

*El nacimiento no ha sido, ni será, un asunto digno para la filosofía masculina. El hombre no está capacitado para hacerse a sí mismo... La filosofía feminista será una filosofía del parto, nacimiento y regeneración (Mary O'Brien, La Política de la Reproducción)<sup>1</sup>*

En este ensayo trato de replantear el tema del parto y nacimiento humanos, de la creación de la vida humana, y de la experiencia de quienes crean la vida humana. Sostengo que dar a luz a seres humanos no tendría que ser considerado algo ni más ni menos "esencialmente natural", como sea que esto se conceptualice, que la muerte humana. Sugiero que el nacimiento humano, al igual que la muerte humana, debería ser entendido como aspecto clave de todo lo que sea considerado particularmente humano y que la tradición de describir el parto y nacimiento como un hecho natural ha servido al propósito normativo de rebajar el valor de las experiencias y actividades de las mujeres. Mi análisis se basa mayormente en imágenes y asociaciones pre-conceptuales que la filosofía no debería ignorar. Trato de demostrar cómo las ideas preconcebidas moldean nuestros conceptos de nacimiento y muerte, y cómo los conceptos estándar están distorsionados.

### 1. El hombre y la naturaleza

En los últimos años, autoras feministas han cuestionado con éxito la división que caracteriza al pensamiento masculino, desarrollada hasta el momento actual; la división entre "hombre" y "naturaleza"<sup>2</sup>-. Han criticado la obsesión de la ciencia y de los científicos masculinos por la dominación y el control de la naturaleza, que normalmente ha sido conceptualizada como femenina, y han especulado que el pensamiento de las muje-

---

\* **Nota de la autora:** Estoy muy agradecida a Alison Jaggar, Eva Kittay, Patricia Mann, Cass Sunstein y dos editores anónimos de *Ética* por sus comentarios extensos a este texto. También agradezco a todos los que lo comentaron cuando el artículo se presentó en la Universidad de Nueva York el 29 de febrero de 1988, en la Serie de Conferencias de Teoría Feminista del Departamento de Filosofía dirigida por Terry Winant, y a aquellos que lo discutieron cuando se presentó en la Conferencia Conmemorativa de Ann Palmeri en los College Hobart y William Smith.

---

\*\* **Nota de traducción:** en inglés el término Birth admite dos significados: parto y nacimiento. A lo largo del texto hemos optado por utilizar uno u otro o ambos en función del sentido adscrito en cada frase. El término Mothering en castellano se puede traducir como "cuidados maternos". en algunas frases hemos optado por maternidad, en otras por cuidados maternos o crianza en función del contexto. Probablemente la palabra más adecuada sea maternaje, aun no aprobada por la RAE. Igualmente hemos optado por un lenguaje inclusivo de género.



res pudiera ser más apto para buscar la armonía entre los seres humanos y su entorno. Las teorías feministas del progreso humano en condiciones reales deberían, así se ha sugerido, superar los dualismos entre la mente y el cuerpo, lo humano y lo natural.

Sin recaer en las distinciones entre “hombre” y “naturaleza” tal y como han sido formuladas en la teoría masculina tradicional, debo asumir sin embargo que podemos reconocer algunos aspectos de nuestra experiencia como claramente humanos. Quizás lo realmente humano debería ser planteado en términos de las capacidades de elección, de conciencia consciente y de representación imaginativa. En cualquier caso, en este ensayo, tomaré algunas de estas características de lo que se reconoce como claramente humano, y contrastaré cómo la muerte y el nacimiento se han interpretado de manera general. Pero es el contraste entre la muerte y el nacimiento en lo que quiero concentrarme, más que en la cuestión de lo que es, en todo caso, realmente humano. Intentaré señalar cómo en la tradición del pensamiento masculino se han trazado marcados contrastes entre los grados de lo humano involucrados en los sucesos de la muerte y el parto y nacimiento. Trataré de indicar hasta qué punto dichos contrastes son equívocos y propondré lo que podrían ser conceptos más satisfactorios para la muerte y el nacimiento. Al hacerlo, trataré de demostrar cómo un ser humano que da a luz debería ser visto tan comprometido en un acontecimiento claramente humano como un ser humano que muere. Hasta el punto de que, si seguimos reconociendo un ámbito como “natural”, el nacimiento humano no debería ser visto como perteneciente al mismo en mayor grado que la muerte humana<sup>3</sup>.

Hay modos en que ambos, nacimiento y muerte, se han considerado divinos antes que (o más que) acontecimientos humanos o naturales: Dios da y Dios quita. Pero la distinción con la que examinaré los puntos de vista sobre el parto, el nacimiento y la muerte será entre lo humano y lo natural, una vez que se haya reconocido que ambos tienen que ver más con lo humano y lo natural que con la mano de Dios<sup>4</sup>.

Cuando el nacimiento humano se ha visto como algo diferente a una manifestación de la voluntad de Dios, siempre se ha presentado como un hecho natural, biológico, más que como algo puramente humano. Cuando reflexionamos sobre ello con una mente abierta, de un modo u otro, podemos reconocer, en mi opinión, que no es un hecho más biológico y natural de lo que es la muerte. A lo largo de los tiempos, filósofos y creadores de la cultura masculina han presentado la muerte humana como claramente humana. Deberíamos reconocer, y voy a intentar demostrarlo, que dar a luz no lo es menos.

El contraste entre lo humano atribuido a la muerte y negado al nacimiento ha tenido vastas implicaciones en las concepciones de la vida política y la sociedad. En el ámbito masculino de las urbes, se considera que los hombres arriesgan la vida por el progreso humano; por otro lado, en el ámbito femenino del hogar, se piensa que las especies simplemente se reproducen. Sin duda, para vencer al patriarcado, no bastará con que a las mujeres se les permita entrar en el ruedo “público” donde los hombres están dispuestos a matar por sus creencias. El parto, el nacimiento y el mundo “privado” de los cuidados maternos deberán ser re-conceptualizados y las valoraciones que se merecen deberán ser negociadas.

## 2. El asunto de la elección

Empecemos reconociendo que la capacidad de elegir (que analizaremos más adelante) es una parte importante de lo que se considera claramente humano. Y contrastemos cómo esta capacidad de elección ha sido enfatizada con respecto a la muerte, y negada con respecto al parto. A menudo nos han recordado que los seres humanos podemos elegir aquello por lo que morir. Podemos superar los miedos y morir valerosamente. Podemos morir por causas nobles y morir heroicamente. Podemos morir por lealtad, por cumplir con el deber, por devoción. Podemos morir por un futuro mejor, por nosotros mismos, por nuestros hijos, por la humanidad. Podemos morir para que nazcan naciones, o por la democracia, para acabar con la tiranía, o la guerra. Podemos morir por Dios, por la civilización, por la justicia, por la libertad. Los animales no mueren por estas cosas; que los seres humanos podamos hacerlo, es una parte importante de lo que quizá sea, de manera esencial, ser humano.

Contrastémoslo ahora con lo que se ha dicho sobre el nacimiento humano. El parto se considera un proceso biológico, natural. Se ha dicho que el que las mujeres den a luz las sitúa “esencialmente” cerca de la naturaleza, a semejanza de otros mamíferos en este importante y posiblemente dominante aspecto de sus vidas. La maternidad humana y los cuidados que implica se suelen ver como una especie de extensión del hecho biológico, “natural”, del alumbramiento. Se considera que las mujeres se implican en la actividad de la crianza porque han dado a luz y que los cuidados maternos deben ser incorporados al marco de lo “natural”.

Hasta hace poco tiempo, el parto ha sido algo que generalmente ocurre a las mujeres, más que algo elegido por ellas. Adrienne Rich escribe: “Para la mayoría de las mujeres, el parto no ha implicado elección alguna, y muy poca conciencia. Desde tiempos prehistóricos, la expectativa del parto se ha asociado al miedo, al sufrimiento físico o a la muerte, una corriente de supersticiones, información errónea, teorías médicas y teológicas -resumiendo, nos han enseñado lo que deberíamos sentir, desde desear el castigo hasta un éxtasis pleno”<sup>5</sup>.

Así pues, para la mayoría de las mujeres, dar a luz ha significado, por lo general, de manera sucinta la falta de elección, su vulnerabilidad frente a las fuerzas de la naturaleza y a la dominación masculina. Con escasas posibilidades de evitar el embarazo y pocas opciones para abortar, las mujeres han vivido el parto como algo absolutamente fuera de su control.

Pero incluso en las situaciones más extremas, dar a luz no está totalmente fuera del control de la mujer. Una hembra humana puede decidir no crear otro ser humano, aunque evitarlo exija un gran riesgo. A lo largo de la historia, las mujeres han intentado poner fin a sus embarazos, a menudo poniendo en peligro su salud y su vida. En el fondo, la mujer tiene la capacidad de negarse a ceder a las fuerzas de la naturaleza y a las exigencias de los hombres, pues estos no pueden quitarle la posibilidad de intentar abortar, o morir en el caso de que otros medios de interrumpir su embarazo no hayan tenido éxito<sup>6</sup>. Así pues, cualquier mujer, a diferencia de cualquier animal, puede intencionadamente evitar la creación de otro ser humano. Y, cada vez más, en años recientes, las mujeres han sido capaces de ganar control sobre su capacidad de dar a luz. A través de la anticoncepción y, más recientemente, con el aborto legal, la mayoría de las mujeres en Occidente tienen varios medios para decidir si quieren dar a luz o no.

Si una mujer decide quedarse embarazada, o seguir con un embarazo, está tomando una decisión que solo un ser humano consciente puede adoptar, y el nacimiento resultante es

absolutamente diferente al acto natural de un nacimiento no humano. Interpretar el parto humano como fundamentalmente biológico es tan engañoso como interpretar la vida y la muerte humanas como absolutamente biológicas. Por supuesto que son también biológicas, pero se trata únicamente de su atributo primario en algunos contextos limitados, como en un contexto médico, o solo uno de entre muchos puntos de vista, como el de la biología. En ese sentido, si hemos llegado a reconocer que en la vida y en la muerte humana hay algo más que lo que podamos llegar a comprender con un marco biológico, de igual modo deberíamos reconocer que en el parto humano ocurre lo mismo. Por encima de todo, dar a luz es más humano, porque *se puede* elegir evitarlo, mientras que la muerte, al final, es inevitable.

Nadie puede justificar haber nacido ni a nadie se le debería pedir que lo hiciera. Las preguntas “¿qué derecho tienes a existir?” o “¿por qué has nacido?” no tienen sentido aplicadas al bebé. Cualquier cuestión sobre si una criatura no tendría que haber nacido debería ser dirigida a los padres del bebé, o a quienes, en una posición, por ejemplo, integrada en programas sociales, pudieran haber aumentado o disminuido la probabilidad de ese nacimiento. Pero las preguntas “¿por qué deberías tener un hijo?” o “¿por qué te niegas a tener un hijo?” tienen sentido cuando son dirigidas a las madres potenciales. La rareza con la que estas preguntas son analizadas en relación a que el parto humano no sea más que otro suceso biológico, indica lo poco acostumbrados que estamos a ver el mundo desde el punto de vista de las mujeres.

