

La política
sexual
de la **reforma social**
costarricense:
una disputa
olvidada

María Flórez-Estrada Pimentel



Editorial
Costa Rica

La política sexual de la reforma social costarricense: una disputa olvidada

María Flórez-Estrada Pimentel



Colección Identidad Cultural



200 COLECCIÓN BICENTENARIO

306.874.309.728.6

F634p Flórez-Estrada Pimentel, María

La política sexual de la reforma social costarricense : una disputa olvidada / María Flórez-Estrada Pimentel. – Primera edición. – San José, Costa Rica : Editorial UCR : Editorial Costa Rica, 2020.

x, 331 páginas. – (Colección identidad cultural) (200 Colección Bicentenario)

Presentada originalmente como la tesis de la autora (doctorado)–Universidad de Costa Rica, 2017, bajo el título: Discursos sobre la maternidad moderna y la reforma social costarricense (décadas de 1930-1940)

ISBN 978-9968-46-886-2

1. MATERNIDAD – ASPECTOS SOCIALES – COSTA RICA. 2. PATERNIDAD (PSICOLOGÍA) – ASPECTOS SOCIALES – COSTA RICA. 3. ROLES SEXUALES – ASPECTOS SOCIALES – COSTA RICA. 4. PROBLEMAS SOCIALES – COSTA RICA. 5. FAMILIA – COSTA RICA. I. Título. II. Serie.

CIP/3541

CC.SIBDI.UCR

Coedición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica y la Editorial Costa Rica. Primera edición: 2020.

Editorial UCR es miembro del Sistema Editorial Universitario Centroamericano (SEUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Corrección filológica: *Pamela Bolaños A.* • Revisión de pruebas: *Sofía Conejo A.*
Diseño y diagramación: *Cindy Chaves LI.* • Control de calidad: *Grettel Calderón A.*
Ilustración de portada: *"Lo oscuro de tu sangre". Autora: Paquita Cruz. Técnica mixta. Año: 2000.*
Dimensiones: 60 x 120 cm • Diseño de portada: *Boris Valverde G.*

© Editorial de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. San José, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511 5310 • Fax: 2511 5257 • administracion.siedin@ucr.ac.cr • www.editorial.ucr.ac.cr

© Editorial Costa Rica. San José, Costa Rica.
Apdo. 10 010-1000, San José, Costa Rica • Tel.: (506) 2233-0812 • Fax: (506) 2233-5091
produccion@editorialcostarica.com • www.editorialcostarica.com

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.
Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición: octubre, 2020.

Contenido

Introducción	ix
--------------------	----

Capítulo I

Método y discurso: cómo realicé la investigación	1
Las teorías latentes	7
Enfoques feministas sobre la maternidad	7
Los enfoques arqueológico y genealógico de los discursos	12
Las categorías construidas	15
La episteme comunitaria de la sociedad antigua, tradicional o colonial	16
La episteme de la igualdad de derechos individuales de la sociedad moderna	19
La episteme de la diversidad	22
Lo que sí sabíamos	23

Capítulo II

Caracterización de las maternidades tradicional, moderna y postmoderna: maternidades encadenadas fuera del tiempo ..	29
La maternidad como deber comunitario en la sociedad tradicional: un oficio que puede costar la vida	30

Maternidad y economía política del honor: la honra sobre el afecto	48
De infancia que trabaja, a “niñez” con derechos: el nacimiento del “niño” moderno	60
Mortalidad materna e infantil: la maternidad desapegada.	70
El complejo del telar: la expropiación del tiempo vital de las mujeres	79
Del complejo del telar a la maternidad científica o moderna: dar todo el tiempo vital	86
Afecto y castigo: más respeto que cariño	93
El distinto valor simbólico y económico de las mujeres: la preferencia por el hijo hombre	105
De cómo hacerse madre sin saberlo: Desinformación sobre las sexualidades y naturalización de la “sexualidad masculina compulsiva”	109
Cuando la maternidad tortura y mata. Infanticidio, envolver o fajar al bebé, abortivos, amamantamiento y otras prácticas de crianza antiguas y modernas	113
Del vecindario endogámico a la familia privada	135
El sexo anal como anticonceptivo antiguo	137
Los discursos sobre la maternidad y la paternidad en tres generaciones	141

Capítulo III

La reconfiguración de la maternidad y la “cuestión social” de la primera mitad del siglo XX (décadas de 1930 a 1940)	145
La disputa entre el patriarcalismo de los cacicazgos originarios y el patriarcalismo católico	146

La disputa entre los patriarcalismos católico y liberal laico y el discurso teórico marxista de la primera mitad del siglo XIX. Las cartas pastorales del obispo Bernardo Augusto Thiel	151
El discurso teórico marxista sobre la cuestión social a mediados del siglo XIX	189
La disputa y los acuerdos entre los patriarcalismos católico, liberal católico y comunista en la primera mitad del siglo XX costarricense.	201
Los discursos del catolicismo.	
El obispo Víctor Manuel Sanabria	201
El debilitamiento del principio de autoridad patriarcal como origen de la ‘cuestión social’	206
Los discursos del Partido Comunista en Costa Rica—Los periódicos “Revolución”, “Trabajo” y los discursos de Manuel Mora Valverde	235
Los discursos del liberalismo católico—El Presidente Rafael Ángel Calderón Guardia	254
De los discursos a los hechos.	267

Capítulo IV

¿De dónde venimos y hacia dónde vamos? El dilema filosófico implícito en las luchas políticas de nuestro tiempo.	
Conclusiones y reflexiones finales.	285
Reflexiones finales.	300
Por qué el discurso de la lucha de clases es un discurso racista y, por tanto, de muerte	304
La necesidad del respeto del deseo no comunitario: o sobre la precariedad del poder.	308

Anexo	313
Anexo 1 Los programas del Partido Reformista (1923) y del Partido Comunista (1932)	313
Bibliografía	317
Índice de cuadros	331
Acerca de la autora	333

Introducción

En el siglo XIX se libró la primera gran “guerra” cultural (para decirlo en los términos usados por el obispo costarricense Bernardo Augusto Thiel) entre el catolicismo y el liberalismo.

Si la Independencia abrió el camino para que, también en América, los hombres (literalmente) pudieran pensar sin la tutoría católica y sin las amenazas y censuras de la Inquisición, los gobiernos liberales costarricenses de la segunda mitad de ese siglo se encargaron de terminar la tarea. Estos apartaron a la Iglesia católica de los asuntos del Estado, establecieron la educación pública laica, hicieron posible el matrimonio y el divorcio civiles y reconocieron el derecho de las mujeres casadas de representarse a sí mismas y de firmar contratos.

Mas, posteriormente, en la primera mitad del siglo XX, el obispo Víctor Manuel Sanabria, el líder del Partido Comunista, Manuel Mora y el entonces presidente de la República, Rafael Ángel Calderón Guardia pactaron para crear nuevamente un Estado social confesional católico. Este libro trata sobre por qué ocurrió este pacto y sobre cuáles fueron sus implicaciones para los hombres, las mujeres y para la juventud que, a contracorriente, continuó deseando vivir en libertad y perseguir los sueños que eran alimentados por las “inhonestas” novelas románticas (como las llamó también Thiel), las obras de teatro y, posteriormente, el cine.

En este libro planteo que la “cuestión social”, apasionadamente debatida por el catolicismo, el liberalismo y el comunismo en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, fue entendida de una manera más amplia que como el conflicto económico entre “clases” sociales –en los términos planteados teóricamente por el marxismo, es decir, entre burguesía y proletariado, por el control de los medios de producción, en el capitalismo–.

Se trató de una confrontación entre visiones –todas ellas patriarcales– para imponer una determinada economía política sexual de cara al “desorden” social y subjetivo –de las identidades de hombres y de mujeres– que propiciaban el desarrollo capitalista y la modernidad en tanto fenómeno cultural.

