa y, bueno, ya en la cama, y ya, luego, lo único que sentí fue que su papá se me tiró encima, me metió algo por allá, y yo nada más le decía: ‘¡Quítese, quítese, quítese!’. Y ya mi papá hizo algo que ya mi mamá nunca lo entendió, ya pasó algo ahí y en ese momento, este... ‘Empecé a sangrar, porque como era virgen, sangré toda la noche’. Y al día siguiente, ya se le quitó (“Valeria”, entrevista, 20 de junio de 2013).

Teniendo en cuenta que el hermano de “Valeria” la antecedió, es posible que, al haber cumplido con la aspiración del marido de tener un hijo “varón” –el “hijo del Padre”– la madre hubiera querido dar por cerrada su capacidad

de procrear, y por eso recurrido –como se verá– a un anticonceptivo inyectable, y que al fallar este y quedar nuevamente embarazada, haber caído en una depresión. Pues, por primera vez, la madre de “Valeria” recurrió al uso de un anticonceptivo para evitar un embarazo, que sería el quinto. Esto indica que la señora tomó una decisión moderna y transgresora del catolicismo. Es decir, que prefirió desafiar el mandato religioso de la maternidad obligatoria, con tal de no volver a vivir un embarazo y la crianza de otro u otra infante. Por todo lo anterior, “Valeria” afirma que su madre no la deseó:

Yo siento que no fui deseada, mi hermana siempre me lo dice. Ella se puso la inyección anticonceptiva precisamente para evitar embarazo. Y precisamente cuando ella quedó embarazada, fue como: “No puede ser, si me puse la inyección, y se supone que fue muy seguro” (“Valeria”, entrevista, 20 de junio de 2013).

Precisamente por el machismo del marido, por las muy probables violaciones sexuales a que la sometió y por los embarazos no deseados que resultaron como consecuencia, la madre de “Valeria” pareció haber perdido su referente identitario tras la muerte de su esposo, algo que suele ocurrir a personas que han vivido por mucho tiempo en dependencia casi absoluta de una autoridad dominante:

Entonces, pasó esa época del 2004 hasta el año pasado, que mi mamá empezó a deteriorarse mucho la salud, incluso lo hacía inconscientemente, porque dejaba de comer. Ya no quería comer, siempre tuvo esa cuestión extraña de comer y vomitar. Siempre mi mamá fue muy delgada, pero ahora, posteriormente, después de que falleció mi papá, entonces ella ya dejaba de comer, y si lo hacía, entonces ella se inducía y trataba de inducirse al vómito y esas cuestiones (“Valeria”, entrevista, 20 de junio de 2013).

Y así, bulímica y con el anhelo de morirse, aconteció la muerte de la madre que no deseó a su hija “Valeria”. Porque más allá de los discursos sobre el amor materno, existe un más acá del propio deseo o no deseo de las mujeres, en tanto sujetas individuales, que crea fisuras en la más presuntamente “altruista” de las instituciones sociales.

Reconociendo el simulacro de la maternidad

De modo que allí donde hay una maternidad, no necesariamente hay “instinto materno”, ni deseo de la misma, sino, muchas veces, el cumplimiento de un mandato social –en el caso de la maternidad moderna, respaldado por la “ciencia” médica– y religioso. Por el contrario, si se acepta que la maternidad es un oficio que puede ser ejercido por cualquier ser humano que tenga el deseo de hacerlo –excluyendo, hasta nuevo aviso, la gestación, como diría el futurista médico Berthelot, citado por De Céspedes– resultaría que no se trata de una función “esencial” ni de una institución “propia” de las mujeres. Esto es justo lo que reconoció el Estado costarricense en el año 2004, cuando dio



en depósito definitivo un niño de nueve años de edad a Luis Gerardo Mairena Rodríguez, su madre adoptiva *de facto* desde que tenía tres meses de edad –calificada por la prensa como una “travesti”–.