Los hombres a menudo se imaginan que han llegado a la existencia hechos y derechos, como entidades que funcionan racionalmente por interés propio en un “estado de la naturaleza”<sup>7</sup>. A veces recuerdan que una vez fueron niños y pueden recordar sus infancias o incluso imaginar su propio nacimiento. Pueden reconocer lo inapropiado que resulta que se les pida que justifiquen su existencia. Pero en raras ocasiones se imaginan a las mujeres que les dieron la vida en una posición en que debían decidir si les daban vida o no, y hacerlo por razones conscientes. Comprender el parto desde el punto de vista de las mujeres, exige un cambio de perspectiva que parece muy inusual. Y sin embargo, difícilmente podemos esperar tener una idea adecuada de la experiencia humana sin explorar la vida humana desde el punto de vista de aquellas que se encuentran en una posición de decidir si crearla o no.

Las preguntas sobre por qué dar a luz, al igual que las preguntas sobre por qué morir, o las preguntas sobre por qué vivir, pueden hacerse incluso cuando las mujeres ya no tienen más control sobre el parto que la posibilidad de negarse a dar a luz poniendo en grave peligro sus vidas.

Cuando las mujeres tienen mayor control sobre si dar a luz o no, y cuando tienen, como ocurre actualmente en muchos casos, casi pleno control, lo apropiado del planteamiento es incluso más destacado. Cualquier mujer puede preguntarse: ¿por qué he de dar a luz? ¿Por qué he de tener un hijo? ¿Hasta qué punto debo dar a luz? Y, al dar a luz, ¿a qué estoy dando expresión humana? El compendio de las razones por las que los hombres (y las mujeres) se han preguntado por qué morir o vivir pueden ser parejas a un nuevo compendio, incluso más rico, de razones por las que las mujeres puedan dar a luz. Los hombres (y las mujeres) pueden morir por lealtad, por deber, por obligación, y pueden morir por un futuro mejor. Las mujeres pueden dar a luz, o negarse a dar a luz, por todos estos motivos u otros. Pueden dar a luz para que un nuevo ser humano experimente la alegría, para que la humanidad pueda seguir existiendo, para que las familias de las que son miembros puedan continuar, para que el movimiento social que les ofrece esperanza pueda tener otro partidario potencial, para que el amor que comparten con otra persona pueda ser compartido con otra más. Pueden dar a

luz para expresar sus concepciones de sí mismas, de la humanidad, y de la vida. Y así hasta el infinito. Que las mujeres puedan dar a luz por distintas razones, debería dejar claro lo poco natural y biológico que es el nacimiento de un ser humano<sup>8</sup>.

Se debería anotar que la mayoría de las mujeres quizá no se pregunten por qué deben dar a luz, o para qué deberían dar a luz. Pero tampoco la mayoría de los hombres (ni las mujeres) se preguntan por qué deberían morir, o incluso para qué deberían vivir. La mayoría de las muertes no son el resultado de semejantes deliberaciones; tampoco lo son las direcciones que toman la mayoría de las vidas. La mayoría de las muertes simplemente ocurren, y la mayoría de las personas viven su vida sin apenas reflexionar sobre los objetivos a los que podrían dedicarse. Sin embargo, que un ser humano pueda escoger por lo que morir, o por lo que vivir, caracteriza nuestros conceptos del ser humano, y también nuestros conceptos de lo que es tener una muerte humana y vivir una vida humana. A lo que deberíamos abrir los ojos es al hecho de que las mujeres pueden escoger por qué dar a luz, o por qué negarse a dar a luz, y reconocer que ello caracteriza el parto y el nacimiento humanos.

Si resulta inapropiado preguntarse por qué dar a luz, quizá también resulte inapropiado preguntarse por qué morir. Si debemos dar a luz “como un fin de la naturaleza”, hasta el punto de que ese sentido sea fruto de semejante noción, y si el nacimiento debiera ser visto como “natural”, entonces quizá los hombres deberían vivir su vida y morir “como un fin de la naturaleza”, sea lo que fuere que eso significa. Pero si reconocemos lo apropiado que resulta preguntarse las razones por las que vivir o morir de un modo u otro, deberíamos reconocer las razones por las que dar a luz. Y las posibilidades de decidir por qué dar a luz, y de escoger cómo interpretar lo que estamos haciendo cuando damos a luz, deberían caracterizar nuestros conceptos de la mujer y del parto. A su vez, nuestros conceptos de la mujer y del parto y nacimiento deberían estar tan en el núcleo de nuestro concepto del ser humano como nuestros conceptos sobre la muerte y el vivir una vida claramente humana. Quizá deberían ser incluso más centrales.

### 3. El asunto de la conciencia

Consideremos ahora el aspecto de la experiencia humana visto desde el concepto de “conciencia consciente”. En la medida que otras especies animales pudieran tener una conciencia similar, esta palidece ante la plena conciencia humana de nuestra esperable muerte y de los significados asociados a ella, una conciencia acrecentada por siglos de atención religiosa, literaria y filosófica. Somos conscientes de que moriremos y de que, en un sentido absolutamente real, moriremos solos. Somos conscientes de que, en la muerte, los egos que somos concluirán mientras contemplamos nuestras muertes. Ahora, comparémoslo con lo que se piensa sobre el nacimiento. Desde el punto de vista de los sistemas masculinos tradicionales del pensamiento, el nacimiento se suele ver en términos de “nacer”, es decir, el acontecimiento del inicio de la vida de un hombre. Desde ese punto de vista, el punto de vista del nacimiento de una persona como niño/a, este se asocia a una ausencia de conocimiento consciente, no solo en el acontecimiento mismo sino durante un tiempo posterior. Puesto que nadie puede ser consciente de su propio nacimiento, o recordar haber nacido<sup>9</sup>, pensar en nuestro nacimiento, en contraste con pensar en nuestra muerte, es pensar en un tiempo anterior a nuestra conciencia consciente, la conciencia con la que podemos pensar en nuestras muertes, que podría haber tenido sentido para nosotros. Desde el punto de vista de un hombre que piensa

en su nacimiento y en su muerte, existe una disanalogía<sup>10</sup>. Aunque, con la muerte, perdamos nuestra conciencia consciente, y quizá la perdamos gradualmente, o antes de la muerte de nuestros cuerpos, podemos ser conscientes de lo que vamos a perder. A diferencia de ello, en nuestro nacimiento no podemos ser conscientes de lo que vamos a adquirir cuando seamos conscientes. La muerte es vista como el final de una conciencia que es claramente humana y que ya ha existido. Así pues, un hombre que contempla su muerte no tendrá ninguna duda de que su muerte será una muerte humana. De cualquier modo, puede, y a menudo lo hace, ver su nacimiento como una especie de acontecimiento natural anterior a la conciencia que ha desarrollado y que es esencial a su condición humana. O, en el caso de que sus creencias religiosas le hayan llevado a comprender su condición humana como desde el inicio de la concepción, aun así, el acontecimiento de su nacimiento estará probablemente construido como un acontecimiento similar al nacimiento de otros seres vivos, quizá como parte del plan de Dios, pero no asociado a la conciencia claramente humana.

Así pues, el parto y el nacimiento, desde el punto de vista de los niños que una vez fuimos, o de quien observa a los niños, se asocian a la carencia más que a la presencia de la conciencia. En contraposición, la muerte es algo a lo que nos acercamos cada día, pudiendo ser conscientes de la aproximación a lo largo de nuestras vidas. En ocasiones, las personas somos conscientes de que estamos muriendo; podemos preguntar con respecto a otra persona “¿sabe que se está muriendo?” Pero incluso cuando la muerte es súbita e inesperada, está asociada a la conciencia de que llegará tarde o temprano.

Si pensamos en el parto y nacimiento desde el punto de vista de la madre, o de la madre potencial, antes que desde el punto de vista de un hombre que observa a un niño o piensa en el niño que fue una vez, nuestro concepto del nacimiento puede cambiar. En cualquier momento una madre potencial puede tener plena conciencia de que podría ser la creadora de un nuevo ser humano, o de que podría buscar conscientemente la manera de evitar ser una madre real. Durante muchos meses, una mujer embarazada es plenamente consciente de que va a dar a luz a otro ser humano en el caso de que no aborte. Puede ser consciente de que podría impedir este nacimiento, aunque quizá ello implique un grave riesgo. Y habiendo dado a luz, una mujer será consciente de que ha llevado a la existencia a otro ser humano. En palabras de Eva Kittay, en una mujer que da a luz se puede dar “una maravillosa conciencia de su conexión con toda la naturaleza”<sup>11</sup>. El acto de dar a luz se puede asociar a un conocimiento consciente tan pleno como el de la contemplación de la muerte. Y en términos de superar las limitaciones y la muerte, pueden exceder en gran medida todo lo que el hombre pueda tener a su alcance.

Consideremos, a continuación, el “punto de vista interno” sobre el que Thomas Nagel escribe. “Al actuar”, dice, “ocupamos la perspectiva interna... Desde el interior, cuando actuamos, otras posibilidades parecen abrirse ante nosotros... Desde una perspectiva externa... el agente y todo lo relacionado con él parece ser tragado por las circunstancias de la acción; no queda nada que tenga que ver con él para su intervención en tales circunstancias... En nuestra formación y la de otros agentes, podemos elaborar esta fotografía externa en referencia a factores biológicos, psicológicos y sociales. Pero la foto no tiene por qué ser completa para resultar amenazadora”<sup>12</sup>. No podemos, sugiere Nagel, aceptar totalmente esta foto que se obtiene desde la perspectiva externa porque “el sentido de que nosotros somos los autores de nuestras propias acciones no es una sensación sino una creencia, y no podemos llegar a contemplarla como una pura apariencia sin rendirnos completamente”<sup>13</sup>.

Nagel piensa que el problema del libre albedrío no tiene solución en el momento presente, y que el punto de vista interno y externo con respecto a la acción humana, como se ha entendido hasta ahora, no es en absoluto satisfactorio. Yo estoy completamente de acuerdo. De cualquier modo, mientras que casi todo el mundo reconoce que otros, al igual que ellos mismos, tienen un punto de vista interno, y que no se puede renunciar al punto de vista interno sin ocasionar un problema para la propia conciencia, el concepto de la mujer como madre ha obviado prácticamente el punto de vista interno, y así, las madres humanas han sido absorbidas por las explicaciones biológicas y descripciones sociales. Rara vez se ha visto a una mujer que da a luz desde un punto de vista interno<sup>14</sup>. Una persona que contempla su muerte desde su propia perspectiva interna entiende que no puede ser descrita adecuadamente solo desde la perspectiva de un observador externo. Que el parto y el nacimiento no puedan ser entendidos de forma aceptable desde un punto de vista externo no deja de resultar una noción cultural extraña. Aunque, sin duda, sea verdad.