Además, propongo que el punto de confluencia posibilitador de la alianza entre esas tres visiones culturales en Costa Rica fue el concepto del *salario familiar*, el cual constituyó una noción no solamente económica, sino también “moral”: es considerado como la retribución mínima que debe pagarse a todo hombre trabajador para mantener la dignidad de su identidad masculina, que está simbióticamente unida al hecho de ser capaz de reproducirse sexualmente y de mantener a una esposa y a una descendencia.

Sin embargo, hoy se sabe que el apogeo de los Estados de bienestar, en sus diferentes variantes, fue de muy breve duración –de unos treinta años, entre la segunda postguerra europea y los años setenta del siglo XX– y que desde la puesta en práctica de las políticas del “Consenso de Washington”, en la década de los ochenta del siglo XX, pasan por distintos grados de modificación y tensión.¹

1 Gosta Esping-Andersen (1990) identificó tres modelos de Estados de Bienestar, según su grado de desmercantilización de los derechos sociales y su enfoque sobre la agencia del individuo, la familia y el Estado: el liberal, en EE. UU., Canadá y Australia; el corporatista-estatista histórico, en Austria, Francia, Alemania e Italia; y el universalista y desmercantilizador de derechos sociales, característico de los países nórdicos con visión socialdemócrata, respectivamente.

En consecuencia, también se ha reavivado, con viejos y nuevos puntos de conflicto, la puja cultural entre las visiones tradicionales católicas y cristianas y la propuesta liberal moderna de la autonomía individual, de los derechos individuales y de la laicidad.

Esta disputa se da por decidir cuál de estas visiones controlará las reglas y las prohibiciones en cuanto a las identidades y comportamientos sexuales y en cuanto a la instauración de los lazos de parentesco (familia tradicional o diversos tipos de familia).

Si en el siglo XIX esta disputa se manifestó en temas como la autoridad del padre al interior de la familia, el matrimonio civil, el divorcio o la laicidad de la enseñanza y del Estado, hoy este último punto se vuelve a discutir con renovada fuerza, junto a temas más abiertamente vinculados con el control de las sexualidades de las mujeres —como la fertilización *in vitro*, la anticoncepción de emergencia y el aborto terapéutico—, así como en relación con el reconocimiento o no de los derechos civiles de las personas no heterosexuales en cuanto al matrimonio y a una descendencia.

Este libro recupera la historia olvidada de esa disputa cultural y también contribuye a iluminar los debates del presente de la siguiente forma:

En el Capítulo I, “Método y discurso: cómo realicé la investigación”, explico en detalle los objetivos y las estrategias teóricas y metodológicas que utilicé para realizar este estudio.

En el Capítulo II, “Caracterización de la maternidad tradicional, la moderna y la posmoderna: maternidades encadenadas *fuera del tiempo*”, expongo los hallazgos concernientes a distinguir los discursos sobre la maternidad tradicional y moderna presentes en la literatura historiográfica, filosófica, religiosa y médica pertinente en Europa Occidental, Hispanoamérica y Costa Rica, así como los enfoques epistémicos que es posible identificar en ellos.

En el Capítulo III, “La reconfiguración de la maternidad y la ‘cuestión social’ de la primera mitad del siglo XX (décadas de

1930-1940)”, analizo los discursos católico, liberal y comunista a la luz de fuentes bibliográficas primarias y secundarias, con el fin de encontrar los puntos que hicieron posible la confluencia de esas tres corrientes de pensamiento político en torno a la reforma social.

Por último, en el Capítulo IV, “¿De dónde venimos y hacia dónde vamos? El dilema filosófico implícito en las luchas políticas de nuestro tiempo”, consolido los resultados del conjunto de la investigación y establezco las relaciones de los discursos estudiados con sus epistemes y con los debates contemporáneos que ocupan a la sociedad costarricense.

Capítulo I

Método y discurso: cómo realicé la investigación

¿Cuáles resultados pueden obtenerse en una investigación sobre la reforma social costarricense si, además de observar una variable estructural tradicional como la clase social, se examinan las relaciones de poder en función del sexo? ¿Sería posible comprender mejor el significado de esa reforma observando si esta introdujo cambios en una institución fundamental de la organización sexual como es la maternidad?

La elaboración de este trabajo se convirtió en una aventura tanto teórica como metodológica desde el momento en que formulé ambas preguntas, las cuales, a su vez, partieron de la premisa de que la maternidad no es instintiva ni ha sido igual a lo largo de la historia, sino que es una producción cultural de discursos y de prácticas que son cambiantes.

Sin embargo, la causa de que a la maternidad se la haya estudiado poco como institución histórica se debe a la visión biológica y esencialista desarrollada por los discursos masculinos, tanto desde la ciencia como desde el sentido común, según la cual siempre ha sido esencialmente la misma.

De modo que la primera tarea que afronté fue la de distinguir los distintos tipos epistémicos de maternidad que están presentes en las fuentes relevantes para esta investigación.

Así recuperé y clasifiqué los discursos historiográficos sobre la *maternidad antigua, tradicional o colonial* y sobre la *maternidad moderna* en la vasta producción europea occidental sobre las mujeres y sobre las relaciones de género (Duby y Perrot, 2000), Hispanoamérica (Morant, 2006) y los pocos estudios específicos sobre la maternidad como institución histórica (Shorter, 1977; Badinter, 1980; Knibiehler, 2001; y Bolufer Peruga, 1992). También revisé el estudio clásico de Philippe Ariès (1969) sobre la infancia europea, el cual releí en función de conocer la maternidad asociada a esa infancia.

Analicé los discursos historiográficos sobre la maternidad moderna o científica en Costa Rica elaborados por Virginia Mora Carvajal (1998a, 1998b, 2003), Eugenia Rodríguez Sáenz (1998, 2003a, 2003b, 2003c, 2006 y 2014) y Alfonso González Ortega (1997 y 2005), además de otras obras historiográficas cuya pertinencia cito en el momento oportuno.

Para recuperar el discurso religioso sobre la maternidad tradicional y su reelaboración católica en la modernidad, analicé el *Catecismo del Concilio de Trento* (1833); las encíclicas papales fundadoras de la doctrina social de la Iglesia católica y otras en las cuales se plasma con nitidez el debate de la “cuestión social”: *Rerum Novarum* (*Cosas Nuevas*, 1891), de León XIII, *Casti Conubii* (*Matrimonio casto*, 1930) y *Cuadragésimo Anno* (*Cuarenta Aniversario de la Rerum Novarum*, 1931), de Pío XI, además de algunas otras sobre temas específicos, las cuales cito en su momento.

La *Rerum Novarum*, cuyo nombre revelador de “Cosas Nuevas” alude directamente al asombro estremecedor con que la modernidad sacudió al papado católico, fue emitida cuando el desarrollo del capitalismo industrial llevaba a la “clase obrera industrial” a enfrascarse en encarnizadas batallas en el contexto del nuevo sistema socioeconómico que arrinconó a la comunidad tradicional,

pues solo cincuenta años habían pasado desde que se estableciera una economía de mercado en Inglaterra (Polanyi, 2001).

Esta encíclica fue el instrumento mediante el cual el Vaticano terció en el debate que sostenían liberales y socialistas europeos sobre las relaciones que deberían existir entre trabajo asalariado y capital. En Costa Rica, faltaban once años para que el futuro obispo, Bernardo Augusto Thiel, publicara su primera carta pastoral destinada, igualmente, a terciar en ese debate y en la cual comienza por sentar el carácter de verdad absoluta del argumento católico.

La segunda y la tercera encíclicas, que fueron publicadas en el contexto de la primera crisis del capitalismo financiero del siglo XX, actualizan las prescripciones de la antigua economía política sexual católica y confrontan las ideas más autonómicas sobre las sexualidades que el liberalismo hizo posible. En Costa Rica, estaba por comenzar la tercera administración del liberal Ricardo Jiménez Oreamuno.