La noticia ocupó lugares destacados en los medios de comunicación nacionales, compitiendo con las denuncias por corrupción que en esos días involucraron a dos expresidentes de la República y con las informaciones sobre pedofilia sacerdotal que encaró la Iglesia católica desde el año anterior. Estas noticias probablemente influyeron en que la desaprobación de la decisión judicial a favor de Mairena, por parte del ex-árzobispo católico de San José, Román Arrieta, no suscitara apoyo popular.

Por el contrario, vecinas y vecinos de la madre transgénero, en el distrito de Purrall de Goicoechea –un cantón clasificado como de desarrollo social medio y alto, pero también con asentamientos pobres y vulnerables– respaldaron la decisión judicial: esa persona ha demostrado que puede cuidar del niño, darle amor y atender sus necesidades, dijeron a la prensa.

A su vez, Mairena –como la llaman en el barrio– hizo una primera interpretación del resultado de lo que ella y el niño vivieron como un largo y doloroso proceso:

Me gané el título de madre. Yo sé lo que es estar en una banca de un hospital, con el corazón en la mano, mientras el bebé corría el peligro de quedar como un vegetal o morir en cualquier momento. Recuerdo que, una vez, desesperada, le pedí a la Virgen de Los Ángeles que me ayudara, y lo hizo. Desde ese momento (el niño) mostró mejoría y a los días fue dado de alta. Por eso le tengo tanta fe a la Negrita, le hice un altar en mi casa y todos los 2 de agosto le llevo al chiquito hasta la Basílica (Jiménez, Yuri y Varela, Ivannia, 2003).

Como puede verse, de manera intuitiva Mairena asoció la legitimidad de su propio rescate de la “sagrada” institución de la maternidad, con otro emblema tradicional con el que se suele relacionar la “identidad” costarricense: la Virgen de los Ángeles, “patrona” –es decir, “madre”– del país.

La maternidad de Mairena era oficial y socialmente aceptada en un contexto en que, según estudios, la población costarricense consideraba como uno de los principales problemas nacionales a la inseguridad, pero entendida como un concepto amplio, que abarca no solo la dimensión pública, sino también la privada (PNUD, 2005). Con la investigación sobre la maternidad de Luis Gerardo Mairena, que concluyó en el 2012, también para el CICLA, busqué conocer un poco más acerca de la aceptación social y legal de una “nueva” forma de maternidad y de familia que, aparentemente, llevaba incorporar en esa foto de la “gran familia costarricense”, a lo antes abyectado (Jiménez, 2008). Sin embargo, solo en términos de su legalización se trató de un caso excepcional, pues gracias a estudios previos, como la tesis de Madrigal y Gallo (2000), sabemos que existieron otras “adopciones” *de facto* de niñez en estado de

abandono, como la realizada por Mairena, por mujeres transgénero, de modo que la existencia de este tipo de familias en Costa Rica no es una novedad. Sin embargo, esta sí es la primera vez que se produce un reconocimiento legal de una maternidad así.

Uno de los resultados más relevantes de la investigación fue conocer, por medio de los relatos de vecinas y vecinos de Mairena, la profundidad de la crisis de los lazos sociales construidos en el contexto de los valores “universales” del Estado liberal moderno, y de las instituciones y promesas de la reforma social costarricense, en la Costa Rica más pobre y desprovista de recursos. En primer lugar, encontré que se ha producido una pérdida de confianza –y de certezas– en cuanto a una institución primaria como la maternidad moderna, en tanto responsabilizada socialmente de garantizar –de forma altruista, es decir, por “instinto maternal” y a tiempo completo– el cuidado de la infancia. Lo anterior ha ocurrido porque, hoy, la característica más notable de la maternidad moderna, esto es, el mandato de entregar todo el tiempo vital de las madres para sus hijos e hijas (el paradigma del “ama de casa”), es cada vez más escaso y difícil de cumplir para ellas. Esto, debido, por un lado, a factores culturales, como la mayor escolaridad de las mujeres y a una más fuerte reivindicación y difusión de sus derechos, que las llevan a desear usar su tiempo también para ellas mismas. Y, por el otro, a factores económicos asociados a los primeros, como el hecho de que el ingreso de un solo proveedor ya no es suficiente para sostener un hogar, lo cual también contribuye a aumentar la participación de las mujeres en el mercado de trabajo y a estimular su salida del claustro doméstico.