#### 4. El asunto de la representación imaginativa

Consideremos ahora cómo la capacidad de representación imaginativa se ha desarrollado con respecto a la muerte y se ha atrofiado en relación al parto, nacimiento y a la maternidad y crianza. Las historias de batallas y aventuras han hecho del riesgo de muerte un tema central en la imaginación de los seres humanos. Que los seres humanos puedan escoger conscientemente la muerte antes que la rendición está en el corazón del imaginario del "hombre". En líneas generales, que los seres humanos puedan "trascender" sus muertes mediante descubrimientos y logros que dejan atrás es parte de la conciencia de los seres humanos.

Por otro lado, las escenas del parto y nacimiento son imágenes habituales de sucesos naturales, o incluso de acontecimientos divinos. Los nacimientos son sucesos velados, pero están presentes como cosas que simplemente ocurren, arbitraria o inevitablemente, sin la participación consciente de la persona que da a luz. Solo de manera ocasional se ven como acontecimientos gloriosos, como el nacimiento de hijos o profetas de un Dios masculino, o el nacimiento de héroes o aventureros que llenarán las imágenes familiares con imágenes de la muerte.

Las representaciones simbólicas del parto, de la creación de un nuevo ser humano mediante el acto puramente humano de dar a luz son escasas<sup>15</sup>. Las representaciones imaginarias desde el punto de vista de la mujer que lo contempla, o de la mujer experimentando un embarazo y, conscientemente, deteniéndolo o decidiendo continuarlo, o de una mujer pariendo, son construcciones culturalmente extrañas<sup>16</sup>. Incluso mujeres artistas o escritoras rara vez tratan el tema de la maternidad pues parece carecer de valor; a menudo, de manera inconsciente, han asumido que, para ser buenas escritoras o artistas, deben situarse más bien fuera antes que dentro del marco del parto, el nacimiento y la crianza. La poeta Adrienne Rich observó cómo, durante muchos años, no escribió sobre sus hijos ni sobre la crianza: "Para mí, la poesía era el lugar donde yo vivía sin ser madre de nadie, donde existía como yo misma"<sup>17</sup>.

Algunas feministas afirman que los hombres, como género, sufren por la idea de la muerte<sup>18</sup>. Y puesto que las formas predominantes en el arte y la cultura han sido creadas, en gran medida, por los hombres, la prevalencia de la muerte como tema imaginativo es de esperar. La capacidad de imaginación representativa en la mayoría de personas se enriquece en

unas direcciones y se empobrece en otras, en función de los recursos culturales al alcance. Podemos reconocer lo poco desarrollados que están los temas del parto, la maternidad y la crianza como temas en la representación cultural imaginativa. Lo cual, a su vez, significa que las capacidades para la consideración simbólica del nacimiento, maternidad y crianza que tienen la mayoría de las personas se encuentran innecesariamente limitadas. La asociación que se establece entre la muerte y las representaciones imaginativas humanas son muy fuertes. La asociación entre el parto y las representaciones imaginativas humanas es muy débil. Pero las posibilidades para la consideración imaginativa del parto, y para la visión de los aspectos imaginativos de las actividades de la maternidad y crianza, son, por supuesto, tan ilimitadas como las representaciones de la muerte.

Los rituales en torno a la muerte humana son múltiples y variados. Las recreaciones rituales del parto, como en el caso del Síndrome de Couvade (parto simulado del padre), ritos iniciáticos, o el renacimiento del muchacho como hombre, son comunes en muchas culturas. Las restricciones durante la menstruación y a las mujeres embarazadas son frecuentes. Pero los rituales que celebran el parto real de las mujeres son raros<sup>19</sup>. De este modo, la cultura ha limitado la representación imaginativa o la celebración del parto. Eva Kittay sugiere que quizá la precariedad de la vida humana primitiva hasta muy recientemente haya contribuido a la ausencia de la celebración del nacimiento, puesto que, si el bebé podía morir fácilmente, se podía dudar en darle demasiada importancia a su nacimiento<sup>20</sup>. Pero si este fuera el factor más importante en la explicación, no cabría esperar el *couvade* ni la mayoría de las restricciones maternas. Con el descenso de la mortalidad infantil, se podría esperar un incremento en la atención ritual y simbólica centrada en el parto y nacimiento. No obstante, sin la conciencia feminista, el foco podría estar casi totalmente centrado en el recién nacido, como en los ritos del bautizo, o en el papel del padre, antes que en el parto de las mujeres.

En el ámbito de la experiencia con respecto a la crianza de los niños/as, el aumento de la imaginación humana quizá sea mayor que en ningún otro campo de la experiencia humana. Mayormente, los cuidadores de niños y niñas proponen juegos nuevos e imaginativos, estimulando el vuelo de la imaginación de los niños con buena disposición. Los niños y niñas llenan sus mundos de objetos imaginados, sucesos y experiencias. Y estas escenas e historias que autoconstruyen son característicamente frescas día tras día y año tras año. El simbolismo realmente humano con respecto al desarrollo del lenguaje de los niños y niñas, imágenes y comprensión, es totalmente evidente. A pesar de todo, la representación de esta experiencia en las construcciones de la cultura dominante a menudo distorsiona el rico contenido imaginativo de este ámbito, así como las contribuciones de las madres a él, reduciendo la crianza del niño/a a un aspecto de lo "natural". El nacimiento y la primera educación de los niños se retratan como una especie de período pre-humano en las vidas de los hombres. Los niños pequeños pueden moverse por casa, como perros y gatos; necesitan cuidados, como rebaños y jardines. Pero, siendo ya vistos como completamente humanos, en la cultura masculina han sido imaginados como el resultado de lo que Dios, antes que sus madres, les ha dado, o van a ser, por el potencial que poseen en su interior, y como resultado de sus propios esfuerzos, "hombres". Y la maternidad humana, en lugar de ser reconocida, hasta un punto muy significativo, como compuesta de representación imaginativa, ha sido imaginada como un proceso biológico.

## 5. Críticas feministas

En la cultura masculina se ha dicho repetidamente que la función natural de las mujeres es la reproducción, y los mismos que lo dicen sostienen que la función natural de las mujeres es cuidar de los hijos<sup>21</sup>. Dado que el compromiso con los actos de dar a luz, amamantar, criar y cuidar a los niños, hechos vistos como naturales y biológicos, consumen demasiado tiempo en la vida de la mayoría de las mujeres, estas han sido conceptualizadas como más inmersas en la naturaleza que los hombres.

Las feministas han hecho comprender con gran validez que los hombres, al igual que las mujeres, pueden ser cuidadores de los hijos, y han demostrado cómo el concepto de lo “natural”, en la exigencia de que sean las mujeres las únicas que se encarguen de criar a los hijos, ha sido duramente exprimido para servir a los propósitos ideológicos de los hombres. Los hombres, que abogan por que las mujeres se queden en casa y cuiden a los hijos, o que sostienen que los hombres tienen que obligar a las mujeres que se resistan, han preferido expresar estas prescripciones o amenazas en el idioma aparentemente más neutral de lo que es “natural”. Y las feministas han criticado con éxito semejantes incorrecciones del término<sup>22</sup>.

Se ha propuesto una gran variedad de conceptualizaciones feministas sobre la maternidad. Algunas han enfatizado la relativa insignificancia de que, como dijo Platón, el varón engendra y la mujer pare<sup>23</sup>. El hecho de que sean las mujeres las que dan a luz, no debería implicar que las vidas enteras de las mujeres deban ser asociadas a la maternidad, y no debería usarse para justificar la exclusión de las mujeres de las ocupaciones “masculinas”. Otras feministas han argumentado que la biología reproductiva de las mujeres es un rasgo tan fundamental de su opresión que habría que desarrollar los medios tecnológicos necesarios para posibilitar que las mujeres evitasen tener que dar a luz. Shulamith Firestone, una de las primeras escritoras en la oleada del pensamiento feminista, pronosticó que el nacimiento llegaría a ser algo artificial, y que los bebés serían producidos en un laboratorio, de modo que las mujeres ya no serían definidas por su función biológica ni estarían atadas a sus consecuencias<sup>24</sup>.

La mayoría de feministas han rechazado el nacimiento artificial como una solución al “problema” biológico, prefiriendo, en su lugar, procesos más naturales de parto y con más apoyos sociales durante el embarazo y la crianza, tan insuficientes hoy en día<sup>25</sup>. Además, reconociendo los beneficios que aportaría, para los niños y los hombres, tanto como para las mujeres, el hecho de que la participación de los padres en el cuidado de los hijos fuera igualitaria, muchas feministas han buscado maneras de separar las realidades biológicas de la opresión a las mujeres. Al hacerlo, el significado de la capacidad biológica de las mujeres al dar a luz ha sido a menudo subestimada.

Muchos argumentos feministas sobre varios aspectos de estos asuntos comparten con quienes se definen como no-feministas el supuesto de que el nacimiento es un proceso “natural”. Y es este supuesto con el que discrepo en este ensayo. Sostengo que debería ser rechazado si existe algún tipo de diferencia, como creo que la hay, entre lo humano y lo natural.

Existen numerosos estudios sobre el parto y nacimiento que lo ven como un proceso social más que como un proceso natural. El estudio de Brigitte Jordan sobre las prácticas del nacimiento en cuatro culturas, utilizando un marco bio-social para sus descripciones, deja claro lo inadecuado que es pensar en el nacimiento humano como fundamentalmente biológico<sup>26</sup>.

Otros estudios han demostrado cómo el proceso de dar a luz fue asumido y controlado por los hombres cuando, en los siglos diecisiete y dieciocho, los obstetras masculinos sustituyeron a las parteras o comadronas que practicaban el arte de atender el parto<sup>27</sup>. Y otros estudios nos han demostrado cómo el parto sigue siendo un hecho estructurado por instituciones sociales controladas por hombres y determinado por las maneras en que los hombres han moldeado la cultura. Que las mujeres pierdan a menudo su trabajo al dar a luz mina su capacidad para controlar la manera en que el parto afectará a sus vidas. Que la cultura proyecte el embarazo y el parto como procesos que llevarán a las mujeres a convertirse en recipientes pasivos del asesoramiento y tratamiento de una profesión médica dominada por los hombres resta a las mujeres el poder de determinar incluso ese aspecto de sus vidas que es definitivamente femenino<sup>28</sup>. Y las maneras en que los profesionales masculinos han podido controlar a menudo, a través del uso de lo que se presenta como “conocimiento”, las actividades de las casi exclusivamente mujeres, encargadas del cuidado de los niños, ya han sido examinadas.