El Partido Comunista, que fue fundado un mes después de emitida la encíclica *Casti Connubii*, encabezó las manifestaciones de obreros, artesanos y campesinos por una legislación que protegiera sus derechos laborales y sociales. Entonces, faltaban siete años para que el obispo Víctor Manuel Sanabria emitiera su primera carta pastoral, en la cual acusó a los comunistas de oportunismo político.

Por eso, para recuperar los discursos del catolicismo costarricense sobre la maternidad en esos agitados tiempos, analicé las cartas pastorales de los obispos Bernardo Augusto Thiel y Víctor Manuel Sanabria. El primero escribió cuarenta y seis cartas pastorales entre 1880 y 1901 y el segundo catorce cartas pastorales entre 1938 y 1950.

En cuanto a los discursos filosóficos, revisé *Emilio o de la educación* (1762), de Juan Jacobo Rousseau, dada su influencia en los

discursos médicos que racionalizaron en términos morales la maternidad científica o moderna, en textos como *Higiene de la infancia en Costa Rica* (escrito en 1889 y publicado en 1900), de Benjamín De Céspedes, y otros que fueron publicados en la *Gaceta Médica de Costa Rica* (1896-1918).

Para recuperar los discursos comunistas sobre la maternidad en el contexto de la modernidad, analicé los siguientes textos: *Los manuscritos económicos y filosóficos* (1844), de Carlos Marx, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), de Friedrich Engels y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1884), *La ideología alemana* (1846) y *El capital. Crítica de la economía política* (1867), de Karl Marx y Friedrich Engels.

Recuperé los discursos del comunismo costarricense de la producción de Manuel Mora Valverde entre los años 1934 y 1979 y de una muestra de artículos publicados en los periódicos *La Revolución* (1930) y *Trabajo* (1930-1931).

También recuperé los discursos contemporáneos de tres hombres y de tres mujeres costarricenses sobre la maternidad de sus madres y abuelas, sobre sus propias maternidades y paternidades cuando las había y sobre la maternidad en tanto concepto abstracto, mediante seis entrevistas en profundidad.

Para ello, diseñé una estrategia de selección intencional de personas cuyas edades estuvieran en tres rangos: de 18 a 25 años, de 26 a 35 años y de 36 a 46 años o más y que reflejaran su diversidad cultural a partir de variables como residencia rural o urbana y nivel de ingreso, según los datos de las Encuestas de Hogares del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC).

Definé los rangos etarios en función de dos factores. Primero, busqué tener acceso a los discursos sobre las maternidades de varias generaciones de mujeres costarricenses transmitidos a las personas entrevistadas por sus madres y abuelas, así como, en el caso de las mujeres, los discursos sobre sus propias maternidades.

En el caso de los hombres, también me interesaron sus discursos sobre las maternidades de sus parejas y sobre el ejercicio de sus propias paternidades. Segundo, busqué que la variedad etaria manifestara distintas expectativas reproductivas de las personas entrevistadas. Esto, porque históricamente el grueso de los nacimientos en Costa Rica ha provenido de mujeres entre los 20 a 29 años. Empero, los comportamientos sexuales en el país incluyen tanto altas tasas de embarazos en niñas y adolescentes, como una creciente postergación o rechazo de la maternidad, todo lo cual ha llevado a la caída de la tasa de fecundidad incluso por debajo de la tasa de reposición o reemplazo (Flórez-Estrada, 2011).

De modo que consideré esta selección etaria útil para registrar un monitoreo más fino de los discursos sobre la maternidad, según la evolución de las experiencias de vida y de las expectativas sexuales y reproductivas, en espera de que ocurriera un efecto de saturación, esto es, el punto en el cual ciertos discursos comienzan a repetirse.

La información obtenida de estas entrevistas me permitió recuperar la historia viva de la maternidad en el país desde finales del siglo XIX –mediante las narrativas transmitidas por las abuelas a las personas de mayor edad entrevistadas–, pasando por la primera mitad del siglo XX, hasta los discursos posmodernos contemporáneos.

Ambas investigaciones posibilitaron la elaboración de los capítulos II y III de este libro y fueron posibles gracias al apoyo recibido de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica (UCR), para que las realizara como investigadora del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana (CII-CLA), de la UCR.

El Cuadro 1.1 presenta los perfiles sociodemográficos de las personas entrevistadas. Los nombres utilizados para identificar a cada una son seudónimos que fueron elegidos por las personas participantes:

Cuadro 1.1 Características sociodemográficas de las personas entrevistadas

Nombre	“Ana”	“Santiago”	“Valeria”	“Yoyo”	“Lizette”	“Raul”
Sexo/Género	Mujer/F	Hombre/M	Mujer/F	Hombre/M	Mujer/F	Hombre/M
Fecha de nacimiento	1937	1948	1978	1983	1989	1993
Edad	76 años	65 años	34 años	30 años	24 años	20 años
Nivel Educativo	Quinto de primaria	Primaria completa	Estudios superiores	Estudios superiores	Estudios superiores	Secundaria en proceso
Lugar de residencia	Poás de Alajuela	Trinidad de Desamparados	Paraíso de Cartago	Coronado	Nicoya	Desamparados
Ocupación	“Ama de casa”	Agricultor y mecánico	Estudiante	Asalariado de transnacional de alimentos - Estudiante	Estudiante	Vendedor en zapatería - Estudiante
Ocupación del padre y de la madre	Madre “ama de casa”	Madre “ama de casa”	Madre “ama de casa”	Madre “ama de casa”	Madre “ama de casa”	Madre estilista
	Padre agricultor	Padre carbonero	Padre jornalero y agricultor	Padre maestro de obras	Padre agricultor y comerciante	Padre desconocido
Estado civil	Casada	Casado	Soltera	Soltero	Soltera	Soltero
Número de hijas e hijos	Cuatro hijas y cuatro hijos	Cuatro hijas y un hijo	—	—	Uno	—
Fecha de la entrevista	13/04/2013	18/05/2013	26/04/2013	14/06/2013	17/03/2013	25/05/2013
Lugar de la entrevista	Su casa	Su casa	Jardines de la UCR	Aula, Facultad de Letras, UCR	Casa entrevistadora, Sabanilla Montes de Oca	Mc Donalds, San José

Fuente: elaboración propia con base en las entrevistas realizadas.

Finalmente, luego de identificar las permanencias de la maternidad tradicional, antigua o colonial, los cambios introducidos por la maternidad moderna o científica y las novedades de la posmodernidad, elaboré la interpretación teórica.

Las teorías latentes

Si bien el método utilizado no consistió en aplicar un modelo conceptual preestablecido, sí tomé como referentes preliminares varias propuestas teóricas, las cuales resumo y cuya utilidad o limitaciones para esta investigación también explico.

Enfoques feministas sobre la maternidad

El pensamiento feminista es fundamental en el abordaje de la maternidad como objeto de estudio, es decir, como un asunto problemático, pues, en tanto corriente teórica, el feminismo la ha cuestionado siempre, ya sea argumentando que se trata de una construcción social y cultural subordinante y opresiva para las mujeres o, por el contrario, como plantea el “feminismo cultural” o “de la diferencia” francés e italiano de la llamada “segunda ola”, en los años setenta del siglo XX, como una condición biológico-cultural a través de la cual las mujeres pueden reivindicar un orden simbólico distinto del construido por los discursos de verdad masculinos, que son los hegemónicos.

Muchas teóricas feministas se han ocupado de reflexionar sobre la maternidad desde las diversas corrientes de este movimiento y en el marco de disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis, la sociología o la antropología. En su mayoría, la han abordado sin considerarla como un objeto de estudio historiográfico específico, que permitiera conocer su concreción en los distintos tiempos y lugares.

Aquí haré solo una breve referencia a algunas de las exposiciones feministas sobre el tema y luego explicaré mi elaboración frente a ellas.