En cuanto a las instituciones, según revelaron las entrevistas, este deterioro se manifestó también en el des prestigio de las más altas autoridades políticas y religiosas –autoridades y “paternidades” privadas y públicas: de los padres de familia, de los padres de la Patria y de los padres de la Iglesia–. Los primeros, por ser ausentes y por incumplir con los mandatos de la paternidad católica; los otros dos, por estar involucrados en casos de corrupción escandalosa, que fueron percibidos como una traición a la confianza depositada por las familias, generación tras generación, en los partidos de más larga data, y en los “sacerdotes” o “padres” católicos, cuya doble moral quedó expuesta, respectivamente.

Y en ese contexto, las madres tampoco pueden, o quieren, donar todo su tiempo para el cuidado y la crianza de los hijos e hijas –como propone el ideal moderno⁷. Por el contrario, cuando tienen empleo, salen del ámbito doméstico a procurar los ingresos que antes correspondía a los hombres, y deben dejar a los hijos e hijas en manos de terceras personas o expuestos a los riesgos de la soledad. Y cuando no tienen empleo u otro modo legal de obtener ingresos,

7 Sobre el cambio de expectativas de las mujeres jóvenes de sectores medios en relación con la maternidad, puede verse mi estudio (Flórez-Estrada, 2011).



como ocurre en Purral de Goicoechea, muchas de ellas recurren a la venta de drogas al menudeo, en la cual involucran a sus hijos e hijas.

Lo anterior explica que una maternidad transgénero, como la de Mairena, recibiera un fuerte apoyo de sus vecinas y vecinos, a pesar de ser, la mayoría de ellas y de ellos, de religión católica, de tener posiciones conservadoras o críticas de que se institucionalicen derechos para las personas con manifestaciones de género atípicas y preferencias sexuales no heterosexuales. De este modo, *lo que la comunidad rescata a través de reconocer y apoyar la legalidad de la maternidad de Mairena, es una función social que, siendo modernamente considerada fundamental para el destino de la niñez y de la juventud, es percibida como cada vez más escasa, precaria o, también, menos soportable para las mujeres.*

Un tercer hallazgo de la investigación fue descubrir que los discursos y las representaciones sociales de las vecinas y de los vecinos acerca de la maternidad de Mairena asumen, de manera implícita, el carácter de simulacro, la consistencia *performativa*, o de actuación, que tienen los géneros y las instituciones sociales asociadas a ellos, como es el caso la de la maternidad. Si, a pesar de manifestarse renuentes a las expresiones *públicas* de afecto entre personas del mismo sexo, o de oponerse tajantemente a la institucionalización de estas relaciones –mediante el matrimonio– le dieron un apoyo unánime y manifiesto a la maternidad de Mairena, esto ocurrió porque a través de ello estaban rescatando a la función social cada vez más precaria, de la maternidad moderna. Pues su rescate de la maternidad y de la madre es, en realidad, el rescate de un simulacro, en el sentido planteado por Baudrillard: “El simulacro nunca es lo que esconde la verdad –es la verdad que esconde que no hay ninguna. El simulacro es verdadero” (Baudrillard, 1988, 166).

Conclusión: cuando la libertad antecede al deseo

A través de revisitar algunos discursos y prácticas registradas por la historiografía, en función de estudiar a la maternidad, en este artículo he brindado evidencia de que esta no ha sido comprendida, practicada, ni sentida de manera igual a lo largo de la historia, sino que ha dependido de múltiples factores sociales y culturales.