Sin embargo, reconocer el parto como social aún no significa admitirlo como algo plenamente humano, distinto a lo natural, que es, precisamente, lo que es. La labor de las hormigas, por ejemplo, puede ser descrita en términos sociales. Muchas de las que critican que el parto se haya convertido en un “hecho producido culturalmente” quisieran que fuera más natural de lo que es ahora. Usan el lenguaje de lo “natural” con el fin de promover el parto controlado por las mujeres y que este sustituya al parto controlado por instituciones y profesionales masculinos. Pero, por las razones que he esgrimido, el lenguaje de lo “natural” puede ser engañoso.

Alison Jaggar cuestiona si tiene sentido hablar de lo biológico como distinto a lo social en el caso de los humanos. Escribe: “No podemos identificar un claro y no-social sentido de ‘biología’, ni tampoco un claro y no-biológico sentido de ‘sociedad’”<sup>29</sup>. Incluso algo como el menor tamaño corporal de las mujeres, que a menudo se presenta como un hecho biológico, puede ser debido a una organización social en la que “la nutrición de las hembras es inferior debido a su estatus social más bajo... En lo que a la naturaleza humana concierne, no hay ninguna frontera entre naturaleza y cultura”<sup>30</sup>. Sin embargo, puesto que está claro que los niveles de desarrollo tecnológico y las formas de organización social afectan profundamente la biología humana, y que sin duda afectan al nacimiento humano y la crianza de los hijos, considero provechoso mantener la posibilidad de distinguir lo humano y lo natural, así como lo claramente humano y los componentes naturales de la realidad humana. Las experiencias de elección, conciencia y representación imaginativa, como ya hemos visto anteriormente, son claramente humanas; que el calcio sea un componente de los huesos humanos no lo es.

Al rechazar la división entre “hombre” y “naturaleza” y la designación de las mujeres en una segunda categoría, muchas feministas han defendido recientemente que los hombres, al igual que las mujeres, pertenecen a un universo natural que debería ser atesorado antes que dominado o explotado. Adrienne Rich y otras protestan eficazmente el modo en que el parto ha sido conquistado por hombres que controlan los cuerpos de las mujeres, así como la crianza de los niños por psiquiatras masculinos y otros expertos que hacen que las mujeres se sientan incompetentes en lo que incluso se supone que es “natural” para ellas. Rich y otras personas se muestran críticas por la manera en que el “hombre” se ve a sí mismo opuesto a la naturaleza, y abogan una afirmación por parte de las mujeres de su afinidad con la naturaleza.

Mientras que somos muchas las personas que compartimos esta postura normativa hacia la naturaleza, creo que deberíamos ver que ello no exige una negación de la diferencia signifi-

cativa que existe entre lo humano y lo natural. La elección, conciencia e imaginación humanas quizá no sean reducibles de forma aceptable a procesos naturales. Lo que mi argumento en este ensayo insinúa es que las elecciones, las experiencias conscientes y las vidas imaginativas de las mujeres son por lo menos tan centrales, a partir del concepto de claramente humanas, como lo son las de los hombres. En lugar de incorporar al “hombre” al terreno de “la naturaleza y las mujeres”, sugiero que habría que incorporar a las mujeres al terreno de lo completamente humano, y abogar el respeto por la humanidad, incluso por la naturaleza no-humana. Y deberíamos interpretar el parto como un acontecimiento central en la experiencia humana.

## 6. Mujeres y reproducción

Veamos algunos ejemplos de escritoras que, aunque feministas, han visto el nacimiento como un hecho natural y biológico, y, en consecuencia, no han visto sus aspectos esencialmente humanos. Incluso Simone de Beauvoir, plenamente consciente de tantas injusticias sufridas por las mujeres, y viéndolas mucho antes que la mayoría de otras mujeres en la reciente oleada del pensamiento feminista, escribió sobre el parto humano como un proceso natural, similar al de los animales. De Beauvoir llegó a la conclusión de que la mujer “está más esclavizada a las especies que el hombre, su animalidad está más manifiesta”<sup>31</sup>.

Sherry Ortner, en un importante artículo muy citado, asintió: “Es simplemente un hecho que, proporcionalmente, una parte mayor del espacio corporal de la mujer, durante un gran porcentaje de su vida, y con un coste -a veces enorme- de salud personal, fuerza, y estabilidad general, está ocupado por el proceso natural en torno a la reproducción de las especies”<sup>32</sup>.

Sin duda, estos conceptos y sus implicaciones pueden ser recusados. Dar a luz a un ser humano es un proceso tan “natural” como cultivar un campo de trigo o domesticar un caballo salvaje. Así parece si, en una previa fase de la concepción, ya negamos la plena humanidad de la mujer que da a luz. Si reconocemos su plena humanidad, debemos reconocer el grado en que dar a luz a un nuevo ser humano es un proceso humano tan distinto a lo “natural” como este término se use. El término “reproducción” es erróneo, pues ya asimila el parto humano a la reproducción de los animales. Y el parto humano es radicalmente diferente al proceso mediante el cual los animales producen repetidos individuos de sus especies.

De Beauvoir, como Hannah Arendt, ve la reproducción como una mera repetición<sup>33</sup>. A nivel biológico, escribe, “una especie se mantiene solo creándose de nuevo; pero esta creación resulta solo repitiendo la misma Vida en más individuos”<sup>34</sup>. Para de Beauvoir, el hombre, a diferencia de la mujer, trasciende con mucha más frecuencia, mediante la acción, la repetición de la vida, y, “mediante esta trascendencia, crea valores que sustraen todo valor a la pura repetición”<sup>35</sup>. De Beauvoir cree que para que las mujeres se liberen de este confinamiento a la mera repetición, deben ser libres de engranarse al tipo de acción abierta a los hombres, la acción que trasciende la reproducción biológica.

En estos pasajes, de Beauvoir reconoce lo que yo considero una cuestión a tratar: que el parto humano es claramente un acontecimiento biológico. Si no es un acontecimiento claramente biológico sino un acontecimiento claramente humano, entonces una mujer, al elegir dar a luz a un nuevo ser, puede engranarse en la trascendencia. Ningún individuo humano es

una simple réplica biológica de otro individuo. Todo ser humano es tanto una entidad creada culturalmente como una entidad biológica. Dar a luz a un nuevo ser humano, que es capaz de contribuir a la transformación de la cultura humana, es trascender lo que antes existía. Y la actividad de los cuidados maternos, en la medida que conforma a una criatura humana en una particular persona social, es incluso más claramente capaz de trascendencia.

De Beauvoir considera la perspectiva de que “no es en el hecho de dar a luz sino en el hecho de arriesgar la vida que el hombre se alza sobre el animal; esa es la razón por la que, en la humanidad, la superioridad no ha sido dada al sexo que da vida sino al que mata”<sup>36</sup>. Argumenta elocuentemente contra la conclusión de que las mujeres son inferiores simplemente porque están más confinadas al ámbito biológico repetitivo que los hombres. Pero no pone en duda, como hago yo aquí, el concepto de dar a luz como esencialmente biológico. De modo similar, Ortner argumenta contra la perspectiva de que por el hecho de estar “más cerca de la naturaleza”, las mujeres deberían ser consideradas inferiores, sino que asiente que de hecho las mujeres están más engranadas en las “funciones naturales”<sup>37</sup>.

Ortner concluye su ensayo advirtiendo que “toda la trama es una construcción de la cultura más que un hecho de la naturaleza”. La mujer no está ‘en realidad’ más cerca (ni más lejos) de la naturaleza que el hombre -ambos tienen conciencia, ambos son mortales”<sup>38</sup>. Pero sigue pensando que “sin duda, existen razones para que así lo parezca”<sup>39</sup>. Estoy intentando demostrar la razón por la que las mujeres no necesitan siquiera parecer estar más cerca de la naturaleza si entendemos más apropiadamente a las mujeres y a la naturaleza. Con un concepto más satisfactorio del parto humano, se puede ver que no se trata de que las mujeres estén más implicadas que los hombres en los procesos meramente biológicos. Ortner sugiere que “al final, hombres y mujeres pueden y deben estar de manera pareja implicados en los proyectos de creatividad y trascendencia”<sup>40</sup>. Pero no sugiere que dar a luz pueda ser un proyecto de creatividad y trascendencia, que es la posición que yo planteo.

En otro parte de su ensayo, Ortner escribe sobre la lactancia y el amamantamiento como algo “natural”<sup>41</sup>. Pero no hay ninguna razón para pensar en la lactancia como algo más natural que, digamos, comer. Lo que comemos y cómo comemos es totalmente cultural, y el tiempo que una mujer dedica a amamantar es también un asunto cultural. Si los hombres trascienden lo natural al domesticar animales, cultivando nuevos territorios, e intercambiando alimentos con sus vecinos, las mujeres pueden trascender lo natural eligiendo no amamantar a sus hijos cuando pueden hacerlo, o eligiendo amamantarlos cuando su cultura les dice que no lo hagan, o cantando canciones a sus hijos mientras los amamantan, o vistiéndolos a sus hijos lactantes como lo hacen sus vecinos, etcétera. La cultura rodea y caracteriza la actividad del amamantamiento del mismo modo que lo hace con la actividad de comer.

## 7. Familia y ciudad

Un gran número de pensadores han asociado la esfera “pública” con lo claramente humano y lo “privado” con lo natural. Han representado a la familia como centrada en lo particular, es decir, en asuntos inferiores, a menudo en conflicto con los asuntos superiores y más universales de la esfera “pública”<sup>42</sup>. En la formulación de Ortner sobre este punto en que la familia ha sido vista, “la familia (y por lo tanto las mujeres) representa la fragmentación social de más

bajo nivel, los tipos de asuntos particulares, opuestos a las relaciones inter-familiares que representan los tipos de asuntos universales y de más alto nivel integrador”<sup>43</sup>.

Si lo planteáramos así, es bastante fácil, en cuestiones tales como la ordenación de las mujeres y la familia frente a los hombres y las ciudades, replantearse qué es “más bajo” y qué es “más alto” en este contraste. Se podrían describir las relaciones familiares como ricas, sutiles y aptas para una sensibilidad emocional, comparadas con las relaciones político-legales que son bastas, crudas e insensibles. Se podrían considerar las relaciones familiares como “más altas” en muchos aspectos, para concluir finalmente que el equilibrio entre ambos debería ser una cuestión abierta. Aunque los dos ámbitos sean diferentes, y a menudo enfocados sobre diferentes asuntos, resulta claramente una distorsión insatisfactoria de su realidad, aunque haya existido, y sin duda podría existir en el futuro, considerar la esfera pública como claramente humana y la esfera de las personas dedicadas a la crianza de los hijos simplemente implicada en la mera reproducción.