Pionera del feminismo socialista en la primera mitad del siglo XIX, la peruano-francesa Flora Tristán antecedió en varios años a Marx y Engels en cuanto a analizar al proletariado como clase social diferenciada de la burguesía y llamó a lograr la unidad obrera internacional para cumplir la mitológica misión histórica de liberar de la opresión al conjunto de la humanidad.²

Sin embargo, a diferencia de aquellos, Tristán también aportó una crítica a la condición de la mujer obrera que incluyó, entre otras dimensiones, una deconstrucción del llamado “instinto maternal”:

Las mujeres del pueblo se manifiestan como madres muy tiernas para con los niños pequeños hasta que han alcanzado la edad de dos a tres años. Su instinto de mujer les hace comprender que el niño, durante sus dos primeros años, tiene necesidad de una solicitud continua. Pero pasada esta edad, les tratan con brutalidad (salvo excepciones) (Tristán, 1993, p. 117).

En el siglo XX, la filósofa existencialista francesa Simone de Beauvoir hizo un examen del conocimiento producido por la biología, la historiografía, así como de los mitos creados por la cultura sobre la condición de las mujeres y planteó que, para la hembra humana, la maternidad es una servidumbre potencialmente impuesta para la reproducción de la especie, la cual, en tanto mandato social, las aliena de sí mismas.

2 Marx y Engels reconocieron el pionero análisis teórico del capitalismo de Tristán en el pequeño acápite que le dedicaron en el Capítulo 4 de “La sagrada familia” (1844): “Flora Tristán –en la discusión de las ideas de Flora Tristán es donde encontramos por primera vez esta afirmación–, pide la misma cosa, y esta insolencia de haberse atrevido a adelantarse a la crítica crítica le vale el ser tratada en *canaille*”.

En este sentido, nada es menos “natural” para ellas que el embarazo y el parto, los cuales pueden imponer peligros sustanciales a su autonomía y a sus vidas. Mucho menos natural es tener que hacerse cargo de la crianza, la cual es una obligación socialmente asignada a ellas de un modo arbitrario:

Muchos de estos rasgos proceden de la subordinación de la mujer a la especie. Es la conclusión más llamativa de este examen: de todas las hembras de mamíferos, es la más profundamente alienada y la que se resiste más violentamente a esta alienación. (...) Y es que, dado que el cuerpo es el instrumento que tenemos para relacionarnos con el mundo, el mundo se presenta muy diferente en función de que lo vivamos de una manera o de otra. (...) Sin embargo, lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino premeditado. No bastan para definir la jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es la Alteridad; no la condenan a conservar para siempre este papel subordinado (Beauvoir, 2000, pp. 94-95).

Filósofas feministas francesas e italianas como Luce Irigaray y Luisa Muraro, entre otras, rebatieron las posturas filosóficas y psicoanalíticas que definen a las mujeres a partir de su naturalizada exclusión del logos y plantearon la necesidad de establecer otro orden simbólico para pensar el mundo desde su existencia y su experiencia en tanto mujeres. Particularmente Muraro, en su obra *El orden simbólico de la madre* (1991), hace esto tomando como centralidad a la madre.

Sin embargo, este pensamiento enfatiza la condición femenina en contraposición a la naturalización patriarcal de la centralidad masculina, lo cual termina por reificar el pensamiento binario y cierra la posibilidad de pensar la cultura de un modo abierto, que incluya una diversidad de sexualidades, géneros e identidades.

En cuanto al feminismo estadounidense, existen varias autoras que principalmente desde la corriente del feminismo radical consideran al matrimonio y a la maternidad, en el orden patriarcal, como instituciones sobre las cuales se apoya la subordinación de las mujeres.

En su obra *Sexual politics* (1970), Kate Millet desnaturaliza tales instituciones y plantea su carácter cultural e histórico. Por su parte, la antropóloga Gayle Rubin, en su ensayo “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975), integra críticamente los aportes del estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis para generar la propuesta de que histórica y culturalmente es posible identificar sistemas de sexo-género que son, en realidad, los modos en que se prescribe la economía política de la sexualidad en esos distintos contextos espacio temporales.

Si bien Rubin abandonó después el concepto de los “sistemas sexo-género” debido a su rígido binarismo, en mis observaciones y análisis recupero la idea, más compleja, de que es posible identificar las distintas economías políticas sexuales que se prescriben para los sexos, los géneros, las sexualidades, los lazos de parentesco y las identidades humanas en determinados contextos históricos y culturales. Identificar estas prescripciones en los discursos católico, liberal y comunista constituyó una herramienta analítica de gran utilidad que apliqué en mi propia investigación.

En cuanto a la deconstrucción feminista de los discursos producidos en la matriz del pensamiento androcéntrico de la filosofía, destacan las filósofas españolas Celia Amorós (1991) y Cristina Molina Petit (1994).

En su obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (publicada por primera vez en 1985), Amorós cuestiona las teorías contractualistas patriarcales sobre el lazo social y fundamenta las luchas del movimiento feminista por radicalizar, resignificándolos, los aportes del liberalismo y de la Ilustración, en la búsqueda de una sociedad en la cual las mujeres sean no solamente ciudadanas, sino productoras teóricas, culturales e ideológicas de pleno derecho.

Por su parte, Molina Petit, en su obra *Dialéctica feminista de la Ilustración* (1994), realiza este procedimiento crítico entre el pensamiento de la Ilustración y el feminismo y plantea que la

propuesta de la Ilustración estará incompleta en tanto las mujeres estén epistémicamente excluidas u ocupen un lugar subordinado en la producción de la razón y del saber.

Finalmente, desde la filosofía política, la británica Carole Pateman (1940), en *The sexual contract* (1988), hace un análisis crítico de los planteamientos filosóficos de la Ilustración y propone que las teorías contractualistas del lazo social, en la medida que están permeadas de la visión patriarcal, omiten evidenciar que todas ellas, sea desde la visión “dura” de Hobbes o aquella de la entrega voluntaria de la libertad, de Rousseau, naturalizan la sumisión no solo social, sino sexual, de las mujeres a los hombres.

De allí que las teorías del “contrato social” sean falaces en cuanto a que, para las mujeres, la sumisión no es un acto de libre albedrío. Entre los “contratos” en los que se implica a las mujeres, que la autora deconstruye, se encuentran los del matrimonio y la maternidad (Pateman, 1988).

La idea de que el desarrollo del capitalismo llevó al extremo la disociación entre las esferas pública y privada que caracterizan a la sociedad moderna, es desarrollada por la historiadora Joan W. Scott (2000), quien explica que, si bien durante la Edad Media ya existía la división sexual del trabajo, esta no se daba de manera tan especializada como en el capitalismo, por lo cual tampoco existía una segmentación por sexo tan definida del mercado laboral.

Para Scott, son el discurso elaborado desde la economía política, el cálculo racional de los empresarios y los intereses gremiales y sindicales —predominantemente masculinos—, los que enfatizan la diferencia entre hombres y mujeres en el mundo laboral del capitalismo industrial.

Esto ocurre para que los hombres obtengan dos tipos de beneficios: uno, económico, al impedir una mayor competencia en la oferta de fuerza de trabajo y así mantener la ventaja en cuanto

a las oportunidades; y dos, un beneficio simbólico: al garantizar la subordinación de las mujeres a los hombres o sostener la dignidad y el honor masculino, el cual pasaba por mantener a las mujeres en el claustro doméstico. Para lograr lo anterior se paga a las mujeres una remuneración por regla general inferior –brecha salarial por sexo–, pues se busca desalentarlas de participar en el trabajo remunerado.

Durante la Edad Media, el eje de la sobrevivencia había sido mayoritariamente la economía doméstica. En ella, si bien la original división sexual del trabajo (las mujeres para la reproducción biológica y social de la especie; los hombres para la reproducción material), ya estaba instaurada, no existía una rigurosa división sexual del trabajo “productivo” (con valor de cambio). Es decir, no existían tan nítidamente diferenciados los trabajos de mujeres y los trabajos de hombres.