Primero, presenté evidencia del desapego de la maternidad antigua, que fue constituida y moldeada por el poder patriarcal e incluyó el derecho de abandonar, exponer o incluso matar a la descendencia, por razones prácticas que se derivaban de forma exclusiva de la voluntad masculina. Después, examiné la remodelación de la maternidad antigua por el poder eclesial católico –siempre masculino– en el contexto de la economía política del honor, que quitó al patriarca privado esa patria potestad absoluta sobre las mujeres y sobre la infancia, para apropiarse de ella, también con pretensión de exclusividad. Más adelante, vimos la competencia planteada por el poder masculino



de la medicina moderna, para apropiarse de manera absoluta –es decir, incluso con el sueño de expulsar a las madres– de este oficio. Digo “pretensión de exclusividad”, porque en el camino, muchas mujeres se las ingenaron para burlar este deseo de control masculino, y tuvieron que asumir las, muchas veces, mortales consecuencias.

Para concluir, examiné de manera breve las razones por las cuales, por primera vez, fue posible que una maternidad transgénero fuese reconocida de forma legal en Costa Rica –si bien, en el pasado, otras maternidades no ligadas a la biología de las mujeres, tuvieron reconocimiento social–. Es decir, mostré un ejemplo de que la maternidad es una institución que organiza y define una función social que no tiene “original” –en este caso, un “original” atado biológicamente a las mujeres y al género femenino– sino que –con la excepción temporal de la gestación, como dijera el futurista médico Berthelot, citado por De Céspedes– puede ser ejercida por cualquier ser humano que así lo deseé, aunque, desde el ámbito social, se finja que se trata de una función “esencial”, y de una institución “propia”, de las mujeres.

Dije al comienzo que estamos asistiendo a un período histórico de deconstrucción de la maternidad moderna, que permite identificar tanto su carácter de simulacro, como el hecho de con mayor frecuencia se hace posible que las mujeres antepongan –ya no de manera aislada o secreta, sino de modo abierto y masivo– su libre albedrío, al deseo inculcado por la sociedad de una maternidad compulsiva. De manera contraria a la reacción que la costumbre y el pensamiento tradicional puedan generarnos de manera impulsiva, pienso que esto es una buena noticia. Están cambiando los deseos y sentimientos de las mujeres, y está cambiando –de nuevo– esa institución que llamamos maternidad. Quizás lleguemos a ese momento en que, a diferencia del pasado, cuando la maternidad fue diseñada, sea por el patriarcado privado, por las religiones o por la ciencia moderna, como un deber de las mujeres para con la comunidad organizada por el patriarcado, podamos tener la certeza de que cada hijo o hija que vea la luz del día, sea producto del deseo libre de quienes, sin importar su sexo, su género o su preferencia sexual, hayan decidido hacerse cargo de ese trabajo socialmente necesario que hoy llamamos la maternidad. Quizás entonces habrá menos infancia maltratada e infeliz que en la actualidad, cuando muchas madres biológicas descargan su no deseo de maternidad en aquella.

Referencias

Ariès, Philippe. (1962). *Centuries of childhood. A social history of family life*. New York: Vintage Books.

Aristóteles. (1977). *La política*. Bogotá: Ediciones Universales.



Austin, John L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S. A.

Barrantes, Osvaldo; Fernández, Liliana; Fernández, Nydia; Herrera, Ricardo; Solano, Flor y Solano, Sonia. (2000). Liberalismo, políticas sociales y abandono infantil en Costa Rica (1890-1930). En Rodríguez Sáenz, Eugenia. (Ed.). *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1750-1990)*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica-Instituto Nacional de las Mujeres.