El planteamiento de que la familia es particular mientras que la urbe tiene que ver con lo universal es cuestionable incluso en los términos de las instituciones existentes. Y si el muro que existe entre lo “privado” y lo “público” tuviera que ser desmantelado tal y como muchas feministas defienden, el apoyo a este planteamiento podría erosionarse<sup>44</sup>. Es cierto que algunas decisiones públicas implican a un gran número de personas a diferencia de las decisiones familiares que implican solo a unas pocas personas. Pero consideremos un tribunal de justicia como paradigma de la esfera “pública”. Aquí, generalmente, un simple acusado es juzgado por unos cuantos individuos, cuando ningún caso es idéntico a otro. No deja de ser cierto que las normas legales “universales” y requisitos son aplicados en este caso, pero, también en una familia, las normas y requisitos universales pueden serlo: los padres pueden decidir que sus hijos sean educados de cierta manera porque creen que todos los padres deberían hacerlo así. Algunos adolescentes pueden buscar la independencia del control parental; lo cual es algo “universal” con respecto al desarrollo humano por lo que las normas generales pueden contemplarse. Que ningún conjunto de normas universales sea adecuado para los problemas morales particulares que surgen en una familia puede equipararse al reconocimiento de que ningún conjunto de leyes universales puede hacer justicia en todos los aspectos particulares de un caso en un tribunal de justicia. Que el poder estatal esté implicado en un tribunal de justicia puede ser parejo al reconocimiento de que el poder estatal determina la estructura familiar permisible y afecta en gran medida las relaciones entre los miembros de la familia. Que las personalidades individuales deben ser acomodadas en las interacciones familiares puede coincidir con el reconocimiento de que, muy significativamente, las personalidades individuales de abogados, jueces, miembros del jurado, acusados y demandantes afectan los resultados de las decisiones del tribunal. Y así sucesivamente.

Por último, en la jerarquizada sociedad organizada, las supuestas decisiones “privadas” de personas poderosas y familias pueden afectar al empleo y el bienestar de otras incontables personas. Aunque podrían seguir siendo necesarias normas diferentes para los diferentes ámbitos de la vida humana, deberíamos resistirnos a los términos en que las reivindicaciones conceptuales han sido construidas por la sociedad patriarcal. Entre los conceptos más claramente necesitados de una re-conceptualización están los de lo “público” y lo “privado”, con sus variantes pero características asociaciones con lo masculino y lo femenino.

La manera en que los términos han sido asociados a los hombres y las mujeres, y el uno al otro, ha sido diferente en distintos periodos de la historia<sup>45</sup>. Las ciudades griegas estaban sometidas a un dominio masculino; las mujeres estaban confinadas a sus casas. Pero antes de la llegada de la democracia liberal, la familia, con su designado gobernante masculino, era vista frecuentemente como un modelo para una sociedad más amplia. Con la renuncia "lockeana" del patriarcado político, la familia fue relegada a un estatus periférico exterior e irrelevante con respecto a la organización política de "hombres libres e iguales". Desde entonces, se ha esperado que las concesiones liberales hacia la igualdad de las mujeres las llevara a entrar en una esfera política estructurada por conceptos diseñados para una ciudad masculina. Recientemente, algunas feministas están invirtiendo estas expectativas y sugiriendo que la familia post-patriarcal y sus normas deben ser consideradas altamente relevantes como modelo para algo más que la familia.<sup>46</sup> Quizás la familia post-patriarcal debería incluso ser, en gran medida, un modelo en la vida política.

Desde los tiempos de los antiguos griegos se ha sostenido que el hombre "trasciende" su naturaleza material animal mientras esté implicado en la vida pública de las ciudades, y quienes están inmersas en las tareas diarias de la casa privada están implicadas en el mero mantenimiento de la naturaleza material del hombre. Por razones que he propuesto, se puede poner en duda este contraste. Los seres humanos implicados en dar a luz y criar a los hijos son tan capaces de "trascender" lo que ya existe como quienes gobiernan las artes y las ciencias. Las personas que crean un nuevo ser humano y nuevas personalidades humanas están implicadas en todos los ámbitos. Y las normas para esta actividad pueden ser una fuente de recomendaciones para acciones en otros dominios mejor que las normas de lo que tradicionalmente ha sido pensado para constituir la "moralidad"<sup>47</sup>. Por lo menos, ahora muchas feministas creen que una "ética de los cuidados" debe ser tomada tan en serio como una "ética de la justicia".

Al reclamar que las mujeres, en el parto y la crianza, pueden incluirse perfectamente en la "trascendencia" y en lo que es claramente humano así como en actividades culturales que permiten ir más allá de la mera repetición, necesitamos, por supuesto, estar en guardia contra el mal uso de tales argumentos. Previsiblemente, habrá quienes digan que, puesto que el parto y la maternidad y crianza son actividades admirables, las mujeres no deberían dar muestras de queja sobre el hecho de ser confinadas a ellas. Pero reconocer que el nacimiento debería estar en el núcleo de nuestros conceptos de la vida, y celebrar la maravilla de poder hacer que un niño/a lleve una buena vida humana, no implica en absoluto que las mujeres deban estar confinadas a la crianza ni animadas a aceptar el liderazgo de los hombres en ningún dominio. Lo que implica más plausiblemente es que el mundo debería organizarse para ser hospitalario a los niños/as y conductivo al florecimiento de todas las personas, y que el liderazgo de los hombres, habiendo fracasado en aportar esta condición, debería ser sustituido, o suplementado, por quienes, con diferentes perspectivas, métodos y habilidades, podrían hacerlo mejor.

Los cambios que están teniendo lugar en una sociedad en la que más padres participan de forma conjunta en la vida familiar, y más madres trabajan fuera de casa, son prometedores. En terrenos independientes, hay evidentes y excelentes razones para que otras formas de trascendencia y actividad cultural, aparte de dar a luz y criar, estén completamente abiertas a las mujeres. Y puede haber muy buenas razones para que el cuidado de los niños sea plenamente compartido por los hombres, y razones para que los hombres, en una sociedad no

sexista, sean capaces de participar en decisiones concernientes a la creación de nuevas personas. En definitiva, se trata de que las conceptualizaciones adecuadas del parto y la crianza reconozcan sus rasgos claramente humanos.

Se podría especular que, para la re-conceptualización del parto y la crianza, de modo que sea aceptada con éxito por una amplia escala en la sociedad, los hombres tendrán que implicarse en la vida doméstica tanto como las mujeres, y las mujeres en la estructura política de la sociedad tan plenamente como los hombres. Pero quienes desean explorar las perspectivas feministas, no deberían esperar semejante transformación social sin antes cambiar sus propios conceptos del parto, el nacimiento y la vida familiar, así como sus implicaciones en la teoría política.

## 8. Categorías marxistas

La visión marxista del parto y la crianza ha sido esencialmente similar a otros puntos de vista que hemos examinado. El concepto marxista tradicional ve el parto como un proceso completamente biológico. De modo que, como Alison Jaggar apunta, la implicación implícita es “que las mujeres, que son ante todo trabajadoras procreadoras, están biológicamente determinadas en un grado muy superior al de los hombres”<sup>48</sup>. Es más, los marxistas tradicionales han ampliado el punto de vista biológico del parto hasta la crianza de los niños. “Marx y Engels”, escribe Jaggar, “creen claramente que la división del trabajo dentro de la familia es natural porque está biológicamente determinada, ‘basada en un fundamento puramente psicológico’”<sup>49</sup>.

Los análisis marxistas dividen la actividad social entre aquellas actividades relacionadas con la producción y las que están relacionadas con la reproducción. En la sociedad industrializada, según el punto de vista marxista, el trabajo en la fábrica o en la granja pertenece al ámbito de la producción; el parto y los trabajos domésticos pertenecen al ámbito de la reproducción. La producción transforma el entorno humano, convirtiendo materias primas en máquinas y productos terminados; la reproducción simplemente repite la producción de entidades humanas biológicas<sup>50</sup>.

Las feministas socialistas han objetado las imperfecciones de estos conceptos. Algunas han señalado que, en general, el parto, la crianza y las labores domésticas contribuyen muy significativamente a la producción. Han tratado de entender el valor económico y los efectos del trabajo de “mantenimiento” de trabajadores existentes en el ámbito de la cocina, la limpieza, etcétera, y de la “producción” de nuevos trabajadores<sup>51</sup>.

Ann Ferguson y Nancy Folbre han puesto el punto de mira en lo que llaman “producción afectiva-sexual”, o la producción referida al parto, crianza, y “la satisfacción de las necesidades humanas en cuanto al afecto, la crianza y la expresión sexual”<sup>52</sup>. Hablan de cómo las mujeres son oprimidas por la división del trabajo cuando “la mayoría de las responsabilidades y exigencias” de la producción afectiva-sexual “son asumidas por las mujeres”<sup>53</sup>. La identidad sexual en que las mujeres están socializadas “las tiene en disposición de dar más que lo que reciben de los hombres en la crianza y la satisfacción sexual”<sup>54</sup>. Y la división del trabajo por el que las cargas de la producción afectiva-sexual recaen principalmente en las mujeres “no es neutral, asignando papeles ‘separados pero iguales’. Por el contrario, es opresiva, basada en la desigualdad y reforzada por las relaciones sociales de dominación”<sup>55</sup>.

Alison Jaggar y William McBride han señalado las graves ambigüedades en las categorías de producción y reproducción; han llegado a la conclusión que la diferencia distorsiona la realidad del trabajo de las mujeres y sirve, en gran medida, para obscurecer el modo en que el trabajo de las mujeres es explotado por los hombres. Proponen que “la procreación y la crianza son producción en el sentido marxista más amplio por ser necesarios para la vida humana y que son cada vez más crecientes a nivel productivo en el sentido capitalista de caída en el mercado”<sup>56</sup>. Desde su punto de vista, las actividades de procreación y crianza son “justamente formas absolutas de trabajo humano”, como lo son las actividades relacionadas con la agricultura o la fabricación<sup>57</sup>.

Aunque estos puntos de vista representan en sumo grado importantes avances teóricos sobre los puntos de vista que relegan al parto y la crianza al ámbito de la reproducción biológica, sin embargo no parecen adecuados para captar toda la realidad del parto y la crianza. Tampoco subordinan las relaciones entre las personas que maternan y niños/as a un concepto más amplio de producción económica, ni usan conceptos profundos para un ámbito totalmente ajeno al parto y la crianza. Puesto que los conceptos marxistas de producción han sido desarrollados en base a un contexto que es abrumadoramente económico, quizá sea casi tan inapropiado pensar en el parto y la crianza como formas de “producción” como lo sea pensar en el parto y la crianza como simple “reproducción”. Dar a luz puede estar más cerca de una expresión artística que de la producción de objetos materiales; ambos pueden implicar un trabajo muy duro, pero el deseo de expresarse uno mismo en esa actividad puede ser primordial, y, definitivamente, la actividad de dar a luz puede ser más expresiva que productiva. No todo lo que hace el ser humano se considera una forma de trabajo. Necesitamos continuar la búsqueda de un modo que conceptualice el parto y la crianza, de forma que refleje adecuadamente y guíe la experiencia de las mujeres.