Sin embargo, salvo que fueran solteras, a ellas siempre les correspondía el trabajo de la reproducción, además del remunerado, lo cual las limitaba, entre otras formas, en cuanto a su capacidad de desplazarse en el espacio (por ejemplo, para el comercio a distancia) y en cuanto a las horas y lugares de trabajo remunerado (Opitz, 2000, pp. 375-392).

Los enfoques arqueológico y genealógico de los discursos

En la primera etapa, realicé una investigación arqueológica –en el sentido foucaultiano–, de los discursos sobre la maternidad. Identifiqué las epistemes o condiciones de posibilidad histórica en que se constituyeron en distintos contextos sociales y culturales a partir del hallazgo de los cambios o rupturas que registraron.

Michel Foucault (1999) propone que los discursos son elaborados en relaciones de poder que producen saberes, por ejemplo, el filosófico, el económico, el médico, el criminológico, entre otros,

los cuales, en ciertas condiciones, se constituyen como discursos de verdad.

Por eso, su método, la arqueología del saber, no se interesa principalmente por reconstruir, a la manera de la historiografía tradicional, la línea de tiempo cronológica de la producción de ese saber, sino por identificar las disrupciones o discontinuidades de los discursos de verdad en tanto acontecimientos epistémicos novedosos, cuyo estudio revela la aparición de cambios en las condiciones de posibilidad que les dieron origen.

El método para hacer esto consiste en tomar los discursos como acontecimientos históricos (Castro, 2004), cuyo análisis y comparación constante permiten identificar lo regular, la novedad y la nueva regularidad, pues a cada episteme particular corresponden novedosos acontecimientos discursivos.

Sin embargo, el trabajo que realicé se aproxima más al puesto en efecto por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1985), que al de la –más tiesa y formateada– *Arqueología del saber* (2007). Esto, porque no fue de mi interés aplicar las categorías desarrolladas por Foucault en ese segundo texto, sino llevar a cabo un proceder más libre.

En el Capítulo III –el análisis de los discursos sobre la “cuestión social”– tuve presente la propuesta de la genealogía del poder planteada por Foucault (2000, 2002, 2006), para comprender la reconfiguración de la maternidad antigua o tradicional por la reforma social costarricense.

Foucault argumenta que, en la segunda mitad del siglo XVIII, se produjo un cambio en la forma de comprender y de ejercer el gobierno, el cual fue “indispensable en el desarrollo del capitalismo” (Foucault, 2000, p. 170).

En términos de gobernabilidad, este cambio se manifestó, entre otros aspectos, en el paso del control del Soberano sobre los

cuerpos de los súbditos en el antiguo régimen europeo, que era un poder absoluto sobre la vida y la muerte –pero también en el colonial hispanoamericano, mediante la Inquisición–, al control del saber y del poder sobre la vida humana en tanto especie y en tanto población, en la modernidad, lo cual alcanzará su paroxismo con las políticas desplegadas por el racismo europeo contra la población africana y americana y contra la población judía por el nazismo.

Según Foucault, la reproducción de la vida humana se convierte en un interés político-administrativo del Estado moderno. De allí que ya no importa que se produzca el comportamiento desviado de la norma establecida como necesidad, pero sí que se mantenga en una “media” administrable o gobernable.

En esta propuesta foucaultiana –de eco nietzscheano– hay un reconocimiento de la necesidad de hacer una genealogía de las diferentes formas de control constituidas por el poder mediante el “contrato” social respectivo, sobre el cuerpo social y sobre el cuerpo individual, que son los territorios en los que se libra de manera permanente la “guerra”, tensión o lucha por ejercer un poder productivo para el capitalismo.

Foucault (2000, 2001, 2002 y 2006) se ocupa, entonces, de poner especial cuidado en observar las transformaciones de esas prácticas y dispositivos de control y forja los conceptos de biopoder y de biopolítica.

El biopoder se refiere a la intervención política y policial de la vida de las poblaciones y de los individuos a través del control de sus cuerpos, en tanto elementos indispensables de la producción capitalista.

El desarrollo del capitalismo y de la modernidad liberal generaron una serie de nuevos “desórdenes” sociales y culturales que estuvieron cimentados en el proceso de individuación, la acumulación privada y la oferta de “derechos universales” para todos los hombres (literalmente).

Por esto mismo, ya no será productor –como en el régimen premoderno– mutilar, desterrar o eliminar a la población disfuncional de un territorio político, sino, por el contrario, se tratará siempre de defender o de sostener el “contrato social” –es decir, a la sociedad–, de “hacer vivir” y de aumentar a la población a través de administrar, entre otros, la sexualidad, la fecundidad, la salud, la enfermedad, la higiene, la delincuencia, la migración, la vivienda, mediante disciplinas, dispositivos, mecanismos y técnicas que incluyen el uso de saberes especializados como la medicina, la psiquiatría, la higiene, la demografía, la sociología, la biología, la genética, la criminología, etcétera.

El concepto de biopolítica se refiere a los procedimientos por los cuales se materializan los objetivos del biopoder e incluyen el recurso a disciplinas como la estadística, la planificación, la vigilancia especializada y el monitoreo de la población, de modo que cada sujeto cumpla con los mecanismos prescritos para los cuerpos y se logre esa estabilidad promedio o uniformidad buscada.

Sin embargo, a pesar de su aporte, Foucault no fue feminista y por eso no prestó la atención debida a las biopolíticas modernas para la maternidad y la familia nuclear ni a sus consecuencias para la autonomía de las mujeres. Por mi parte, aquí planteo que la maternidad moderna o “científica” fue constituida mediante los discursos de la medicina, de la filosofía y de la religión como parte de la biopolítica moderna ejercida sobre las mujeres en tanto “gestantes”, en la búsqueda del perfeccionamiento del cuerpo infantil.

Las categorías construidas

En el proceso de investigación identifiqué tres epistemes en cuyo contexto se formaron los distintos conceptos de maternidad: la episteme comunitaria de las sociedades antiguas, tradicional o

colonial; la episteme de la igualdad de derechos individuales de la sociedad moderna y la episteme de la diversidad.

La episteme comunitaria de la sociedad antigua, tradicional o colonial

Esta episteme está asociada a la que Foucault (1985) caracterizó como de la *semejanza o similitud*, en sus cuatro dimensiones o formas, es decir, por conveniencia, emulación, analogía y simpatía: “El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre” (Foucault, 1985, p. 26).

Se trata del mundo representado y organizado como reflejo del “cielo”, esto es, como mimesis del pensamiento de aquella construcción cultural llamada *Dios*; es, por tanto, una visión que estructura el mundo y la comunidad en un orden jerárquico y estamental articulado por el principio de *autoridad* (Badinter, 1991), el cual es arbitrariamente masculino y por eso organiza la comunidad de manera patriarcal.

En el contexto de la episteme comunitaria, el sujeto con una identidad individual, tal y como fue producido por la modernidad, no existía todavía. Por el contrario, el sentido del sujeto y su identidad estaban directamente asociados al orden comunitario. Por eso, las identidades no eran ni podían ser “infinitas” y estaban atadas al lugar que se ocupaba en la comunidad.

La muy antigua identidad relacional referida al parentesco dentro de un linaje –del tipo: “Yo soy el padre de mi hijo, el hijo de mi padre, el hermano de mi hermana o el primo de mi primo” (Hernando, 2006)– se ha ampliado a la que proporciona la comunidad organizada estamentalmente en función de las actividades que se realizan en una sociedad más compleja. En esta, ya no hay diferencia entre “yo soy un hombre” y “yo soy agricultor” o entre “yo soy un hombre” y “yo soy artesano” o entre “yo soy un hombre”

y “yo soy un soldado”. Lo uno está imbuido en lo otro y son inseparables. Por eso mismo, la masculinidad sufrirá tanto con el desarrollo del capitalismo y desatará la energía revolucionaria de los artesanos y campesinos, expropiados de sus lugares e identidades comunitarias y convertidos, por el empuje capitalista, en los nacientes obreros industriales (“proletariado”, en la definición marxista clásica).