Baudrillard, Jean. (1988). Simulacra and Simulations. En Poster, Mark. (Ed.). *Jean Baudrillard, Selected Writings*. Stanford: Stanford University Press.

Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.

De Céspedes, Benjamín. (1900). *Higiene de la infancia en Costa Rica*. San José: Tipografía Nacional.

De Miguel, Raimundo. (2003). *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Madrid: Visor Libros.

Diccionario Médico. (s.f.). Recuperado de <http://www.diccionariomedico.net/diccionario-terminos/4253-faradizacion-o-faradoterapia>

Flórez-Estrada, María. (En prensa). *La notable maternidad de Luis Gerardo Mairena. Crisis y transformación de los lazos sociales en Costa Rica*. CIICLA-UCR.

Flórez-Estrada, María. (2011). *Economía del género. El valor simbólico y económico de las mujeres*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Gallego, Henar. (2006). Imágenes de mujeres en el ocaso de una cultura. En Morant, Isabel. (Dir.). *Historia de las Mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Tomo I, Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cátedra.

Garrido, José. (Enero-Febrero, 1995). El aborto en la historia. *Acta Médica Dominicana*, 17(1), 30-35.

Gélis, Jacques. (2001). La individualización del niño. En Ariés, Philippe & Duby, Gerorges. *Historia de la vida privada. 3. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones S.A.

Gonzalbo, Pilar. (2006). Ordenamiento social y relaciones familiares en México y América Central. En Morant, Isabel. (Dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina Volumen II. El mundo moderno*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- González, Alfonso. (1997). *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX. Un estudio psicogenético*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Jiménez, Alexander. (2008). *Ese otro país al cual seguimos llamando Costa Rica. (El momento de los lazos sociales)*. Exposición ante el Congreso de Salud Mental. San José. Octubre. Copia impresa facilitada por el autor.
- Jiménez, Yuri y Varela, Ivannia (2003, 24 de agosto). La escalada homosexual. *La Nación*. Recuperado de <http://www.nacion.com/dominical/2003/agosto/24/dominical0.html>
- Madrigal, Allan y Gallo, Ángela. (2000). *Imagen de sí mismos de hombres travestis: estudio de casos cualitativo sobre la imagen de sí mismos de varios hombres que utilizan ropas femeninas en la ciudad de San José*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Psicología. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Madero, Marta. (2006). Hombres fríidos, mujeres estrechas. La impotencia como causa de nulidad matrimonial en el derecho canónico. En Morant, Isabel. (Dir.). *Historia de las Mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Tomo I, Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mommsen, Theodore. (1999). *Derecho penal romano*. Buenos Aires: Temis.
- Pastor, Reyna. (2006). Mujeres populares. Realidades y representaciones. En Morant, Isabel. (Dir.). *Historia de las Mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*. Tomo I, Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Pío XI. (1930). *Casti Connubi*. Carta encíclica. Recuperado de www.vatican.va
- PNUD. (2005). *Informe Nacional de Desarrollo Humano. Venciendo el Temor: (In)seguridad Ciudadana y Desarrollo Humano en Costa Rica*. San José, Costa Rica.
- Rodríguez, Eugenia. (2006). *Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800-1950)*. Costa Rica: Editorial Universidad Nacional EUNA.
- Platón. (1998). *La República o el Estado*. Madrid: Editorial EDAF S.A.
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145.
- Shorter, Edward. (1977). *The making of the modern family*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Twinam, Ann. (1991). Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial. En Lavrin, A. (Coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México: Editorial Grijalbo.



Vargas Segura, Jorge. (2012). Dr. Carlos De Céspedes Vargas. *Acta Médica Costarricense*, 54(2), 72-74.

Yalom, Marilyn. (2001). *A history of the wife*. New York: HarperCollins Publishers Inc.

Zorita, Agustín. (1833). *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos V1-2 ordenado por disposición de San Pío V. según la impresión que de órden del Papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761*. Barcelona: Imprenta de Sierra y Martí.