## 9. O'Brien

Uno de los intentos más interesantes e importantes para redefinir el parto fue realizado por Mary O'Brien. En un elocuente libro, analiza la conciencia de las mujeres en el proceso del parto, demostrando cuánto difiere, de manera significativa, de la conciencia que los hombres tienen sobre la reproducción<sup>58</sup>. Critica con gran eficacia los fracasos de Arendt, de Beauvoir y otras mujeres en evaluar la labor reproductiva de las mujeres. O'Brien enfatiza que la labor reproductiva de las mujeres es transformadora y en igualdad con la labor transformadora de la producción fundamental de la teoría marxista. Percibe las deficiencias de las teorías marxistas en su manejo del dominio de la reproducción y hace notar la necesidad de la teoría feminista con respecto al parto.

Sus especulaciones con respecto a los orígenes del patriarcado son importantes. Para los hombres, señala, la conciencia de la paternidad puede descansar solo en una teoría sobre la reproducción, mientras que las mujeres pueden experimentar la continuidad genética. En su análisis, el varón “se enajena” de su semen en el proceso creativo. Para superar su incapacidad, produce un hijo, actúa para asegurar su paternidad con respecto a un hijo determinado y establecer el derecho a apropiarse del hijo que ha sido parido: se asocia con otros hombres para formar la estructura social que mantendrá a las mujeres en una esfera privada y asegurará su acceso a los medios de la labor de reproducción.

El desarrollo de la tecnología, por el que las mujeres pueden controlar su propio proceso reproductor es, desde el punto de vista de O'Brien, lo que Hegel llama un hecho histórico a nivel mundial. Y puede alterar drásticamente la conciencia de las mujeres y las relaciones entre los hombres y las mujeres. Según el punto de vista de O'Brien, "la libertad de las mujeres para escoger la maternidad es un desarrollo histórico tan significativo como el descubrimiento de la paternidad fisiológica. Ambos crean una transformación en la conciencia de las relaciones humanas con el mundo natural que debe ser renegociada"<sup>59</sup>.

El informe de O'Brien es perspicaz y debería ser examinado por todos los que tratan de replantearse los conceptos de parto, maternidad y crianza. Observa como la paternidad es un fenómeno más social que biológico: "La apropiación del hijo desafía la incertidumbre de la paternidad, aunque no puede hacerse en términos biológicos. Deber hacerse en términos sociales e ideológicos... La apropiación del hijo no puede hacerse sin la cooperación de otros hombres"<sup>60</sup>.

De cualquier modo, me parece que su análisis se enfoca en exceso en el momento del parto. Dar a luz puede ser relativamente menos importante en la vida de una mujer y en la conformación de su conciencia que los años de crianza en los que se implica. Las características de la conciencia femenina pueden surgir más de todo el proceso de traer un hijo al mundo y a continuación criarlo hasta la edad adulta que del proceso de reproducción que finaliza con el desenlace del parto<sup>61</sup>. Y puesto que O'Brien quiere contrastar la reproducción con la producción analizada de manera más o menos suficiente por Marx, desde su punto de vista, lo que considera "reproducción" debería incluir, antes que excluir, la crianza de los hijos. Pero no es cierto que solo las mujeres puedan ocuparse de la reproducción, puesto que los hombres pueden implicarse en la crianza y el cuidado diario de los hijos e hijas. Así pues, la formulación de O'Brien de que "solo las mujeres realizan la labor reproductora" es insatisfactoria<sup>62</sup>.

Además, el concepto de "reproducción" es desafortunado. Sugiere repetición, copia, producir más de lo mismo. Pero puesto que cada nueva generación de seres humanos es tan diferente, en términos de la realidad social que incorpora, como lo es cada fase de la realidad económica que cambia con las generaciones por la labor de producción, el contraste no debería establecerse en términos de producción contra reproducción. Sería más positivo extraer las diferencias en términos tales como la producción económica y la creación de individuos sociales; o en términos de formar el entorno y formar nuevas personas, y transformar ambos. Tal y como formula O'Brien las cuestiones, se centra en la reproducción, o en el proceso de dar a luz a niños/as, y en la labor que ello implica. De la manera en que yo trato de reconceptualizar el parto, miro el acto de dar a luz, pero veo en él no solo el fruto de la labor de una mujer, sino también su conciencia, y además, el principio de la crianza que exigirá dar al hijo una personalidad autónoma. *En ambos casos, parir y criar, la mujer expresa la clase de mujer que elige ser.*

Cuando los hombres cuidan a sus hijos, pueden experimentar en gran medida la continuidad genética mediante la cual, piensa O'Brien, tendrán enormes compensaciones. "Verse reflejado" en su hijo, en la forma de una mano o en la inclinación de una ceja, recuerda al padre esa continuidad. Puede recordarle que el hijo es suyo tanto como de la madre (al fin y al cabo, la madre también puede tener ciertas preocupaciones llegado el caso: los hijos, en ocasiones, son cambiados, y el que tiene en sus brazos podría no ser el hijo al que ha dado a luz...) Esta conciencia por parte de los hombres, que es fruto sobre todo de la práctica de la crianza, sería una conciencia de continuidad genética que podría, por lo menos en cierta medida, hacer superar la discontinuidad del macho entre la copulación y el nacimiento. Y quizás, incluso

más, una contribución compartida por parte del padre en el cuidado del hijo podría eclipsar la “separación” en la que la madre, pero no el padre, en realidad “crea” al hijo. Los padres tanto como las madres pueden llevar a cabo la labor transformadora de hacer de los niños personas. Y los padres adoptivos, al igual que los padres genéticos, pueden experimentar una especie de continuidad.

Aunque crear un niño/a sigue siendo decisión definitiva de la madre y no del padre, ya que, tras la concepción, la madre potencial tiene la capacidad de hacerlo y el padre potencial no. Desde esta perspectiva, las preguntas que deberían hacerse conciernen a lo que se espera para el hijo/a y hechas con respecto a la persona que, con la crianza, él o ella será. Aunque los hombres puedan participar en la discusión de estos temas, el poder de dar a luz sigue siendo de la madre, y el derecho a utilizar o frenar el uso de este poder debe ser suyo, por lo menos hasta que el patriarcado se haya superado sin trabas. Y el nacimiento humano debería celebrarse por encima de la muerte humana. Pero, igual que las mujeres deberían ser reconocidas como poseedoras de las capacidades para integrarse en toda una variedad de actividades fuera de casa, las capacidades del hombre para participar en varios aspectos del nacimiento, y casi todos los aspectos de la crianza, también deberían ser reconocidas.

Para Mary O’Brien, la tecnología que permite el control de las mujeres sobre la reproducción es lo que transformará la historia<sup>63</sup>. Desde su punto de vista, O’Brien cree que la revolución feminista alterará drásticamente la sociedad humana al derribar la diferencia entre lo público y lo privado. Pero creo que también podríamos señalar que un cambio del concepto de nacimiento y crianza de los hijos, así como un cambio de los conceptos de la adecuada participación de los hombres y las mujeres en las actividades que ello implica, podrían, si se hubieran seguido, haber aportado muchos de los cambios anticipados incluso sin la tecnología. Puesto que los cambios podrían haber tenido lugar fuera del campo tecnológico, las razones para tales cambios dependerían menos del nivel que hubiera alcanzado la ciencia, y más sobre los conceptos del parto y crianza como actividades centralmente humanas en vez de como simples hechos naturales y biológicos.

Varias feministas expresan su preocupación, que convendría tener en cuenta, de que la nueva tecnología con respecto al parto, a finales del siglo veinte, será utilizada para mantener el patriarcado más que para liberar a la mujer. Técnicas como la fertilización in vitro y la transferencia embrionaria podrían privar a las mujeres de los terrenos que ya tienen y requieren consideración<sup>64</sup>. Sin duda, son aspectos a tener en cuenta; dejan claro que, a menudo, quien controla la tecnología puede ser más importante que la propia tecnología. Al intentar abordar los conceptos de parto y crianza, no estoy sugiriendo que solo los cambios de concepto puedan llevar a un cambio de las configuraciones del poder en el sentido tradicional. Solo intento que las ideas que formulo sean vistas como un componente necesario para un cambio de las relaciones de poder.

## 10. Mujeres y patriarcado

Al citar el trabajo de las mujeres, que incluye a las mujeres feministas, para ilustrar los conceptos erróneos que sostienen que las mujeres están más implicadas que los hombres en lo principalmente biológico, no intento acusar a esas mujeres de colaborar con el patriarcado,

sino corroborar la profundidad de las tergiversaciones tradicionales. Si incluso mujeres como de Beauvoir y Ortner, junto a otras feministas, han sido engañadas por el punto de vista tradicional, podemos apreciar lo difícil que es librarse de él.

Que incluso un intelecto tan poderoso como el de Hannah Arendt haya recorrido una distancia tan corta más allá del punto de vista erróneo de que el parto y la crianza de los hijos son esencialmente procesos “naturales” empapados de inmanencia, con distinta trascendencia al trabajo realizado en la ciudad, hace más profunda nuestra conciencia de lo subordinada que está una gran parte de nuestro pensamiento a estas suposiciones conceptuales imperfectas. Que incluso de Beauvoir, tan perspicaz de la dominación de las mujeres por los hombres en tantos aspectos, compartiera las erróneas construcciones psicológicas del parto y la crianza como inherentemente “naturales”, nos recuerda lo sexistas que son los supuestos subyacentes con los que debemos empezar, y de los que, evidentemente, no podemos librarnos de golpe<sup>65</sup>. Y que incluso el pensamiento más reciente de muchas feministas conserve el concepto tradicional y defectuoso del parto humano como “reproducción” nos deja claro que superar los conceptos del patriarcado es una tarea monumental.

No solo la cultura dominante ha denigrado el parto, sino que ha venerado lo que se ve como una forma de parto: la creación artística e intelectual, cuyo aspecto creativo ha sido asociado al hombre. La capacidad de “dar a luz a” la sabiduría, el conocimiento y el arte ha sido colocada junto a la simple capacidad corporal de dar a luz a hijos. No solo estas metáforas de creatividad han insinuado que los hombres también puedan dar a luz, sino que han fijado la asociación del “varón” con la anterior y “más alta” forma de creatividad, y a la “hembra” con la simple propagación de las especies.

Tal y como Nancy Hartsock explica, la historia inicial de estas asociaciones: “así la actividad real de la reproducción ha sido sustituida por la actividad mental de alcanzar la sabiduría y la inmortalidad”<sup>66</sup>. Escribiendo sobre *El banquete* de Platón, cuya explicación de la paternidad puede verse también en Pitágoras y Aristóteles, Hartsock muestra cómo esa posición ha revelado que “hay una oposición entre la creatividad y la fertilidad, siendo la primera una capacidad del macho, la segunda, una propiedad de la hembra”<sup>67</sup>. Si para el héroe de la guerra Homero, la inmortalidad debía alcanzarse mediante una muerte gloriosa en el campo de batalla, para Platón, “la inmortalidad puede alcanzarse engendrando hijos inmortales en todas las formas del arte, de la poesía y la filosofía”<sup>68</sup>. Así pues, los hombres aparecen como seres capaces, por sí mismos, de dar a luz a lo que es realmente valioso; las mujeres dan a luz solo a la carne.