En la medida que las mujeres no serán propietarias ni sujetas autónomas, sino los objetos de intercambio entre hombres y linajes, en la comunidad organizada por el principio de autoridad patriarcal sus identidades continuarán siendo relacionales en función de los hombres que las “poseen”: “hija de, hermana de, esposa de, viuda de” hasta muy entrada la modernidad (Hernando, 2006), aunque en el siglo XXI, en algunos países todavía persiste el uso de esta antigua referencia identitaria para las mujeres.

La episteme comunitaria o de la semejanza –aquella de la verdad como tautología o verdad del padre, como he desarrollado en otro trabajo (Flórez-Estrada, 2009)–, no tiene un lugar para las mujeres sino en tanto criaturas subordinadas, cuyo sentido principal en el mundo es cumplir con la función “natural” de la maternidad y, por tanto, más allá de esto, son invisibles o carentes de interés para la historia.

La episteme comunitaria es un orden de pensamiento que establece la primacía de lo público sobre lo privado: esto es, que el interés o el derecho del orden comunitario –sea entendido como resultado de un presunto “contrato social” (republicanismo) o como producto de la “voluntad divina”– prevalece sobre los derechos y deseos individuales.

De acuerdo con Shorter (1977), en la sociedad tradicional, incluso aquello que hoy llamamos hogar –y lo que hoy llamamos “vida privada”– era accesible para la comunidad en tanto encargada de regular el funcionamiento de la colectividad.

En el caso de la Colonia hispanoamericana, esto también se produjo mediante la rígida legislación que reguló el mercado matrimonial y los derechos y los deberes de las castas o estamentos.

Mecanismos institucionales como las fiestas patronales, los “turnos” de las aldeas y pueblos, las reglas y rituales del “cortejo”, los contratos matrimoniales, los pagos de dotes y la puesta en circulación de chismes y rumores permitían a la comunidad vigilar lo que hoy llamaríamos la vida y los sentimientos privados de los individuos. Y mediante instituciones como el *charivaris* –en Europa–, la colectividad castigaba las transgresiones al orden comunitario (Shorter, 1977 y Opitz, 2000).

La institución del *honor* consistía en la fidelidad del individuo a las reglas de la comunidad, –la cual no estaba organizada de manera democrática ni igualitaria, sino con una jerarquía patriarcal emanada de Dios Padre– y constituía el capital simbólico máspreciado de los hombres.

El equivalente para las mujeres era la *honra*, pero, en tanto subordinadas y dependientes de los hombres, este capital no estaba referenciado a ellas mismas sino a sus poseedores: abuelos, padres, tíos, hermanos, primos, esposos, hijos.

Así, cuando una mujer perdía o “manchaba” su honra o esta era “mancillada” –y su culpabilidad era dada por sentado por “exponerse” al acecho masculino–, en realidad estaba deshonorando a los hombres de su linaje o familia.

La economía política del honor sustentaba el intercambio de patrimonios y de capital simbólico entre los hombres y su incumplimiento llevaba a la exclusión territorial y económica –por ejemplo, al destierro o al encierro en conventos de las mujeres que estaban embarazadas sin casarse– e impedía acceder a cargos públicos a esas personas y a sus descendientes.

En acuerdo con la episteme comunitaria o de la semejanza, la vida individual/colectiva –es más preciso no separarlas– se sujetaba a

la representación del calendario cíclico, es decir, en función del rotar de las estaciones, de modo que había un tiempo y lugar para cada cosa. Quizás ningún discurso represente mejor esta visión del mundo que el famoso verso del Eclesiastés 3, 1-15: “Hay un tiempo para todo”.³

La economía política del honor masculino está presente en las culturas antiguas y medievales de Europa. Con sus elementos comunes y sus particularidades, también se dio en el orden social cacical y luego en el orden social católico de la Colonia hispanoamericana y costarricense, pero fue progresivamente desafiada por la modernidad liberal, aunque, como veremos, sigue viva en sectores tradicionales.

La episteme de la igualdad de derechos individuales de la sociedad moderna

Como ha documentado la historiografía reunida por Philippe Ariès y Georges Duby (2001), la sociedad moderna trae consigo la individualización de los sujetos y la privatización de la vida familiar.

Durante ese período de libertad singular que fue la Edad Media europea, cuando el Imperio Romano de Occidente había caído, pero el nuevo poder central católico no había terminado de organizarse, se va produciendo la obsolescencia de la comunidad tradicional, de su orden basado en la autoridad patriarcal y de las subjetividades estamentales que produjo, para ser progresivamente reemplazada por la sociedad moderna, su conciencia racionalista y su episteme de derechos individuales.

3 Este pasaje comienza diciendo: “Todo tiene su momento oportuno; hay un tiempo para todo lo que se hace bajo el cielo: un tiempo para nacer, y un tiempo para morir...” y termina con la frase: “Lo que ahora existe, ya existía; y lo que ha de existir, existe ya. Dios hace que la historia se repita” (La Biblia, 1995).

Gèlis (2001) proporciona una fecha referencial, los años finales del siglo XIV, cuando la historiografía documenta este proceso de cambio mediante fuentes que revelan la transformación de los sentimientos y conductas hacia la infancia, inicialmente entre los estamentos económicamente acomodados, pero que luego se transmitirá hacia abajo de la pirámide social. Más que afianzar nuevas formas de afectividad, el objetivo de preservar la vida del niño se afirma cada vez más.

Shorter (1977), por su parte, identifica tres cambios como los que caracterizan el paso de la sociedad tradicional a la moderna:

1. La emergencia del amor romántico en la pareja, el cual desafía a la autoridad paterna, a las reglas del intercambio matrimonial de la vieja comunidad y a su forma instrumental de relacionamiento y que pone el deseo individual por delante del interés comunitario o familiar.
2. El cambio en la relación de la madre con la infancia, que ahora prioriza la crianza de esta y subordina o abandona los otros trabajos que ella debía realizar en la comunidad rural y por los que postergaba al “niño”. Este cambio se manifestó en el surgimiento de nuevas prácticas maternas como la de amamantar y criar en vez de recurrir a nodrizas.
3. El apartamiento de lo que ahora llamamos la familia nuclear moderna de la vida cotidiana comunal y de sus rituales, en busca de privacidad e intimidad, lo cual produce una nueva forma, más individualista, de domesticidad.

Las múltiples evidencias que existen de esta transformación mostrarían que no fue solamente que la ética calvinista impulsó el desarrollo del capitalismo, como planteó Weber (1999) para el caso alemán, sino que, para los hombres, la perspectiva de generalizar el derecho de acumular la propiedad privada individual —sin entregarla como tributo a un señor o a un monarca— y el de ejercer las libertades y derechos privados o individuales como comenzaba a ocurrir principalmente en los centros urbanos con

los artesanos y primeros comerciantes y banqueros, fue produciendo esa gran transformación.⁴

El empuje de la sociedad moderna y de su episteme de los derechos individuales coincide con ese momento, en el siglo XVI, cuando, según Foucault, “el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza” (Foucault, 1985, p. 57).

Con Bacon y Descartes el racionalismo y el empirismo buscan precisar conceptualmente aquello que hace a las cosas claras y distintas –es decir, diferentes unas de otras–, pero no en el sentido productivo de una infinita diversidad creativa, como ocurrirá en la posmodernidad –cuando la verdad como tautología pierde la centralidad del discurso–, sino en un nuevo marco de comparación binaria, el cual sigue presuponiendo la existencia de ‘la verdad’ “objetiva”.

Por eso, paradójicamente, este racionalismo moderno cierra el sistema de representación al establecer que a cada significante corresponde un único significado. En la Antigüedad (Foucault, 1985), y en la Edad Media, con el realismo grotesco y el carnaval (Bajtin, 1990) en tanto subversión de los significantes, el sistema de representación era ternario porque en ese pasado los signos y sus significados estaban relacionados con el contexto o con la coyuntura en el cual eran producidos.

Este nuevo pensamiento taxonómico binario de la filosofía y de la ciencia moderna también reconfigurará la división sexual del trabajo y la especialización en géneros y con ello a la maternidad, al convertirla en un saber médico-científico que las madres

4 Sobre el nacimiento de los primeros banqueros florentinos y, con estos, del capitalismo financiero, puede verse el trabajo de Hahne Rima (1988). Sobre las primeras crisis del capitalismo y la contribución de los capitales franceses al desarrollo de la revolución industrial en Inglaterra tras su huida de la revolución francesa de 1789, puede verse Neal (1990).

biológicas –ya no otras madres de la comunidad o las nodrizas– deberán aprender de la mano autorizada de los médicos y al cual deberán dedicar todo su tiempo vital, lo cual las excluye de la posibilidad de tener un tiempo propio o de ocio.

La episteme de la diversidad

La episteme posmoderna, que ha hecho posible la emancipación de los sujetos de la razón moderna del padre, ya no se estructura en la cadena sintagmática cartesiana de la identidad y de la diferencia, sino en la de la productiva *différance* derrideana (Derrida, 2003), que produce significaciones inesperadas, “fuera de la Ley”.

En la episteme posmoderna, significaciones antes “centrales” –para decirlo a la manera de Castoriadis (1989)–, como “la familia”, “la mujer”, “la maternidad” o “la identidad sexual”, se vuelven “segundas”, pero conviven –y batallan– por recuperar su centralidad simbólica con las supuestamente segundas.

Es el tiempo cuando aquellas tematizaciones “ilegales” o “fuera de la Ley”, esto es, cuando lo marginado y abyectado –las mujeres (teorías y movimientos feministas) o los seres humanos “desviados” o “degenerados” (teorías y movimientos de las sexualidades no heterosexuales ni binarias, sino diversas), por ejemplo–, transforman, una vez más, a instituciones sociales como la maternidad.

Lo hacen, por una parte, desnaturalizando y desromantizando las relaciones humanas y, por la otra, ampliando las posibilidades de parentescos, familias, maternidades, paternidades, lo mismo que las opciones de fecundación, gestación y crianza.

Como veremos después, en lo que a la maternidad se refiere, es la primera vez en la historia humana que las mujeres pueden realmente elegir casarse o no; vivir en unión de hecho o “sin hombre”; ser madres solteras o no ser madres del todo y no ser sancionadas legal o socialmente de un modo absoluto, según el contexto, ni ser obligadas a optar por la vida conventual.

Es también la primera vez que en muchos sistemas legales se permite el matrimonio entre parejas del mismo sexo y se reconoce su derecho de adoptar infantes para ejercer maternidades y paternidades diversas.

Más aún, es la primera vez, en la modernidad occidental, que en algunos países no se asigna quirúrgicamente un sexo anatómico a la infancia que nace con un ‘sexo indefinido’ y que se permite a esta actuar un género que no corresponde con su anatomía. Pero el tiempo de vida de esta nueva episteme es todavía joven.

Lo que sí sabíamos

Los cambios demográficos y en la composición de las familias costarricenses registrados en la segunda mitad del siglo XX son abordados en trabajos como los de Cordero (1998); Reuben (1998 y 2001); Chant (2000); Vega y Cordero (2001); Sandoval y González (2004); y Ramos (2004), sobre todo a partir de los datos de las encuestas de hogares y censales, hasta el año 2000, que ilustran esas variaciones.

Chant (2000), por ejemplo, realizó un estudio generacional con mujeres de Costa Rica y México y encontró, en la subjetividad de las mujeres más jóvenes, la tendencia a aspirar a la autonomía económica, incluso a pesar de la presión social. Con particularidades regionales, esto mismo fue hallado por Chant y Moreno (2004) al indagar sobre la existencia o no de “desintegración familiar” en la provincia de Guanacaste.

Por lo demás, también encontraron que la familia extensa mantiene una fortaleza relativa. Este tipo de familia es propio de la sociedad tradicional, pero convive con la moderna.

En general, los estudios precedentes registraron una tendencia a la reducción del número de agrupaciones familiares que siguen el

paradigma de la familia nuclear moderna –caracterizada por el binomio hombre proveedor y mujer “ama de casa”–, pero también mostraron un incremento en otros tipos de familia, como los hogares unipersonales sin hijos y los encabezados por mujeres.

Esas variaciones iniciaron un debate académico acerca de si el paradigma de la familia “tradicional” estaba en crisis. Reuben (1998) y después Chant (2002) sostuvieron que, en vez de “crisis”, se registra una “diversificación” de los tipos familiares.

Un problema en este debate –que continúa abierto y al cual aporta este libro–, es la poca precisión de los conceptos utilizados, como apenas adelantaron, en sus conclusiones, Chant y Moreno (2004), pues en esos trabajos se llama familia “tradicional” a lo que en realidad es la nuclear moderna, mientras que la familia extensa y la familia compuesta son remanentes de la familia tradicional –premoderna–, pero no son comprendidos así por esas autoras.

En mis trabajos, (Flórez-Estrada 2011 y 2017) analizo las condiciones materiales y subjetivas de posibilidad del paradigma de la familia nuclear moderna y explico por qué ocurre su crisis, es decir, analizo, a partir de fuentes cuantitativas, cualitativas y teóricas, las causas por las cuales han cambiado las condiciones que posibilitaron este paradigma.

En este mismo sentido, Valladares (1994 y 1998) aporta algunos elementos históricos, culturales y psicológicos para caracterizar teóricamente de manera más precisa a la maternidad moderna, es decir, a la maternidad en el paradigma de la familia nuclear moderna. Además, hace ver la persistencia de su centralidad en Costa Rica y en otros países de América Latina (2003), a pesar de los “desacomodos” que los cambios apuntados producen en las maternidades y paternidades y muestra su constante reconstrucción mitológica por los medios de comunicación (2004).

Por mi parte, en un trabajo anterior actualicé el análisis de las Encuestas de Hogares desde el 2000 hasta el 2010 y encontré que

la tendencia al decaimiento de la familia nuclear moderna y a la conformación de otros tipos familiares, se profundiza (Flórez-Estrada, 2007).

Luego de contrastar estos datos con el análisis de las representaciones discursivas de tres grupos etarios de mujeres técnicas y profesionales del sector público costarricense, concluyo que el paradigma de la familia nuclear moderna está, efectivamente, en crisis, no solo en términos cuantitativos, sino porque se han producido importantes cambios en la subjetividad de las mujeres, especialmente de las más jóvenes, debido tanto a su apropiación de los derechos individuales modernos y de su autonomía económica, como al avance de las ideas feministas de autodeterminación y progreso para las mujeres.

Allí recupero evidencia empírica de que la crisis material del paradigma de la familia nuclear moderna se manifiesta como tendencia mundial y explico que se sustenta en la ruptura del pacto social de los Estados de Bienestar organizados después de la segunda guerra mundial.

Esta crisis afecta la división sexual del trabajo en el capitalismo avanzado, con repercusiones ambivalentes para las mujeres, mientras que desestabiliza la identidad masculina moderna (Flórez-Estrada, 2011).

Los trabajos historiográficos de Virginia Mora (1998a, 1998b, 2003) y Eugenia Rodríguez (1998, 2003a, 2003b, 2003c, 2006 y 2014) recuperan los discursos sobre la maternidad moderna en función de las problemáticas asociadas a la condición de clase de las madres reformistas y comunistas y de su participación política por la reforma social.