¿Cómo podemos librarnos de las suposiciones y conceptos fundamentales del patriarcado?<sup>69</sup> Para casi todas las feministas, el patriarcado no es inevitable. No sabemos si la inclinación a querer dominar está presente o no en los varones, o posiblemente en todas las personas, pero incluso si así fuera, no insinúa de ningún modo que la sociedad deba estar estructurada para reflejar y reforzar esa tendencia más que para frenarla. Ahora la sociedad corrige muchas inclinaciones “naturales”: por ejemplo, la gente lleva gafas<sup>70</sup>. La sociedad contrarresta innumerables tendencias hacia la enfermedad y la minusvalía. Además, establece normas que entran en conflicto de manera rutinaria con tendencias que se creían que eran “naturales”. Por ejemplo, establece lo que uno debe retener con respecto a lo que es suyo, y frena tendencias a coger de los otros lo que no es, de acuerdo con determinadas reglas sociales. Que estas reglas con respecto a la propiedad hayan sido normalmente injustas, no cambia el

hecho de que contrarresten varias inclinaciones, y que puedan ser más justas. Una sociedad puede frenar tendencias en los hombres como grupo que intenten dominar a las mujeres como grupo, si tales tendencias existen, y si los miembros de esa sociedad decidieran hacerlo.

Cada vez está más claro que, para tratar de superar la larga historia del patriarcado, necesitamos derribar los modos tradicionales del pensamiento tanto como los modos tradicionales de actuación. Entre los puntos de vista a los que es necesario dar la vuelta, como he intentado indicar, están los puntos de vista que ven el parto humano como fundamentalmente natural o biológico. También necesitan ser transformados los puntos de vista que ven a las mujeres como inevitablemente vulnerables a la dominación, así como los puntos de vista de que la vida política siempre debe estar organizada en torno a los conceptos masculinos de poder.

## 11. La comprensión de las mujeres

Algunos antropólogos han especulado sobre la existencia de un tiempo en la historia de la humanidad que podría llamarse pre-patriarcado<sup>71</sup>. Mary O'Brien argumenta con gran eficacia que después de que los hombres descubrieran su papel en la paternidad, una "lucha de géneros" tuvo que haber ocurrido, siendo prolongada y amarga<sup>72</sup>. Solo después de tan larga contienda, el género femenino fue subordinado. Si anticipamos imágenes de un futuro en el que el patriarcado sea finalmente derrocado, las imágenes parecerán menos distantes y menos utópicas si reconceptualizamos con éxito el parto y la creación de nuevos individuos.

Hubo un tiempo en que los cultos a las diosas fueron prominentes; sus imágenes podrían ayudar a liberarnos de las imágenes del patriarcado con las que hemos crecido. Una de las fascinaciones de tratar de imaginar la sociedad prepatriarcal, existiera o no, es que abre la imaginación a conceptos alternativos. La atención a la adoración de las diosas, característica de algunas culturas, podrían alterar nuestra perspectiva y permitirnos imaginar un orden social totalmente desconocido para nosotros. Adrienne Rich escribe que "las imágenes de los cultos a las diosas en el prepatriarcado hicieron a las mujeres conscientes de que el poder, lo maravilloso y la centralidad eran suyos... lo femenino era primordial<sup>73</sup>". Pero ese poder no era un poder para hacer que otros se sometieran a su voluntad, el poder que llevaba a los hombres a buscar un control jerárquico y, a continuación, controles contractuales entre los hombres de igual poder. Era el poder de crear y transformar. Rich escribe: "No un poder *sobre otros*, sino un poder transformador, era el poder esencial y absolutamente importante, y, en la sociedad pre-patriarcal, las mujeres lo conocieron como propio"<sup>74</sup>.

Hoy las mujeres necesitan reconocer como propio el extraordinario poder humano para transformar el simple material genético en nuevos individuos humanos. Pero las mujeres harían bien, sostengo, en reconocer ese poder en los seres humanos como un poder humano más que "natural", en la medida que una diferencia sea apropiada en cualquier ámbito, como en el que la muerte humana se distingue de un hecho "natural", y en el que el arte humano se vea como claramente humano.

El parto no tendría que ser una fuente de opresión en una sociedad que valorase debidamente a las mujeres y a los niños y organizase la crianza de los hijos mediante apoyos y atención. La capacidad de las mujeres para dar a luz, criar y atribuirse poderes también podría ser la

base para nuevos conceptos más humanos y prometedores que los que actualmente predominan con respecto al poder, el empoderamiento y el crecimiento. Varias escritoras feministas han empezado a imaginar modelos de movimiento en aras de expresar estos conceptos<sup>75</sup>. En lugar de organizar la vida humana en términos de supuestas inclinaciones machistas hacia la agresión, la competición y esfuerzos por dominar, así como en cuanto a instituciones que frenan la agresión machista equilibrando e igualando el poder para que otros se dobleguen a su voluntad, habría que intentar organizar la vida humana con el fin de alimentar la creatividad, la cooperación y la imaginación, con el punto de vista puesto sobre quienes dan a luz y crían como foco principal. En lugar de empezar con individuos supuestamente aislados y egoístas que se acomodan a los deseos agresivos y competitivos de otros, o de clases económicas rivales que superan sus conflictos, se podría empezar con la asunción de los seres que dan vida y realizan la crianza, y se podría acabar imaginando modos completamente distintos de organizar la sociedad de los que nos resultan familiares<sup>76</sup>.

Para imaginar y luchar por una sociedad post-patriarcal, quienes dan a luz y crían necesitan afirmar su propio punto de vista, y para descubrir los contornos, las formas, los detalles y los significados, sus puntos de vista pueden contribuir en gran medida. Solo cuando la experiencia consciente de las madres, madres potenciales y personas dedicadas a la crianza sea tomada totalmente en cuenta, podremos un día desarrollar la comprensión que merezca la descripción de "humano". Y solo cuando el parto y nacimiento humanos y la maternidad sean apreciados como los hechos completamente humanos que son, podremos esperar que la muerte humana sea cada vez menos inútil, corrupta e innecesariamente temprana.

## Notas

1. Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), pp. 156 and 200
2. Ver, por ejemplo, Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scie Revolution* (New York: Harper & Row, 1982); y Susan Griffin, *Woman and Nature* (New York: Harper & Row, 1978).
3. Para una revisión de las actitudes históricas hacia la muerte y las prácticas culturales en torno al morir, ver: Philippe Aries, *The Hour of Our Death*, trans. Helen Weaver (New York: Knopf, 1981). Hay una discusión muy útil de las perspectivas de la muerte en los trabajos de Goethe, Conrad, Melville, y Camus, hecha por Konstantin Kolenda, "Facing Death: Four Literary Accounts," *Philosophic Exchange*, nos. 15-16 (1984-85), pp. 29-43.
4. Por lo tanto, no incluiré las perspectivas sobre el nacimiento o la muerte que se consideran como primariamente religiosas.
5. Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: Norton, 1976), p. 149.
6. Alison Jaggar, en una comunicación privada (January 21, 1988), me ha señalado con acierto una posible paradoja en este argumento, ya que si suponemos que lo que hace el parto humano esencialmente humano es que una puede elegir morir antes de que dar a luz, una vez más es el poder elegir la muerte lo que define lo humano. No quiero sugerir que sea la capacidad de la mujer de morir lo que hace el parto esencialmente humano, sin que, más bien, es el acto consciente de elegir que las mujeres pueden hacer sobre dar o no a luz lo que caracteriza y diferencia el parto humano del parto del resto de animales. Cuando hay maneras menos peligrosas de evitar o terminar un embarazo, no hay nada especialmente humano en arriesgar la vida para hacerlo. Entre los factores que hacen el parto humano esencialmente humano están: que las mujeres pueden decidir seguir o no sus embarazos, que pueden ser conscientes del proceso en el cual participan y pueden representar las decisiones implicadas en el mismo de manera simbólica e imaginativa humana.

7. Para una reflexión sobre como la conceptualización de Hobbes refleja específicamente un punto de vista masculina y una negación de las madres y de los cuidados maternales, véase la obra de Christine Di Stefano: "Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered," *Women's Studies International Forum* (Special Issue: Hypatia), vol. 6, no. 6 (1983): 633-44.
8. En la sociedad patriarcal, cuando se ha pensado en razones para dar a luz, habitualmente se ha pensado en los motivos de los hombres más que en los de las mujeres: como cuando se dice tendría que haber más nacimientos para poder reclutar a más personas para la guerra etc...Pero incluso las razones más pésimas para dar a luz son diferencialmente humanas.
9. No, al menos, en el sentido que utilizo del concepto "conciencia consciente".
10. Thomas Nagel señala las actitudes tan diferentes que tenemos frente a nuestra no existencia antes de nacer, que nos causa poca preocupación, y nuestra no existencia tras la muerte, que provoca mucha ansiedad a mucha gente. Esto ilustra de manera muy familiar la disanalogía entre nuestras miradas sobre nuestro nacimiento y nuestra muerte (Thomas Nagel, *Mortal Questions* [London: Cambridge University Press, 1979], p. 8).
11. Eva Kittay, en conversación con la autora, 20 de enero de 1988
12. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 113-14.
13. *ibid*
14. En un intento perceptivo de afrontar la fenomenología del embarazo desde el punto subjetivo de la madre, Iris Marion Young señala como el embarazo ha sido visto: "El embarazo no pertenece a la mujer. Es o bien el estado del feto en desarrollo, que la mujer contiene, o es un proceso objetivable y observable desde un escrutinio científico, o se cosifica a la mujer en sí misma, como una condición...El embarazo omite la subjetividad" (Iris Marion Young, "Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation," *Journal of Medicine and Philosophy* 9 [1984]: 45).
15. Tillie Olsen, *Silences* (New York: Delacorte, 1979).
16. *The Birth Project*, una serie de trabajos de crochet y macramé o punto diseñados y creados por la artista Judy Chicago y mostrados en la galería R. H. Love de Chicago en 1986, y en más lugares, destaca en el sentido de lo innovativo que es. Dado que apenas existen imágenes del parto desde la perspectiva de las que dan a luz, las que se presentan en esta exposición son sorprendentemente novedosas
17. Rich, p. 12.
18. Véase por ejemplo, de Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon, 1978). Daly, centrándose en los mitos religiosos, opina que los hombres como género desarrollan la enfermedad de la necrofilia: desean que las mujeres sean "victimizadas en un estado de muerte viviente". " (p. 59). Véase también muy especialmente la obra de Nancy C. M. Hartsock, "Prologue to a Feminist Critique of War and Politics," in *Women's Views of the Political World of Men*, ed. Judith Hicks Stiehm (Dobbs Ferry, N.Y.: Transnational Publishers, 1984).
19. En su libro de 380 páginas sobre rituales reproductivos, los antropólogos Karen Ericksen Paige y Jeffrey M. Paige no encuentran celebraciones del parto. Lo que significa rituales reproductivos en la amplia teoría y discusión que revisaron, y en su propia teoría por esa carencia, son mutilación genital masculina, ceremonias de menarquia, prácticas de aislamiento en la menstruación, *couvade*, y limitaciones a las embarazadas. (see K. E. Paige and J. M. Paige, *The Politics of Reproductive Ritual* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981]). Véase también Eva Feder Kittay, "Womb Envy: An Explanatory Concept," en *Mothering: Essays in Feminist Theory*, ed. Joyce Trebilcot (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984), pp. 109-15.
20. Eva Kittay, en conversación con la autora, 20 enero 1998.
21. Para leer una útil compilación de lo que los hombres filósofos han dicho sobre las mujeres a lo largo de los siglos, vease: Mary Mahowald, ed., *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts* (Indianapolis: Hackett, 1978). También Linda Bell, ed., *Visions of Women* (Clifton, N.J.: Humana, 1985). Para leer una discusión sobre dichas perspectivas, vease especialmente la obra Susan Moller Okin, *Women in Western Political*