Uno de los aportes más destacados de estas autoras, en lo referente al estudio de los discursos sobre la maternidad, es el haber identificado su resignificación como una función social que debe practicarse sobre el conjunto del pueblo y no solo de modo

individual sobre los hijos propios, en el marco de la lucha por la justicia social.

Alvarenga (2012) recuerda algunas dimensiones poco estudiadas de los procesos sociales y culturales de la primera mitad del siglo XX presentes en los discursos de algunas autoras, sobre todo anarquistas y liberales, los cuales intentaron dar cabida a la construcción de nuevas identidades femeninas, a pesar de los discursos patriarcales que, también desde el comunismo, llamaron al cumplimiento del matrimonio y de la maternidad como destino.⁵

Por su parte, Arias (2014) analiza la articulación de los discursos de la escritora comunista Carmen Lyra con las campañas gubernamentales por la higiene, el saneamiento de la capital y la reducción de la mortalidad infantil, las cuales formaron parte del ejercicio del biopoder en la primera mitad del siglo XX y que implicaron una intervención minuciosa de los cuerpos, especialmente de los de las mujeres y la infancia. Sin embargo, los discursos sobre la reconfiguración de la maternidad como parte fundamental de ese ejercicio del biopoder, en el contexto de la reforma social, no formaron parte de ese estudio.

En cuanto a las investigaciones existentes sobre las acciones y los planteamientos realizados por Thiel y Sanabria en relación con la “cuestión social”, se centran en una visión teórica que prioriza el análisis de los procesos históricos como conflictos de clase y en función de los procesos políticos, lo cual las lleva a descuidar otras dimensiones económicas, sociales y culturales allí presentes.

Arnoldo Mora (2006) resalta, por una parte, el compromiso del obispo Thiel con los más desposeídos, al analizar su carta pastoral acerca del justo salario. Este autor ve en el obispo Sanabria la

5 En “La disputa olvidada” (Flórez-Estrada, 2013) comento los aportes del trabajo de Alvarenga recién mencionado y hago una reinterpretación desde una visión de la economía política sexual subyacente en esos discursos.

continuidad de la pastoral social católica teóricamente fundada por el primero en lucha contra el liberalismo y comprometida con la “cuestión social”, al punto de considerar que, en Costa Rica, Sanabria es más trascendente que el marxismo.

Sin embargo, este autor no prestó atención a los discursos que buscaron la restauración del principio de autoridad patriarcal ni sobre la consiguiente reconfiguración de la maternidad que se encuentran presentes en las cartas pastorales de estos obispos.

Igualmente, Santiago Arrieta (1977) resalta el compromiso que asumió el obispo Sanabria con la “justicia social para los pobres y oprimidos” (Arrieta, 1977, p. 224) y el papel asumido por él en la reforma social, el cual permitió “el surgimiento de una clase trabajadora más activa y consciente de sus problemas (...) y para defenderse de las injusticias que pudieran suscitarse en las relaciones capital-trabajo” (Arrieta, 1977, p. 225). Pero, en su análisis de la obra de Sanabria, no hay espacio para un tema como la reconfiguración de la maternidad en función de la restitución del principio de autoridad y del orden sexual católico.

Miguel Picado (1993) asocia la posición asumida por la Iglesia católica costarricense con la “situación de clase” que esta institución adoptó en distintos momentos históricos, desde la construcción del Estado de Bienestar. En este texto, como hiciera Mora (2006), se reconoce el papel fundacional de Thiel y de Sanabria en el cristianismo social costarricense, pero en su análisis no tiene cabida un problema como el planteado.

Acerca de la autora

María Flórez-Estrada Pimentel es Doctora en Estudios de la Sociedad y de la Cultura por la Universidad de Costa Rica, socióloga y comunicadora.

Se desempeña como docente en el Posgrado en Estudios de la Mujer, investigadora en el Centro de Investigaciones en Identidad y Cultura Latinoamericana de la Universidad de Costa Rica y es periodista del Semanario Universidad, de la UCR.

Ha publicado los libros: *Economía del Género. El valor simbólico y económico de las mujeres*, Editorial de la Universidad de Costa Rica (2007). *De ama de casa a mulier economicus. Sexo, género, subjetividad y economía en Costa Rica contemporánea*, Editorial de la Universidad de Costa Rica (2011). *La notable maternidad de Luis Gerardo Mairena. Crisis y transformación de los lazos sociales en Costa Rica*, Editorial de la Universidad de Costa Rica (2017).

También es coautora en los libros *Miradas plurales alrededor de la crisis económica mundial*, Editorial de la UNED (2012) y *Nosotras hacemos la (otra) economía. Aportes a los debates feministas sobre la economía*, CEFEMINA (2009). Además, ha publicado diversos ensayos académicos sobre problemas culturales.

Coedición aprobada en la sesión N.º 2779
por el Consejo Directivo de la Editorial Costa Rica
y en la sesión N.º 51-2020 de la Comisión Editorial
de la Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Consejo Directivo
de la Editorial Costa Rica

Presidente
Tomás Federico Arias Castro

Vicepresidente
Cesar Maurel Faggiani

Secretaria
Katia Ortega Borloz

Directores
William Calvo Feoli
Guadalupe González Alvarado
Ana Margarita Silva Hernández

Comisión Editorial
de la Universidad de Costa Rica

Vicerrector de Investigación
Dr. Adrián Pinto Tomás

Director de la EUCR
Dr. Ólger Calderón Arguedas

Ingenierías
Dr. Eduardo Calderón Obaldía

Ciencias Básicas
Dr. Joseph Varilly Boyle

Ciencias de la Salud
Dr. Agustín Arguedas Quesada

Artes y Letras
Dr. Jorge Antonio Leoni de León

Ciencias Agroalimentarias
Dr. Werner Rodríguez Montero

Ciencias Sociales
Dra. Marielos Murillo Rojas

Sedes Regionales
Dr. Juan Diego Quesada Pacheco

Representante de la FEUCR
Sr. Roberto Acuña Vargas

Jefe Administrativo SIEDIN
Ing. Nimrod Cabezas Marín

Asesora gráfica
MAU. Aída Elena Cascante Segura

Editora
Licda. María Gabriela Fonseca

Asesor Legal Ad Honorem
Dr. Jorge Romero Pérez

Esta es una
muestra del libro
en la que se despliega
un número limitado de páginas.

Adquiera el libro completo en la
Librería UCR Virtual.

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL

En este libro planteo que la disputa entre liberalismo, catolicismo y comunismo por la “cuestión social” entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera parte del siglo XX fue entendida de una manera más amplia que como el conflicto económico entre “clases” sociales –en los términos planteados teóricamente por el marxismo, es decir, entre burguesía y proletariado, por el control de los medios de producción, en el capitalismo–. Se trató, más precisamente, de una confrontación entre visiones patriarcales para imponer una determinada economía política sexual, de cara al ‘desorden’ social y subjetivo –de las identidades de hombres y de mujeres– propiciado por el desarrollo capitalista y por la Modernidad.

El punto de confluencia que posibilitó la alianza entre las tres visiones culturales, en Costa Rica, fue el consenso por restituir el control patriarcal de las mujeres y de sus sexualidades y, con ello, resarcir la masculinidad herida de campesinos, artesanos y obreros, a través de garantizarles el acceso a su posesión, en la nueva forma de la familia nuclear moderna.

El eje de esa disputa será el concepto del salario justo, el cual, para los tres patriarcalismos en juego, no constituye una noción solamente económica, sino también “moral”: es la retribución mínima que debe pagarse a todo hombre trabajador para mantener la dignidad de su identidad masculina, que está simbióticamente unida al hecho de ser capaz de reproducirse sexualmente y de mantener a una esposa y a una familia. De allí que el salario justo implique la noción del *salario familiar*.

ISBN 978-9968-46-886-2



9 789968 468862

Colección
Identidad Cultural


EDITORIAL
UCR


COLECCIÓN
BICENTENARIO


Editorial
Costa Rica