- Thought (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979); y Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
22. Véase por ejemplo Christine Pierce, "Natural Law Language and Women," in *Woman in Sexist Society*, ed. Vivian Gornick and Barbara K. Moran (New York: Basic, 1971).
  23. Plato, *Republic*, bk. 5.
  24. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Morrow, 1970).
  25. Una excelente descripción de como el reconocimiento de la diferencia entre hombres y mujeres en el área de la reproducción podría y debería ser socialmente sin coste, véase: Christine A. Littleton, "Reconstructing Sexual Equality," *California Law Review* 75 (1987): 201-59
  26. Brigitte Jordan, *Birth in Four Cultures: A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and the United States* (Montreal: Eden Press, 1980).
  27. Véase Rich, chap. 6, "Hands of Flesh, Hands of Iron"; Barbara Ehrenreich and Deidre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (New York: Fem Press, 1973), and *For Her Own Good: 150 Years of Experts' Advice to Women* (New York: Doubleday, 1978).
  28. Véase Judith Walzer Leavitt, *Brought to Bed: Childbearing in America 1750 to 1950* (New York: Oxford University Press, 1986).
  29. Véase Judith Walzer Leavitt, *Brought to Bed: Childbearing in America 1750 to 1950* (New York: Oxford University Press, 1986).
  30. *Ibid.*, pp. 37-38.
  31. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. Parshley (New York: Bantam, 1953), p. 239.
  32. Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" in *Woman, Culture, and Society*, ed. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974), pp. 74-75. Aunque Ortner ha cambiado sus puntos de vista, este ensayo y sus afirmaciones siguen siendo muy influyentes.
  33. Véase Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Arendt no se consideraba feminista por lo tanto no puede ser clasificada como tal, pero de algunas conversaciones personales recuerdo que ella, al final de su vida, estaba empezado a reconocer la validez de algunas perspectivas feministas.
  34. De Beauvoir, pp. 58-59. Para de Beauvoir, "el sostén de la vida se convirtió para los hombres en un proyecto y una actividad con la invención de las herramientas, pero en la maternidad la mujer se quedó muy estrechamente unida a su cuerpo, cual animal. Es por ello que puesto la humanidad considera una cuestión de la manera de vivir, por decirlo de alguna forma, valora las razones para vivir por encima de la vida básica, así, comprado con la mujer, el hombre asume la maestría". Hay una crítica excelente a De Beauvoir sobre la procreación, hecha por Alison M. Jaggar y William L. McBride, "Reproduction' as Male Ideology," *Women's Studies International Forum (Special Issue: Hypatia)*, vol. 8, no. 3 (1985).
  35. De Beauvoir, p. 59.
  36. *Ibid.*, p. 58. Véase , para un argumento que enlaza la valoración masculina de destrucción y la muerte, por encima de la vida y el parto, con la envidia que los hombres tienen de las capacidades reproductivas de las mujeres Kittay, "Womb Envy," p. 120.
  37. Ortner, p. 76.
  38. *Ibid.*, p. 87.
  39. *Ibid.*
  40. *Ibid.*
  41. *Ibid.*, p. 77.
  42. Por ejemplo, Aristóteles, Kant, Hegel, Levi-Strauss, Arendt.

43. Ortner, p. 79.
44. Véase, por ejemplo, Jaggard and McBride.
45. Véase Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (New York: Free Press, Macmillan, 1984).
46. Véase, Virginia Held, "Non-contractual Society: A Feminist View," in *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. Marsha Hanen and Kai Nielsen, *Canadian Journal of Philosophy*, supply. vol. 13 (Calgary: University of Calgary Press, 1987). Véase también Sara Ruddick, "Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace," in Trebilcot, ed.
47. Véase especialmente Eva Kittay u Diana Meyers, eds., *Women and Moral Theory* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987). También Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
48. Alison Jaggard, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), p. 76. Véase también Jaggard and McBride.
49. Jaggard, *Feminist Politics and Human Nature*, p. 68.
50. En su introducción a "Origin of the Family, Private Property and the State, Engels escribió: "El factor determinante en la historia, en última instancia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. Esto, de nuevo, es un matiz con dos caras; de un lado la producción de los medios para subsistir, comida, ropa y refugio y las herramientas necesarias para esa producción; y, en la otra cara, la producción de los seres humanos en sí mismos, la propagación de las especies" (Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, ed. Eleanor Leacock [New York: International Publishers, 1972], p. 71). Cuando valora estos análisis Jaggard concluye que "Las categorías marxistas tradicionales no se diseñaron para captar los aspectos esenciales de la división sexual del trabajo, y es dudoso que sirvan para eso...Las categorías centrales marxistas difícilmente se aplican al contexto doméstico" (Jaggard, *Feminist Politics and Human Nature*, p. 74). La teoría Marxista se ocupa mucho más de la producción que de la reproducción. Cuando analiza el trabajo doméstico, lo considera trabajo fuera del ámbito de la producción, especialmente de la producción capitalista. El trabajo doméstico se ve como una reproducción de fuerza de trabajo humana. "Re-producción, escribe Jaggard, está en sí misma partida en dos partes: la regeneración de la fuerza laboral de los trabajadores que ya existen, mediante descanso y comida, y la producción de nuevos trabajadores, mediante gestación y crianza" Lógicamente Jaggard considera que esta forma de construir el trabajo de las mujeres no es satisfactoria. (ibid.). Véase también la obra de Lorenne M. G. Clark, "Consequences of Seizing the Reins in the Household: A Marxist-Feminist Critique of Marx and Engels," en Stiehm, ed. Ella muestra como Marx y Engels pensaron que la división del trabajo entre hombres y mujeres se basaba en factores fisiológicos "naturales" t como fueron incapaces de ver "hasta qué punto la desigualdad sexuales estaba basada...en convenciones sociales" " (p. 181). Para más discusión, vease especialmente Jaggard y McBride.
51. Véase especialmente Maria Rosa Dalla Costa u Selma James, *The Power of Women and the Subversion of Community* (Bristol: Falling Wall, 1973); ay Lydia Sargent, ed., *Women and Revolution* (Boston: South End, 1981).
52. Ann Ferguson y Nancy Folbre, "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism," en Sargent, ed., p. 317.
53. Ibid., p. 319.
54. ibid
55. Ibid. Véase también Anne Ferguson, "On Conceiving Motherhood and Sexuality," in Trebilcot, ed
56. Jaggard and McBride, p. 194.
57. Ibid., p. 195.
58. Véase O'Brien, *The Politics of Reproduction*. See also Mary O'Brien, "Reproducing Marxist Man," in *The Sexism of Social and Political Theory*, ed. Lorenne Clark and Lynda Lange (Toronto: University of Toronto Press, 1979), p. 104.
59. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, p. 22.

60. Ibid., p. 53.
61. Véase: Sara Ruddick, "Maternal Thinking," en Trebilcot, ed.; y Virginia Held, "Feminism and Moral Theory," en Kittay y Meyers, eds. También Reyes Lazaro, "Feminism and Motherhood: O'Brien vs. Beauvoir," *Hypatia* 1 (1986): 87-102.
62. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, p. 14
63. "El proceso reproductivo," escribe O'Brien, "no es solo el material de base de las formas históricas de las relaciones sociales de la reproducción, pero...es también un proceso dialectico, que cambia históricamente" (ibid., p. 21). El primer cambio significativo en el proceso ocurrió como un cambio en la conciencia reproductiva masculina, con el descubrimiento de la paternidad fisiológica: "el segundo y mucho más reciente cambio en la práctica reproductiva tiene que ver con la tecnológica contraceptiva" (ibid., p. 21).
64. Véase por ejemplo, Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs* (New York: Harper & Row, 1985). Véase también Anne Donchin, "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory," *Hypatia* 1 (1986): 121-37.
65. Para comprender las maneras el concepto "hombre racional" es un concepto con género, véase Lloyd.
66. Nancy Hartsock, *Money, Sex, and Power* (New York: Longman, 1983), p. 197. Véase también Kittay, "Womb Envy." For an interesting interpretation of Cartesian thought as an expression of the "re-birthing and re-imaging of knowledge and the world as masculine," see Susan Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11 (1986): 439-56, esp. 441. Bordo sugiere que "la posibilidad de la objetividad...es concebida por Descartes como una forma de re-nacimiento, en los términos de cada uno, esta vez" (p. 448).
67. Ibid
68. Ibid
69. Alison Jaggar explica, en *Feminist Politics and Human Nature*, porque ella evita usar el término "patriarcado" como concepto general. Comparto la visión de otras que aunque el patriarcado ha presentado diferentes formas en diferentes contextos históricos y para diferentes grupos, podemos usar de manera útil el concepto para llamar la atención sobre la dominación masculina y lo que tiene en común en todas sus presentaciones.
70. Agradezco a Cass Sunstein por este breve ejemplo.
71. Véase Rich, pp. 80-97, para discusión.
72. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, p. 147.
73. Rich, p. 81.
74. Ibid., p. 86.
75. Puede que el mejor ejemplo de esto sea Charlotte Perkins Gilman's *Herland* (1915; reprint, New York: Pantheon, 1979). También me parece sugerente la obra de Marge Piercy's *Woman on the Edge of Time* (New York: Fawcett, 1976).
76. Véase, por ejemplo, Iris Marion Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics," *Women's Studies International Forum* 8 (1985): 173-83. Véase también Kittay and Meyers, eds.; and Held, "Non-contractual Society: A Feminist View."